

# El tiempo y el Otro

*Cómo construye su objeto la antropología*  
*Johannes Fabian*

 Universidad de  
los Andes  
Colombia

Facultad de  
Ciencias Sociales

editorial  
  
Universidad del Cauca







El tiempo  
y el Otro



# El tiempo y el Otro

*Cómo construye su objeto la antropología*  
**Johannes Fabian**

*Traducción: Cristóbal Gnecco*

Universidad del Cauca  
2019

 Universidad de  
**los Andes**  
Colombia

Facultad de  
Ciencias Sociales

editorial  
**UC**  
Universidad del Cauca

---

Fabian, Johannes, autor.

El tiempo y el otro : cómo construye su objeto la antropología / Johannes Fabian ; traducción Cristóbal Gnecco. – Bogotá : Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes ; Popayán : Universidad del Cauca, 2019.

280 páginas : ilustraciones ; 13 x 21 cm.

ISBN 978-958-774-890-1

1. Tiempo 2. Antropología – Filosofía I. Gnecco, Cristóbal, traductor. II. Universidad de los Andes (Colombia) III. Universidad del Cauca IV. Tít.

CDD 301.

SBUA

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

---

*El tiempo y el Otro*

*Cómo construye su objeto la antropología*

© Universidad del Cauca, 2019

© Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales, 2019

© Autor: Johannes Fabian

© De la traducción: Cristóbal Gnecco

Primera edición en español

Editorial Universidad del Cauca - Universidad de los Andes, agosto de 2019

ISBN impreso: 978-958-774-890-1

ISBN digital: 978-958-774-891-8

Título original en inglés:

*Time and the other: how anthropology makes its object*

© Columbia University Press, 2014.

Diseño editorial: Área de Desarrollo Editorial - Universidad del Cauca

Corrección de estilo: Marcela Vallejo Quintero

Diagramación y diseño de carátula: Ángela María Pereira

Editor general de Publicaciones: Mario Delgado-Noguera

Ediciones Uniandes

Calle 19 n.º 3-10, oficina 1401

Bogotá, D. C., Colombia

Teléfono: 3394949, ext. 2133

<http://ediciones.uniandes.edu.co>

<http://ebooks.uniandes.edu.co>

[infeduni@uniandes.edu.co](mailto:infeduni@uniandes.edu.co)

Editorial Universidad del Cauca

Casa Mosquera Calle 3 n.º 5-14

Popayán, Colombia

Código Postal 190003

Teléfonos: (2) 8209900, ext. 1134 - 1135

<http://www.unicauca.edu.co/editorial/>

Universidad de los Andes | Vigilada Mineducación. Reconocimiento como universidad:

Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964. Reconocimiento de personería jurídica:

Resolución 28 del 23 de febrero de 1949, Minjusticia. Acreditación institucional de alta calidad, 10 años: Resolución 582 del 9 de enero del 2015, Mineducación.

Copyright: Prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier medio, sin la autorización expresa de los editores.

Impreso en Bogotá D.C., Colombia. *Printed in Colombia*

# Contenido

Prefacio y agradecimientos .....	9
<b>Capítulo 1</b>	
<b>El tiempo y el Otro emergente .....</b>	<b>17</b>
Del tiempo sagrado al secular: el viajero filosófico .....	18
De historia a evolución: la naturalización del tiempo .....	29
Algunos usos del tiempo en el discurso antropológico .....	42
En balance: el discurso antropológico y la negación de la coetaneidad .....	48
<b>Capítulo 2</b>	
<b>Nuestro tiempo, su tiempo, sin tiempo: negación de la coetaneidad .....</b>	<b>63</b>
Eludiendo la coetaneidad: relatividad cultural .....	65
Anticipando la coetaneidad: taxonomía cultural .....	83
<b>Capítulo 3</b>	
<b>El tiempo y la escritura sobre el Otro .....</b>	<b>105</b>
Contradicción: real o aparente .....	106
Temporalización: ¿medio o fin? .....	109
El tiempo y el tiempo verbal: el presente etnográfico .....	116
En mi tiempo: la etnografía y el pasado autobiográfico .....	125
Políticas del tiempo: el lobo temporal vestido de cordero taxonómico .....	137
<b>Capítulo 4</b>	
<b>El Otro y el ojo: el tiempo y la retórica de la visión .....</b>	<b>147</b>
Método y visión .....	148
Espacio y memoria: los <i>topoi</i> del discurso .....	152
La lógica como disposición: conocimiento visible .....	158
<i>Vide et impera</i> : el Otro como objeto .....	163
“El símbolo pertenece al Oriente”: antropología simbólica en la <i>Estética</i> de Hegel .....	170
El Otro como icono: el caso de la “antropología simbólica” ..	180

<b>Capítulo 5</b>	
<b>Conclusiones</b> .....	193
Mirada retrospectiva y síntesis .....	194
Cuestiones para el debate .....	204
Coetaneidad: puntos de partida .....	210
<b>Posdata: el Otro visitado de nuevo</b> .....	221
Una mirada a los comienzos: el “Otro” en antropología .....	222
El camino hacia el Otro en <i>El tiempo y el Otro</i> .....	225
El Otro después de <i>El tiempo y el Otro</i> .....	230
Reflexiones finales: alteridad	
–adentro, afuera, entre y <i>tout court</i> – .....	235
Sobre <i>Le temps et l'autre</i> de Levinas .....	237
Conclusión: otro, otros, alterización	
–conceptos a flote e inflados– .....	239
<b>Referencias</b> .....	241
<b>Índice analítico</b> .....	269
<b>Sobre el autor</b> .....	279

## Lista de figuras

Figura 1.	Tiempo/espacio premoderno: incorporación .....	51
Figura 2.	Tiempo/espacio moderno: distanciamiento .....	51
Figura 3.	El lugar de la antropología en una taxonomía de relaciones .....	141

## Prefacio y agradecimientos

*“Verá, mi amigo”, dijo el Sr. Bounderby, “somos el tipo de personas que conoce el valor del tiempo, y usted es el tipo de persona que no conoce el valor del tiempo”. “No tengo”, replicó el Sr. Childers, después de examinarlo de la cabeza a los pies, “el honor de conocerlo –pero si se refiere a que puede ganar más dinero con su tiempo de lo que yo puedo con el mío debo juzgar por su apariencia que usted está en lo cierto–”.*

Charles Dickens, *Tiempos difíciles*

Cuando se acercan al problema del tiempo ciertos filósofos sienten la necesidad de fortalecerse con un conjuro ritual. Citan a San Agustín (*Confesiones*, libro XI): “¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo a quien pregunta, no lo sé”. De hecho, acabo de unirme a ese coro.

Es difícil hablar sobre el tiempo y podemos dejar que los filósofos reflexionen sobre las razones. No es difícil demostrar que hablamos, con fluidez y profusión, *a través* del tiempo. El tiempo, al igual que el lenguaje o el dinero, es un portador de significado, una forma a través de la cual definimos el contenido de las relaciones entre el Yo y el Otro. Además –como nos recuerda la conversación entre el Sr. Bounderby, el propietario de la fábrica, y el Sr. Childers, el acróbata– el tiempo puede dar forma a relaciones de poder y desigualdad bajo las condiciones de la producción industrial capitalista.

Pensé que esta podría ser la perspectiva para una crítica de la antropología cultural. Ofrezco estos ensayos, entonces, como estudios de la “antropología a través del tiempo”. El lector que espera un libro sobre la antropología *del* tiempo –quizá una etnografía sobre el “cómputo del tiempo entre los primitivos”– se decepcionará. Aparte de referencias ocasionales a estudios antropológicos de las concepciones culturales del tiempo, no encontrará nada que satisfaga su curiosidad sobre el tiempo del Otro. Quiero examinar los usos pasados y actuales del tiempo como formas de construir el objeto de nuestra disciplina. Si es verdad que el tiempo pertenece a la economía política de las relaciones entre individuos, clases y naciones, entonces la construcción del objeto de la antropología a través de conceptos y dispositivos temporales es un acto político; hay una “política del tiempo”.

Usé un enfoque histórico para demostrar el surgimiento, la transformación y la diferenciación de los usos del tiempo. Esto va en contra de un tipo de filosofía crítica que condena el recurso a la historia como un mal uso del tiempo. Según una famosa observación de Karl Popper (1966: 269) “El historicista no reconoce que somos nosotros quienes seleccionamos y ordenamos los hechos de la historia”. Popper y otros teóricos de la ciencia inspirados por él no parecen darse cuenta de que el elemento problemático en esta afirmación no es la constitución de la historia (¿quién duda de que es hecha, no dada?), sino la naturaleza del *nosotros*. Desde el punto de vista de la antropología ese *nosotros*, sujeto de la historia, no puede ser presupuesto ni dejado implícito. Tampoco debemos dejar que la antropología simplemente se utilice como proveedora de un Otro conveniente para el *nosotros* –como lo ejemplifica Popper (1966: 1), en la primera página de *Open Society*, donde “nuestra civilización” se opone a la sociedad “tribal” o “cerrada”–.

La filosofía crítica debe indagar sobre la constitución dialéctica del Otro. Considerar dialécticamente esa relación significa reconocer sus condiciones temporales, históricas y políticas concretas. Existencial y políticamente, la crítica de la antropología comienza con el escándalo de la dominación

y la explotación de una parte de la humanidad por otra. Tratando de dar sentido a lo que sucede –para superar un estado de cosas que desde hace tiempo hemos reconocido como escandaloso– podemos, al final, no estar satisfechos con las explicaciones que atribuye el imperialismo Occidental, en términos abstractos, a la mecánica del poder o la agresión o, en términos morales, a la avaricia y la maldad. La agresión, sospecho, es la percepción que tiene la burguesía alienada de su propio sentido de alienación como una fuerza inevitable, casi natural; la maldad proyecta la misma inevitabilidad dentro de las personas. En ambos casos, los esquemas de explicación se convierten, fácilmente, en ideologías de autojustificación. Estaré buscando –y aquí me siento cerca de los *philosophes* de la Ilustración a quienes criticaré más tarde– un “error”, una idea intelectual equivocada, un defecto de la razón que, incluso si no ofrece *la* explicación, puede liberar nuestro autocuestionamiento del doble vínculo del destino y el mal. Ese error hace que nuestras sociedades mantengan de mala fe su conocimiento antropológico de otras sociedades. Constantemente necesitamos encubrir una contradicción fundamental: por un lado, insistimos dogmáticamente en que la antropología descansa en la investigación etnográfica, que involucra una interacción personal y prolongada con el Otro. Pero luego, a partir del conocimiento obtenido de esa investigación, producimos un discurso que interpreta al Otro en términos de distancia, tanto espacial como temporal. La presencia empírica del Otro se convierte en su ausencia teórica, un truco de magia trabajado con la ayuda de una serie de dispositivos que tiene la intención y la función comunes de mantener al Otro fuera del tiempo de la antropología. Es necesario dar cuenta de las muchas formas como esto se ha hecho, incluso si, al final, es imposible proponer más que pistas y fragmentos de una alternativa. La contemporaneidad radical de la humanidad es un proyecto. La reflexión teórica puede identificar obstáculos; sólo los cambios en la praxis y la política de la investigación y la escritura antropológicas pueden aportar soluciones a los problemas que plantearé.

Estos son los contornos del argumento que quiero seguir. En la naturaleza de esta empresa radica la necesidad de cubrir una

gran masa de material, lo que hace imposible que siempre haga justicia a un autor o un problema. Los lectores que están menos familiarizados con la antropología y su historia quizás quieran leer, primero, el resumen que se encuentra en el capítulo 5.

No quiero dar la impresión de que este proyecto fue concebido, principalmente, por medio de un razonamiento teórico. Más bien, surgió de mis ocupaciones ordinarias como profesor que trabaja, sobre todo, en instituciones involucradas en la reproducción de la sociedad Occidental y como etnógrafo que intenta comprender los procesos culturales en el África urbano-industrial (véase Fabian 1971a, 1979). En el acto de producir conocimiento etnográfico el problema del tiempo surge de manera concreta y práctica y muchos antropólogos han sido conscientes de los aspectos temporales de la etnografía. Pero raramente hemos considerado la naturaleza ideológica de los conceptos temporales que informan nuestras teorías y nuestra retórica. Tampoco hemos prestado mucha atención al tiempo intersubjetivo, que no mide, sino que constituye esas prácticas de comunicación que, habitualmente, llamamos trabajo de campo. Tal vez tenemos que protegernos por esa falta de reflexión a fin de mantener nuestro conocimiento del Otro a raya, por así decirlo. Después de todo, parece que sólo hacemos lo que hacen otras ciencias: mantener el objeto y el sujeto separados.

En todo momento he intentado relacionar mis argumentos con el trabajo existente y proporcionar referencias bibliográficas de otras fuentes. El ensayo de Lepenies (1976) "End of Natural History" está estrechamente relacionado con mis puntos de vista sobre los usos del tiempo en las fases iniciales de la antropología (aunque parecemos diferir sobre lo que provocó el fenómeno de la "temporalización"); Bourdieu (1977) formuló una teoría del tiempo y la práctica cultural en la que encontré mucho en común con mi pensamiento. Reid (1972) ha sido, que yo sepa, uno de los pocos científicos sociales que emplea la noción de "política del tiempo". Mi deuda con el trabajo de Gusdorf, Moravia, Benveniste, Weinrich, Yates, Ong y otros es obvia y, espero, debidamente reconocida. Hice un intento, dentro de las limitaciones de las bibliotecas a mi disposición, para leer sobre el tema del tiempo en general. La literatura que consulté abarcó

desde las primeras monografías sobre el cómputo temporal primitivo (Nilsson 1920) hasta estudios recientes de concepciones del tiempo en otras culturas (Ricoeur 1975); desde trabajos filosóficos (Whitrow 1963) hasta psicológicos (Doob 1971). Miré desde los proyectos interdisciplinarios de la serie “Time and its Mysteries” [“El tiempo y sus misterios”] (1936-1949) hasta el trabajo inspirado por Fraser y la International Society for the Study of Time que él fundó (Fraser 1966; Fraser, Haber y Müller 1972). Los números especiales de revistas dedicados al tiempo han llamado mi atención, desde *History and Theory* (1966) hasta *Cahiers internationaux de sociologie* (1979). Debo mencionar varios tratamientos muy originales del tema, ejemplificados por *The Shape of Time* (1962) de Kubler y por el trabajo de Foucault (1973). La única bibliografía que encontré (Zelkind y Sprug 1974) enumera más de 1100 títulos de investigaciones sobre el tiempo, pero debe ser completada y actualizada.

Como era de esperar, muchas de las preguntas que planteé también ocuparon a otros escritores al mismo tiempo. Conocí esos trabajos después de terminar estos ensayos (en 1978), demasiado tarde para comentarlos en detalle. El más importante de estos escritos es, sin duda, *Orientalism*, de Edward Said (1979). Las similitudes en la intención, el método y, ocasionalmente, en las formulaciones entre su estudio y el mío me confirmaron en mis ideas. Espero que mis argumentos complementen y, en algunos casos, elaboren sus tesis. Muy posiblemente, la influencia de Foucault explica por qué hay tanta convergencia entre nuestros puntos de vista. También puede haber analogías más profundas en nuestras biografías intelectuales, como descubrimos en conversaciones posteriores. Creo que ambos luchamos para restaurar las experiencias pasadas, que fueron enterradas bajo capas de “enculturación” en otras sociedades y lenguajes, en un tipo de presencia que las hace críticamente fructíferas.

Un notable estudio de Ton Lemaire (1976) proporciona antecedentes y muchos detalles para los capítulos 1 y 2. La de Lemaire es una de las mejores evaluaciones críticas recientes de la antropología cultural; desafortunadamente, todavía no está disponible en inglés.

Justin Stagl (1979, 1980) logró, en mi opinión, un gran avance en la historiografía de la antropología con sus estudios sobre los primeros manuales para viajeros y sobre los orígenes de ciertas técnicas socio-científicas, como la encuesta-cuestionario. Sus hallazgos demuestran una conexión que sólo sospeché, a saber, una influencia directa del pensamiento ramista al dar un “método” a nuestro conocimiento del Otro. Gran parte de lo que discuto en los capítulos 3 y 4 adquiere un significado adicional a la luz de los escritos de Stagl.

Stagl recurrió al trabajo fundamental de Ong, al igual que Goody en su libro *The Domesticación of the Savage Mind* (1977), que proporciona valiosas ilustraciones a los temas tratados en el capítulo 4, especialmente con respecto al papel de lo visual en la presentación del conocimiento. La sección sobre la teoría de símbolos de Hegel en ese capítulo es complementada por el ensayo de Kramer (1977: 15-64) “Mythology and Ethocentrism”.

Algunos de mis argumentos en los capítulos 3 y 4 reciben apoyo de un estudio reciente de Arens (1979) sobre canibalismo, uno de los temas más persistentes en antropología, que se ha mostrado que fue, principalmente, una “construcción mental opresiva” derivada de ideas cosmológicas sobre otros tiempos y lugares.

Finalmente, encontré mucha confirmación, aunque de un tipo negativo (con respecto a la posición tomada en este libro), en el trabajo de Durand (1979; véase también Maffesoli 1980). Durand parece surgir como el mayor defensor de un movimiento neohermético en la antropología francesa, cuya estrategia es enfrentar el “imaginario” contra el positivismo prosaico y el evolucionismo pseudocientífico. El efecto es revitalizar el “orientalismo” y restablecer la retórica visualista, cuya historia ha sido estudiada críticamente por Yates y Ong (véase el capítulo 4).

Con pocas excepciones, no me referiré a estas y otras publicaciones recientes en el texto o en las notas. Menciono algunas de ellas ahora porque confirman mi convicción de que estamos en el umbral de algún cambio importante en nuestras concepciones de la historia y el papel actual de

la antropología. Los elementos de una nueva comprensión están siendo formulados aquí y allá; el mío es un intento por mostrar cómo podrían juntarse.

Aunque estoy en deuda con las lecturas, debo mucho a mis conversaciones con trabajadores e intelectuales africanos. Espero que V. Y. Mudimbe, P. Lalèyê, Wamba-dia-Wamba, M. Owusu y muchos otros reconozcan en estos ensayos algunos de los intercambios que tuvimos a lo largo de los años. Una versión del capítulo 1 (que incluye el plan para el libro) fue leída por primera vez en el Departamento de Antropología de la Universidad de Harvard; deseo agradecer a Michael Fisher por darme la oportunidad de formular mis pensamientos. Quizás fue aún más importante para mí otra ocasión, cuando presenté estas ideas en una mesa redonda con el filósofo africano M. Towa en la Universidad Nacional de Zaire, en Kinshasa. Discutí el capítulo 3 con J. Habermas y sus colaboradores en el Instituto Max Planck en Starnberg.

Agradezco a la Universidad Wesleyan un permiso sabático que me dio tiempo para escribir y a los estudiantes de esa universidad y de la Universidad de Bonn por permitirme probar mis pensamientos en cursos sobre la historia del pensamiento antropológico.

Ilona Szombati-Fabian ayudó generosamente con sugerencias y respuestas críticas. Fredric Jameson, Martin Silverman, Bob Scholte y Walter Ong leyeron el manuscrito y me alentaron. Aunque esto puede sorprenderle, creo que el tiempo de colaboración estrecha con Hayden White en el Centro para las Humanidades de la Universidad Wesleyan fue importante para dar forma a este proyecto.

Quiero agradecer a Valborg Proudman y Hanneke Kossen por la ayuda y la asistencia competentes; su mecanografía de las versiones del manuscrito fue sólo una pequeña parte de su trabajo.

Ámsterdam  
Noviembre de 1982



## Capítulo 1

### El tiempo y el Otro emergente

*Aparte del tiempo sólo hay otro medio para generar un cambio importante, la fuerza. Si uno trabaja demasiado despacio, el otro lo hará más rápido.*

Georg Lichtenberg, *Werke in einem Band*

*Por supuesto, la historia y la prehistoria del hombre toman su lugar apropiado en el esquema general del conocimiento. Por supuesto, la doctrina de la evolución de la civilización a lo largo del mundo será asumida por las mentes filosóficas con un interés entusiasta, como un tema de ciencia abstracta. Pero más allá de esto, tal investigación tiene su lado práctico, como una fuente de poder destinada a influir en el curso de las ideas y acciones modernas.*

Edward Tylor, *Religion in Primitive Culture*

**E**l conocimiento es poder. Ese lugar común se aplica tanto a la antropología como a cualquier otro campo del conocimiento. Pero los lugares comunes suelen encubrir verdades no tan comunes. En este primer capítulo quiero establecer algunos de los términos del argumento que desarrollaré en estos ensayos: la pretensión de poder de la antropología se originó en sus raíces. Pertenece a su esencia y no es una cuestión de uso accidental indebido. En ninguna

parte esto es más claramente visible, al menos una vez que lo busquemos, que en los usos del tiempo de la antropología cuando se esfuerza por constituir su propio objeto –el salvaje, el primitivo, el Otro–. Es al diagnosticar el discurso temporal de la antropología que uno redescubre lo obvio, es decir, que no hay un conocimiento del Otro que no sea, también, un acto temporal, histórico, político.

Tal vez esto cubra demasiado terreno; *político* puede significar cualquier cosa, desde la opresión sistemática hasta el reconocimiento anárquico mutuo. Los epígrafes que elegí para este capítulo indican que mi atención se dirigirá, principalmente, a los usos opresivos del tiempo. La alianza de la antropología con las fuerzas de la opresión no es simple ni reciente, como señalan algunos críticos moralizadores, ni es inequívoca. Los breves esbozos de algunos de los contextos históricos en los que se desarrollaron los usos antropológicos del tiempo tienen el propósito principal de contar un relato cuya conclusión es abierta y contradictoria. La antropología puede haber logrado, durante el período cubierto en este libro, establecerse como una disciplina académica; sin embargo, no se detuvo frente a un Otro claramente definido.

## Del tiempo sagrado al secular: el viajero filosófico

En la tradición judeocristiana el tiempo ha sido concebido como el medio de una historia sagrada. El tiempo fue pensado, pero más a menudo celebrado, como una secuencia de eventos específicos que acontece a un pueblo elegido. Mucho se ha dicho sobre el carácter lineal de esa concepción en oposición a las visiones paganas y cíclicas del tiempo como un *éternel retour*.<sup>1</sup> Sin embargo, esas metáforas espaciales del pensamiento

---

1 La declaración moderna más influyente de esta idea fue *Mythe de l'éternel retour*, de Mircea Eliade (1949). Una colección más reciente de ensayos editada por Ricoeur (1975) muestra hasta qué punto la oposición cíclica-lineal continúa dominando la investigación de las concepciones del tiempo. El libro de Campbell (1957) fue similar en perspectiva y de alcance algo más amplio.

temporal tienden a oscurecer algo que tiene un significado más inmediato en un intento por esbozar la ascendencia de los usos antropológicos del tiempo: la fe en un pacto entre la divinidad y un pueblo, la confianza en la divina providencia como se desarrolla en una historia de la salvación centrada en un salvador, tiende a resultar en concepciones sagradas del tiempo. Subrayan la especificidad del tiempo, su realización en una ecología cultural dada –primero el Mediterráneo oriental y después el *circum*-Mediterráneo, con Roma como su centro–.

Los pasos decisivos hacia la modernidad, aquellos que permitieron el surgimiento del discurso antropológico, no deben buscarse en la invención de una concepción lineal, sino en una sucesión de intentos de secularizar el tiempo judeocristiano, generalizándolo y universalizándolo.

Por supuesto, el pensamiento filosófico anterior había alcanzado, en una forma abstracta, diferentes grados de universalización del tiempo. De hecho, el “tiempo universal” probablemente se estableció de manera concreta y política en el Renacimiento como respuesta tanto a la filosofía clásica como a los desafíos cognitivos presentados por la era de los descubrimientos que resultaron de la circunnavegación de la tierra. Sin embargo, hay buenas razones para buscar desarrollos decisivos no en los momentos de ruptura intelectual logrados por Copérnico y Galileo, Newton y Locke, sino en el siglo que elaboró los dispositivos discursivos que ahora reconocemos como los fundamentos de la antropología moderna –la era de la Ilustración–.<sup>2</sup>

Si seguimos a G. Gusdorf podemos ubicar el punto de partida de estos desarrollos, una especie de barrera que tuvo que ser rota, en uno de los últimos intentos durante el siglo XVII por escribir una historia universal desde el punto de

---

2 El argumento de que la filosofía y las ciencias sociales soslayaron la revolución copernicana o, en cualquier caso, de que no lograron producir *su* revolución copernicana fue hecho por G. Gusdorf (1968: 1781, 1778): “Ainsi la Renaissance est vraiment, pour les sciences humaines, une occasion manquée”.

vista cristiano, el libro *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (publicado por primera vez en 1681).<sup>3</sup> Tal vez sea demasiado simplista situar a Bossuet al otro lado de una línea divisoria premoderna/moderna porque de muchas maneras anticipó el género de la “historia filosófica” de la Ilustración. Su oposición a la modernidad no está tanto en el detalle de sus prescripciones metodológicas como en la posición que integra sus puntos de vista: la fe en la especificidad evangélica de toda la historia como historia de la salvación. Una breve lectura de la introducción a *Discours*, titulada “El plan general de este trabajo”, iluminará la importancia del tratado de Bossuet.

El objetivo declarado de Bossuet fue aliviar la confusión causada por la multitud de hechos históricos. Esto se debía lograr enseñando al lector a “distinguir diferentes tiempos (*temps*)” con la ayuda de la “historia universal”, un dispositivo que “es para las historias de cada país y de cada pueblo lo que es un mapa general para los mapas particulares” (Bossuet 1845: 1, 2). En esta analogía lo universal se alinea con lo general, lo que señala una cierta ambigüedad (que, por cierto, aún está presente en la búsqueda antropológica de universales). “Universales” parece tener dos connotaciones. Una es la de totalidad; en este sentido, universal designa al mundo entero en todo momento. La otra es de generalidad: lo que es aplicable a un gran número de instancias.<sup>4</sup> El punto importante, corroborado por el cuerpo de *Discours*, es que Bossuet no tematizó la primera connotación.

---

3 Para la discusión de Gusdorf sobre Bossuet véase (1973: 379). También véanse el ensayo de Koselleck (1973: 211-222) “History, Stories, and Formal Structures of Time”, en el que señala los orígenes agustinianos del “orden de los tiempos” de Bossuet, y un estudio de Klempt (1960).

4 Estas son connotaciones, no definiciones estrictas de *universal*. Indican dos grandes tendencias o intenciones detrás de la búsqueda antropológica de universales de la cultura. Una sigue una tradición racionalista y, a menudo, recurre a la lingüística. La otra tiene una orientación empirista y busca pruebas estadísticas para la ocurrencia universal de ciertos rasgos, instituciones o costumbres. El ejemplo más obvio de la primera es el trabajo de Lévi-Strauss (especialmente su escritura sobre las estructuras elementales del parentesco y sobre el totemismo). Para una exposición del problema desde el punto de vista de la lingüística antropológica véanse los capítulos sobre “universales sincrónicos” y “generalización diacrónica” en

Su relato no cubre el mundo, nunca abandona el circum-Mediterráneo. Escribiendo dentro del horizonte de la historia de la religión cristiana, no vio su perspectiva ni miró más allá de su horizonte. La primera era evidente por sí sola como un artículo de fe; el segundo estaba limitado por su posición política en la corte francesa de Luis XIV, cuya sucesión al Imperio Romano Cristiano daba por sentada. La perspectiva y el horizonte de *Discours* están unidos por la intención totalizante de validar (aunque no de manera acrítica) las realidades políticas de su época mediante una historia que es universal porque expresa los signos omnipresentes de la divina providencia.

En cambio, Bossuet era bastante consciente de los problemas implícitos en la segunda connotación de “universal”. ¿Cómo puede uno presentar la historia en términos de principios generalmente válidos? Argumentaba que un proyecto de ese tipo descansaba en la capacidad de discernir en la “secuencia de las cosas” (*suite des choses*) el “orden de los tiempos”. Metodológicamente, esto requiere una “abreviación” de secuencias de tal manera que el orden pueda percibirse “como de un vistazo” (*comme d’un coup d’oeil*, Bossuet 1845: 2). Detrás de esta observación hay una larga historia del “arte de la memoria” y delante de ella se encuentra una historia de la reducción visual de la secuencia temporal –su comprensión “sincrónica”–.<sup>5</sup>

Un dispositivo metodológico que abre la visión sobre el tiempo es la época, no concebida en su comprensión más común de un período o intervalo de tiempo, sino en un sentido transitivo derivado de su raíz griega. Una época es un punto en el que uno detiene el viaje en el tiempo para considerar “como desde un lugar de descanso, todo lo que sucedió antes o después, de modo que uno puede evitar anacronismos, es decir, un tipo de error que resulta en la confusión de los tiempos”. Al

---

Greenberg (1968: 175). Un importante representante de la búsqueda “generalizadora” de universales ha sido G. P. Murdock (1949).

5 En el capítulo 4 discutiré la continua influencia de ambas tradiciones. Sobre los dispositivos retóricos usados por Bossuet, véase la introducción de O. Ranum (1976: xxi-xxviii) a una reciente edición en inglés de *Discours*.

exponer la historia universal se procede tratando un “pequeño número de épocas” en la historia secular y religiosa, cuyo resultado será –y aquí la metodología de Bossuet se reúne con su fe– hacer visible la “duración perpetua de la religión y [...] las causas de los grandes cambios en los imperios” (Bossuet 1845: 3, 4). Por lo tanto, los límites externos y espaciales de la historia y su continuidad interna son de la religión. Allí donde la mera secuencia pueda causar confusión, la distinción de los tiempos a la luz de la divina providencia crea orden. Demuestra el trabajo omnipresente de la salvación.

O. Ranum, el editor de una reciente versión en inglés, nos recuerda que Bossuet usó el término *discurso* en el título de su trabajo de manera deliberada. Quería romper con las convenciones que permitieron la producción de historias seculares y religiosas muy estilizadas durante el siglo XVII (*cf.*: Ranum 1976: xviii). Bossuet afirmó su libertad para abreviar, condensar y enfatizar sin estar obligado por el canon establecido entonces sobre los hechos históricos, que cada historiador debía reportar. En esto anticipó la “historia filosófica” que Voltaire opuso a la crónica sin sentido y a partir de la cual crecerían los primeros proyectos de la antropología moderna. Menos obvio, pero aún importante, es el modelo establecido por Bossuet para lo que se podría llamar historia de sermón, otra posible connotación de *discurso*. Bossuet escribió su obra para la iluminación y la educación del Delfín (y su padre, el Rey Sol). Fue concebida como una refutación de los ataques contra la comprensión literal de la Biblia y como defensa de un catolicismo anglicano reformado, centrado en Francia. En resumen, su “distinción de los tiempos” está incrustada en preocupaciones políticas y morales concretas. Bossuet se expresó a través de dispositivos discursivos que eran retóricos en el sentido clásico: mover y convencer al lector. Su intención política y su forma retórica influirían la escritura de los *philosophes* y se volverían parte del legado de la antropología como, en las palabras de Tylor, una “ciencia del reformador”.

Me propuse mostrar en los *Discours* de Bossuet un ejemplo para un tratado premoderno sobre la historia universal; ahora parece que terminé con más similitudes que diferencias si comparo

su método y sus dispositivos con los de las historias filosóficas de la Ilustración. En este asunto me enfrento a un problema bien conocido en la interpretación del pensamiento del siglo XVIII. En general los *philosophes*, a quienes reconocemos en muchos aspectos como nuestros antepasados inmediatos, sólo lograron una suerte de modernidad negativa. En palabras de Carl Becker (1963: 30): “Sus negaciones, más que sus afirmaciones, nos permiten tratarlos como espíritus afines”. O, como señaló Gusdorf, estos pensadores reemplazaron el mito cristiano de Bossuet con el “mito-historia de la razón” que, en general, siguió utilizando las convenciones y los dispositivos de periodos anteriores. Si uno quiere mostrar cómo se secularizó el tiempo en el siglo XVIII y en adelante debe concentrarse en la transformación del *mensaje* de la “historia universal” más que en los elementos de su código. Estos últimos muestran una notable continuidad con los períodos precedentes, incluso hasta los cánones greco-romanos de las artes de la memoria y la retórica. La transformación del mensaje tuvo que operarse sobre lo que identifiqué como la especificidad de la “universalidad” cristiana. El cambio también tuvo que ocurrir a nivel de la intención política o “juicio”. Fue en ese nivel que los *philosophes* tuvieron que superar a Bossuet, quien “nunca fue reacio a juzgar todo el pasado a la luz del evento más importante de todos los tiempos: el breve pasaje del hombre-dios Jesús a través de una vida en la tierra” (Ranum 1976: xxvi).

De hecho, entre las muchas expresiones de cambio que uno podría citar está la transformación del paso significativo de un hombre por la tierra en el *topos del viaje*. En la tradición cristiana los pasos por la Tierra del salvador y de los santos habían sido percibidos como acontecimientos constitutivos de una historia sagrada. Sin duda, esto había ocasionado muchos viajes a tierras extranjeras en forma de peregrinaciones, cruzadas y misiones. Pero para la burguesía establecida del siglo XVIII el viaje se convirtió (por lo menos potencialmente) en la fuente de conocimiento secular y “filosófico” de todo hombre. Los viajes religiosos se habían hecho *a* los centros de la religión o *a* las almas que debían ser salvadas; ahora, el viaje secular se hizo *desde* los centros de aprendizaje y poder a

lugares donde el hombre sólo se encontraría a sí mismo. Como S. Moravia (1973: 125-132) mostró en sus brillantes estudios, la idea y la práctica del *viaje como ciencia*, preparadas en la enciclopedia de Diderot, se establecieron de manera definitiva hacia finales del siglo XVIII, especialmente entre los pensadores conocidos como “ideólogos” (Moravia 1976). Dos nombres, los de J. M. Degérando y C. F. Volney, son de especial interés en esta conexión entre el viaje y la secularización del tiempo.

Fue Degérando quien expresó el *ethos* temporalizador de una antropología emergente en esta fórmula concisa y programática: “El viajero filosófico, navegando hasta los confines de la tierra, de hecho, está viajando en el tiempo; está explorando el pasado; cada paso que da es el paso de una era” (Degérando 1969: 63). En esta afirmación el atributo *filosófico* hace eco del entusiasmo militante del siglo anterior por una ciencia del hombre que fuera concebida por el hombre y para el hombre, en la que las búsquedas religiosas y metafísicas del origen y el destino de la humanidad darían lugar a una visión radicalmente inmanente de la humanidad, familiar a todo el mundo y en todo momento. Ahora el hombre fue, en palabras de Moravia (1967: 942), “colocado, sin residuo, dentro de un horizonte mundial que es el suyo [...] viajar significa, en este marco, no sólo saciar la sed de conocimiento; también significa la vocación más íntima del hombre”. Es en este sentido de vehículo para la autorrealización del hombre que el *topos* de viaje señala el logro de la secularización del tiempo. Un nuevo discurso se construyó con base en una enorme literatura de viajes, colecciones y síntesis de relatos de viajes.<sup>6</sup>

La preocupación manifiesta en esta literatura, en sus formas populares, así como en sus usos científicos, fue con la descripción de los movimientos y las relaciones en el *espacio* (“geografía”),

---

6 En los dos primeros capítulos del trabajo de Michèle Duchet (1971: 25-136) sobre antropología e historia durante la Ilustración se pueden encontrar visiones de conjunto concisas e informativas sobre la apertura del “espacio humano” y el procesamiento de esa información en una vasta literatura durante el siglo XVIII. También véase la disertación de Broc (1972).

basada, principalmente, en la observación visual de *lugares* extranjeros. Sin embargo, esto no contradice la afirmación de que su preocupación subyacente era la elaboración una concepción secular del tiempo. Precisamente porque el tiempo secular era su presuposición, lógicamente hablando, o su significado, en el lenguaje semiótico, el nuevo discurso no tenía necesidad de tematizar el tiempo, con excepciones que mencionaré más adelante. (La historia filosófica, como es bien sabido, era extrañamente ahistórica). Esa distinción entre intención y expresión es un importante principio de interpretación que elaboraré en el capítulo 3 de forma más completa. También invita a considerar el caso inverso: un discurso en el que el tiempo es tematizado puede tener que ver con un referente atemporal.<sup>7</sup> Como veremos, el evolucionismo del siglo XIX es un ejemplo de ello. En cualquier caso, “el viaje filosófico”, es decir, la concepción del viaje como ciencia, podría dejar el problema del tiempo teóricamente implícito porque el viaje, como lo atestigua la declaración de Degérando, se instituye como una práctica de temporalización.

Por qué esto debería ser así se explica por la subsunción del viaje bajo el paradigma reinante de la historia natural. Moravia (1967: 963) ha demostrado que el proyecto de viajes científicos se concibió conscientemente para reemplazar un antiguo género enormemente popular de relatos de viaje, principalmente sentimentales y estetizantes. El nuevo viajero “crítico a los *philosophes*: la realidad de la experiencia vivida y de las cosas vistas ahora se oponía a una realidad distorsionada por ideas preconcebidas”. Uno también comienza a rechazar la vinculación, no cuestionada por los viajeros anteriores, entre los viajes en regiones extranjeras y la conquista militar.

---

7 Lepenies (1976) no parece tener en cuenta esta posibilidad en su importante ensayo sobre la temporalización en el siglo XVIII. En su versión del relato el avance en la dimensión del tiempo respondió a la “presión empírica” (*Erfabrungsdruck*); la masa de datos disponibles ya no podía estar contenida en esquemas espaciales, acrónicos. No me parece muy convincente, sobre todo en el caso de la antropología, donde es evidente que los dispositivos temporales han estado ideológicamente mediados y nunca han sido respuestas directas a la realidad experimentada.

Según La Pérouse (en Moravia 1967: 964), una de las figuras más famosas de este relato, “los navegantes modernos sólo tienen un objetivo cuando describen las costumbres de nuevos pueblos: completar la historia del hombre”.

Hay una ambigüedad significativa en el verbo *completar*. Como fue utilizado por La Pérouse significa creer en la realización del destino humano: el viaje es la autorrealización del hombre. También tiene un significado más literal y metodológico que puede traducirse como *llenar* (como en “completar un cuestionario”). En la episteme<sup>8</sup> de la historia natural el ejercicio del conocimiento se proyectó como el llenado de espacios o ranuras en una mesa o la ubicación de puntos en un sistema de coordenadas en el que se podría ubicar todo el conocimiento posible. Por lo tanto, no es sorprendente que con el surgimiento de un *ethos* de viaje científico también veamos la emergencia de un género de preparación científica para el viaje bastante diferente de las *instrucciones* que los potentados europeos solían dar a los primeros navegantes y conquistadores. Conocemos su descendiente moderno, las *Notes and Queries on anthropology* que acompañaron al campo a generaciones de antropólogos.<sup>9</sup> Sólo recientemente hemos redescubierto y llegado a apreciar a predecesores como *The Observation of Savage Peoples*, de Degérando, emitido a partir de las actividades efímeras de la Société des Observateurs de l’Homme. Es muy revelador encontrar que un modelo del género fue concebido por ese historiador natural por excelencia, Linneo (Institutio Perigrinatoris, Uppsala, 1759).<sup>10</sup> Esto confirma,

---

8 El término *episteme* fue introducido por M. Foucault. Mucho de lo que diré sobre el tiempo “espacializado” ha sido inspirado por la lectura de su libro *The Order of Things* (1973, originalmente publicado como *Les mots et les choses*, 1966).

9 Publicado por primera vez en 1874 por la Asociación Británica para el Avance de la Ciencia. El proyecto se remonta al trabajo de un comité de tres médicos (!), iniciado en 1839 (Voget 1975: 105).

10 Sobre la *Société* véanse Stocking (1968, cap. 2), Moravia (1973: 88), Copans y Jamin (1978). Sobre Degérando (también escrito Gérando) véase la introducción del traductor Moore a la edición inglesa (1969). Sobre el Institutio véase Moravia (1967: 958). Lepenies (1976: 55) también menciona este trabajo y lo relaciona con tratados posteriores

si se necesita confirmación, sin ninguna duda las raíces de la nueva ciencia del viaje en proyectos histórico-naturales de observación, recopilación y clasificación, y descripción.

Los nuevos viajeros no apoyaron sin pensar el empirismo y la descripción pura y positiva. Volney, uno de los representantes más eminentes del género, también fue quien abogó por una postura crítica basada (y en esto está más cerca de la revuelta romántica contra la Ilustración) en consideraciones explícitamente históricas, es decir, temporales. Durante sus viajes a Egipto y Siria tuvo que enfrentar, constantemente, los monumentos dilapidados de un pasado glorioso. Contrastar el pasado y el presente se convirtió en una preocupación intelectual, así como en un recurso literario que impregna sus escritos (*cfr.* Moravia 1967: 1008). Lo elevó a una visión poético-filosófica en *Les ruines ou méditation sur les révolutions des empires*. Mejor que cualquier comentario, la página de apertura de *Ruines* ilustrará la intensidad de las experiencias contradictorias del pasado y el presente y la naturaleza política de la preocupación de Volney con el tiempo:

En el undécimo año del reinado de *Abdul-ul-Hamid*, hijo de *Abmed*, emperador de los *turcos*, en un momento en que los rusos victoriosos tomaron Crimea y plantaron sus estandartes en la costa que conduce a Constantinopla, yo viajaba en el imperio de los *otomanos* y atravesé las provincias que alguna vez fueron los reinos de *Egipto* y *Siria*.

Llevando conmigo mi atención a todo lo que concierne al bienestar del hombre en la sociedad, entré en las ciudades y estudié las costumbres de sus habitantes; me aventuré en los palacios y observé la conducta de aquellos que gobiernan; me perdí en el campo y examiné las condiciones

---

de Blumenbach, Lamarck y Cuvier. Como muestra el trabajo reciente de Stagl (1980), sin embargo, Linneo no fue de ninguna manera un “antepasado”. Escribió en una tradición establecida cuyas raíces deben buscarse en los tratados educativos humanistas y en el “método” ramista. Sobre el ramismo véase el capítulo 4.

de quienes trabajan la tierra. Al ver en todas partes nada más que pillaje y devastación, nada más que tiranía y miseria, mi corazón se llenó de tristeza e indignación. Todos los días encontré en mi camino campos abandonados, pueblos desiertos y ciudades en ruinas; a menudo me encontré con monumentos antiguos y templos reducidos a escombros; palacios y fortalezas, columnas, acueductos, tumbas. Este espectáculo llevó mi espíritu a meditar sobre tiempos pasados y causó en mi corazón pensamientos graves y profundos (Volney 1830: 21).

Cuando más tarde extrae las “lecciones de tiempos pasados para los tiempos presentes” (de ahí el título del capítulo 12) encuentra consuelo en un pensamiento que resuena con el optimismo de los *philosophes*:

Es la locura de un hombre lo que lo hace perderse a sí mismo; depende de la sabiduría del hombre salvarlo. Los pueblos son ignorantes, que se instruyan a sí mismos; sus gobernantes están pervertidos, déjelos que se corrijan y mejoren ellos mismos. Porque ese es el dictado de la *naturaleza: como los males de la sociedad provienen de la codicia y la ignorancia, la humanidad no dejará de ser atormentada hasta que se vuelva iluminada y sabia*, hasta que practique el arte de la *justicia*, basado en el *conocimiento* de sus relaciones y de las leyes de su organización (Volney 1830: 90).

La diferencia entre esta nueva fe en la razón y la antigua fe de Bossuet en la salvación no se puede expresar de manera más clara. Bossuet predicó la comprensión de un pasado que contenía una historia de salvación y divina providencia. Volney también predicó, pero sin referencia a la historia del hombre. Para él el conocimiento del pasado era una especie de punto de Arquímedes desde el cual cambiar un presente sin esperanza. Ciertamente hay un elemento de pesimismo romántico y nostalgia en sus ensueños sobre el pasado glorioso de Oriente. Al mismo tiempo, si tenemos en cuenta el contexto

y los mensajes de *Ruines* en su totalidad encontramos, por debajo de la imagen de un sueño que el escritor transmite a los lectores, la afirmación pragmática de que es *su* conocimiento del pasado el que cuenta, el conocimiento de un viajero francés educado. Es un conocimiento superior porque no es compartido por los orientales atrapados en el presente de sus ciudades, desiertas y ruinosas, superpobladas y pútridas. Bossuet había evocado el mismo *topos* al final de su *Discours*, aunque con una conclusión diferente: “Egipto, alguna vez tan sabio, tropieza borracho, mareado, porque el Señor ha esparcido vértigo en sus designios; ya no sabe qué está haciendo, está perdido. Pero la gente no debería engañarse: cuando a Él le agrada, Dios enderezará a aquellos que se equivocan” (Bossuet 1845: 427).

Prefigurada en la tradición cristiana, pero crucialmente transformada en la Era de la Ilustración, la idea de un conocimiento del tiempo que sea un conocimiento superior se ha convertido en parte integral del equipo intelectual de la antropología. Lo reconocemos en una perspectiva que ha sido característica de nuestra disciplina durante la mayor parte de sus períodos activos: la autenticidad postulada de un pasado (salvaje, tribal, campesino) sirve para denunciar un presente inauténtico (los desarraigados, évolués, aculturados). La “antropología urbana”, en la medida en que expone imágenes contrarias a la integridad prístina de la vida primitiva, fue, en un sentido obvio, producto de una etapa avanzada de colonización en el extranjero y de decadencia urbana en casa. En un nivel más profundo, como nos recuerda el ejemplo de Volney, fue el punto de partida de nuestra disciplina porque expresó la conciencia y las preocupaciones de sus fundadores burgueses urbanos.

## **De historia a evolución: la naturalización del tiempo**

Gracias a estudios como los de Burrow (1966), Stocking (1968) y Peel (1971) ha mejorado mucho nuestra comprensión del evolucionismo, el paradigma bajo el cual, al menos en Inglaterra, la antropología ganó su estatus como disciplina académica. Sin embargo, sigue habiendo mucha confusión,

parte de ella revivida y perpetuada en diversas formas de la antropología neoevolucionista cuya conciencia histórica no parece ir más allá de Leslie White.<sup>11</sup> La incapacidad de distinguir entre los puntos de vista de Darwin y Spencer sobre la evolución es responsable de una gran cantidad de rastreos equívocos de ida y vuelta entre aplicaciones biológicas y socioculturales. Por otro lado, una mezcla de los dos no puede simplemente descartarse como un error. Proviene de una tradición de equivocación fomentada por el propio Spencer (Peel 1971, cap. 6) y, quizás, por Darwin en sus etapas finales. Una forma de atrapar este tema resbaladizo es examinarlo a la luz de una crítica de los usos antropológicos del tiempo.

Si mis conclusiones en la sección anterior son correctas el punto de partida para cualquier intento de comprender la temporalización evolutiva será la alcanzada secularización del tiempo que dio como resultado una concepción que contiene dos elementos de especial importancia para posteriores desarrollos en el siglo XIX: (a) el tiempo es inmanente y, por tanto, coextensivo con el mundo (o la naturaleza, o el universo, dependiendo del argumento); y (b) las relaciones entre las partes del mundo (en el sentido más amplio de entidades tanto naturales como socioculturales) pueden entenderse como relaciones temporales. La dispersión en el espacio refleja directamente, lo que no quiere decir simplemente o de manera obvia, una secuencia en el tiempo. Dado el contexto sociopolítico de estas verdades axiomáticas en el Occidente industrializado y colonizador parece casi inevitable que los teóricos sociales comenzaran a

---

11 *The Evolution of Culture*, de Leslie White (1959), ha sido aclamada como “el equivalente moderno de *Ancient Society* de Morgan” por Marvin Harris quien, en la misma oración, muestra lo poco que le importa que el contexto histórico de Morgan fuera bastante diferente del de White. Se nos dice que la “única diferencia” entre las dos obras es “la actualización de parte de la etnografía y la mayor consistencia del hilo materialista cultural” (Harris 1968: 643). Esto es típico de la historiografía de Harris. Su historia de la antropología es confesional, agresiva y, a menudo, entretenida, pero no crítica. *Evolution and Culture*, de Sahlins y Service (1960), y *Theory of Culture Change*, de Julian Steward (1955), han estado entre las declaraciones más influyentes del neoevolucionismo en la antropología.

buscar marcos científicos donde colocar las ideas de progreso, mejoramiento y desarrollo que heredaron de los *philosophes*. Esta es la manera frecuente de contar este relato sencillo. En realidad, la historia del evolucionismo temprano está repleta de acertijos, paradojas y razonamientos intrascendentes.

Las teorías de la evolución social e ideas *vagas* de la evolución biológica ya existían antes de que Darwin propusiera sus teorías específicas sobre el origen de las especies. Cuando su teoría ganó aceptación popular ella, o partes de ella, fue incorporada en los puntos de vista de la evolución social incluso por aquellos que, como Spencer, habían formado sus convicciones básicas independientemente de Darwin. Lo que hicieron fue reorientar desde la teoría de la evolución biológica de Darwin aquellas doctrinas que, para empezar, eran sociales (malthusianismo, utilitarismo). Paradójicamente, la utilización de Darwin fue posible sólo con la condición de que una visión revolucionaria que había sido absolutamente crucial para sus puntos de vista, esto es, una nueva concepción del tiempo, fuera alterada y debilitada, si no eliminada. Sólo entonces podría aplicarse a varios proyectos pseudocientíficos que, supuestamente, demostraban el funcionamiento de las leyes evolutivas en la historia de la humanidad.

Numerosos esquemas de desarrollo y protoevolutivos habían sido probados antes; y estaba Vico, una figura inquietante cuando se trata de las periodizaciones de la modernidad.<sup>12</sup> Pero el paso cualitativo de la época medieval a la época moderna no se hubiera podido hacer sin una ruptura basada, esencialmente, en un cambio *cuantitativo*. Este fue el final de la cronología bíblica del obispo Ussher, preparado por escépticos anteriores pero sólo completamente establecido cuando Charles Lyell publicó sus *Principles of Geology* (1830).<sup>13</sup>

---

12 Varias publicaciones dan fe de un renovado interés en Vico; véanse, por ejemplo, las colecciones de ensayos reunidas en dos números de la revista *Social Research* (Tagliacozzo 1976).

13 Tal vez haya una tendencia, fomentada por Darwin, a dar demasiado crédito a Lyell. La “crisis de la cronología” se remonta al siglo XVI y el valor de pensar en millones de años fue demostrado por Kant

Su importancia fue indicada por Darwin (1861: 111) en el pasaje “On the Lapse of Time” en *The Origin of Species*:

Quien pueda leer el gran trabajo de Sir Charles Lyell en los *Principios de geología*, que el historiador futuro reconocerá como causa de una revolución en las ciencias naturales, y sin embargo no admita cuán incomprensiblemente vastos han sido los períodos de tiempo pasados, puede cerrar de inmediato este volumen.

Lyell estaba preocupado con el “uniformismo”, una teoría que explicaría la forma actual del mundo sin recurrir a una creación única y simultánea o a actos repetidos de intervención divina (“catástrofes”). Tal como lo resumió, postuló que “todos los cambios anteriores de la creación orgánica y física se pueden referir a una sucesión ininterrumpida de eventos físicos, gobernada por leyes que ahora están en funcionamiento” (en Peel 1971: 293).

*Esa* fue la base de los intentos por formular teorías específicas de la evolución en el siglo XIX. El tiempo geológico les dio una verosimilitud y un alcance que sus predecesores del siglo XVIII no podían haber tenido. Además, si bien es cierto que la nueva concepción proporcionó, ante todo, una gran expansión cuantitativa del tiempo, su significado real era de naturaleza cualitativa. El problema con los cálculos basados en la Biblia no era sólo que no contenían suficiente tiempo para la historia natural. Ese tipo de problema podía haber sido tratado (y es tratado, me imagino, por los fundamentalistas actuales) rehaciendo los cálculos y extendiendo la cronología. La verdadera razón por la cual la cronología bíblica tuvo que ser abandonada fue que no contenía el *tipo correcto de tiempo*.

---

y Buffon, entre otros, en el siglo XVIII (véase Lepenies 1976: 9-15, 42). Sin embargo, sigue siendo importante que el pensamiento evolucionista debiera su liberación temporal a la geología, una ciencia que, quizás más que cualquier otra, exceptuando la astronomía, interpreta el tiempo a partir de la relación espacial y la distribución. Sobre los predecesores de Lyell véase Eiseley (1961).

Al ser calculado como el tiempo después de la creación tal como fue revelado en las Escrituras, este fue el tiempo de salvación de Bossuet. Se trataba del tiempo transmitiendo eventos significativos, míticos e históricos y, en ese sentido, era tanto crónica como cronología. Como secuencia de eventos era lineal en lugar de tabular, es decir, no permitía que el tiempo fuera una variable independiente de los eventos que marcaba. Por lo tanto, no podía formar parte de un sistema cartesiano de coordenadas espacio-temporales que permitiera al científico ubicar una gran cantidad de datos *sin interés* a lo largo del tiempo neutral, a menos que primero fuera naturalizado, es decir, separado de eventos significativos para la humanidad.<sup>14</sup>

Volvamos por un momento a Darwin para aclarar dos cuestiones más. Una es su percepción aguda de que el tiempo, una vez naturalizado, podía y no debía ser rehistorizado (que fue, precisamente, lo que los evolucionistas sociales intentarían hacer). No podría haber sido más claro que en el siguiente pasaje en el que rechaza las tendencias a leer algún tipo de necesidad o significado interno en la dimensión temporal de la evolución:

El simple lapso de tiempo en sí mismo no hace nada a favor o en contra de la selección natural. Expongo esto porque se ha afirmado, erróneamente, que asumo que el elemento del tiempo desempeña un papel importantísimo en la selección natural, como si todas las especies experimentaran, necesariamente, una lenta modificación por alguna ley innata (Darwin 1861: 110).

---

14 Peel usó *naturalización* en un sentido similar. Aunque no desarrolló este asunto con mayor detalle, vale la pena citar su afirmación: “En un sentido obvio, la evolución social es fácilmente el estilo de sociología más orientado hacia el tiempo y muchos escritores, Collingwood y Toulmin entre ellos, han visto el predominio de los modos evolutivos del pensamiento como un signo de la conquista de la ciencia por la historia. Hasta cierto punto esto es así, indudablemente; pero no debe cegarnos ante un sesgo profundamente antihistórico en la evolución social. Porque en cierto sentido la evolución no fue tanto una victoria del estilo histórico de explicación como una desnaturalización, o más bien naturalización, del estudio apropiado de la sociedad y la historia” (Peel 1971: 158).

En segundo lugar, Darwin tuvo más que un primer indicio del estado epistemológico de las cronologías científicas como una especie de lenguaje o código (una idea que veremos más adelante en la versión de Lévi-Strauss):

Por mi parte, siguiendo la metáfora de Lyell, miro el registro geológico natural como una historia del mundo imperfectamente conservada y escrita en un dialecto cambiante; de esta historia sólo poseemos el último, que sólo se refiere a dos o tres países. De este volumen sólo aquí y allá se ha conservado un breve capítulo; y de cada página, sólo aquí y allá algunas líneas. Cada palabra del lenguaje que cambia lentamente, en el que se escribe la historia, siendo más o menos diferente en los capítulos sucesivos, puede representar las formas de vida abruptamente cambiadas en apariencia, sepultadas en nuestras formaciones consecutivas, pero ampliamente separadas (Darwin 1861: 336).

A diferencia del viejo tiempo sagrado o, incluso, de su forma secularizada en el “mito-historia de la razón” el nuevo tiempo naturalizado ya no era el vehículo de una historia continua y significativa; era una forma de ordenar un registro geológico y paleontológico esencialmente discontinuo y fragmentario. Los evolucionistas sociales, como mencioné, tuvieron que debilitar la nueva visión en los tres temas en los que difería de las concepciones anteriores. No podían usar su vastedad porque la historia de la humanidad, registrada o reconstruida, ocupaba un lapso insignificante en la escala de la evolución natural (y no estoy seguro de si esto ha cambiado ahora que contamos el tiempo humano en millones en lugar de miles de años). Los evolucionistas sociales tampoco podían aceptar la absoluta falta de significado de la mera duración física. Creían demasiado en la convicción de que el tiempo “logró” o provocó cosas en el curso de la evolución. Por último, no tenían aplicación para una cronología metodológica puramente abstracta; la suya era una preocupación por las etapas que conducen a la civilización, cada una de ellas tan significativa como una frase que conduce hacia la conclusión de una historia.

Puesto que los evolucionistas sociales no tenían ninguna aplicación para las implicaciones positivas del tiempo naturalizado lo aceptaron, al final, como una mera presuposición de la historia natural. De hecho, algunos tomaron las consecuencias y descartaron por completo el tiempo de sus especulaciones sobre la evolución social humana. Por ejemplo, Morgan (1877: 13) declaró: “No afecta el resultado principal que diferentes tribus y naciones en el mismo continente, e incluso de la misma familia lingüística se encuentren en diferentes condiciones al mismo tiempo; la *condición* de cada una es el hecho material; el *tiempo* es inmaterial”. De la “condición” atemporal de Morgan al *topos* posterior de las “configuraciones” culturales no hubo más que un pequeño paso lógico. Al postular la irreductibilidad radical de la historia “superorgánica” los antievolucionistas militantes, como A. Kroeber en sus “Eighteen Professions”, se convirtieron en ejecutores del legado del tiempo naturalizado.<sup>15</sup>

Después de todas estas observaciones sobre lo que los antropólogos evolucionistas *no hicieron* con el tiempo ahora puedo decir lo que sí hicieron: lo *espacializaron*. Puedo ilustrarlo volviendo a Spencer. Peel observó que Spencer no visualizó la evolución como una *cadena* de seres, sino como un árbol:

Que esta imagen es válida tanto para las sociedades como para los organismos, y entre ellos y para las agrupaciones sociales dentro de ellos, es claro desde el primer hasta el último volumen final de *Sociology*, donde dice que “el progreso social no es lineal sino divergente y redivergente” y habla de especies y géneros de sociedades (Peel 1971: 157).

Lo que esto describe (un punto no desarrollado por Peel, quien, en este contexto, quedó empantanado en el tema espurio del

---

15 Kroeber atacó a quienes invocaron la causalidad biológica o mecánica para explicar la “historia” (su término para la antropología cultural). Pero cuando señaló que “La historia trata con condiciones *sine qua non*, no con causas” (Kroeber 1915: 287) parecía estar de acuerdo con Morgan.

enfrentamiento entre evolución unilineal y multilineal) es un enfoque taxonómico de la realidad sociocultural. El árbol siempre ha sido una de las formas más simples de construir esquemas clasificatorios basados en la subsunción y la jerarquía. Esto me lleva de regreso a Linneo y a la historia natural del siglo XVIII. En otras palabras, los evolucionistas socioculturales lograron una gran hazaña de conservadurismo científico al salvar un paradigma más antiguo de lo que Foucault (1973: 132) llamó “la violencia del tiempo que irrumpe”. Detallaré las implicaciones de este asunto en los capítulos que siguen. Por ahora es necesario retener que el discurso temporal de la antropología, tal como se formó decisivamente bajo el paradigma del evolucionismo, descansaba en una concepción del tiempo no sólo secularizada y naturalizada, sino también espacializada por completo. Desde entonces, argumentaré, los esfuerzos de la antropología por construir relaciones con su Otro mediante dispositivos temporales implicaron la afirmación de la diferencia como *distancia*.

Los ingredientes de la naturalización evolucionista del tiempo fueron el fisicalismo de Newton y el uniformismo de Lyell (y, en menor medida, de Darwin). En la historiografía de la antropología generalmente las cosas se quedan así. Tylor o Morgan son, para muchos antropólogos, los fundadores incontestados de su disciplina y aunque la mayoría de sus “construcciones artificiales” puede ser ahora ser rechazada la naturalización del tiempo, que fue la postura epistemológica crucial del evolucionismo, sigue siendo, en general, incuestionable. Eso, me parece, revela una buena medida de ingenuidad. El uso del tiempo en la antropología evolutiva, modelado sobre el de la historia natural, indudablemente fue un paso adelante con respecto a las concepciones premodernas, pero ahora se podría argumentar que la adopción completa de modelos (y de sus expresiones retóricas en el discurso antropológico) de la física y la geología fue, para una ciencia del hombre, tristemente regresivo en términos intelectuales y bastante reaccionario en términos políticos.

Dejénme explicarlo. Considero regresivo el hecho de que la antropología alcanzara su respetabilidad científica adoptando un

fiscalismo esencialmente newtoniano (el tiempo es una variable universal en las ecuaciones que describen la naturaleza en movimiento) casi al final del siglo XIX, cuando los bosquejos de la física post-newtoniana (y de la historia post-“historia natural”) eran claramente visibles. La naturalización radical del tiempo (es decir, su deshistorización radical) fue, por supuesto, central para el logro científico más famoso de ese período, el método comparativo, esa máquina intelectual omnívora que permite el tratamiento “igualitario” de la cultura humana en todo momento y en todo lugar. El entusiasmo y la euforia generados por este juguete hicieron fácil pasar por alto que, aunque los datos introducidos en la máquina podrían haber sido seleccionados con neutralidad y desapego positivista, sus productos –las secuencias evolutivas– eran *cualquier cosa menos* neutrales en términos históricos o políticos. Al pretender dar sentido a la sociedad contemporánea en términos de etapas evolutivas las historias naturales del evolucionismo reintrodujeron un tipo de especificidad de tiempo y lugar –de hecho, una historia de salvación retroactiva– que tiene su contraparte más cercana en la visión medieval cristiana impugnada por la Ilustración.

Esto fue políticamente mucho más reaccionario porque pretendía descansar en principios estrictamente científicos y, por lo tanto, universalmente válidos. De hecho, se había hecho poco más que reemplazar la fe en la salvación por la fe en el progreso y la industria, y el Mediterráneo como el centro de la historia por la Inglaterra victoriana. Los evolucionistas culturales se convirtieron en los Bossuets del imperialismo Occidental.

Para bien o para mal, estas fueron las condiciones epistemológicas bajo las cuales tomaron forma la etnografía y la etnología; también fueron las condiciones bajo las cuales una praxis antropológica emergente (investigación, escritura, enseñanza) llegó a vincularse con el colonialismo y el imperialismo. No me cansaré de insistir en que estos vínculos fueron epistemológicos, no sólo morales o éticos. La antropología contribuyó, sobre todo, a la justificación intelectual de la empresa colonial. Dio a la política y a la economía –ambas preocupadas por el tiempo humano– una firme creencia en el tiempo “natural”, es decir, evolutivo. Promovió un esquema en

el que no sólo las culturas pasadas, sino todas las sociedades vivientes se ubicaban, irrevocablemente, en una pendiente temporal, un río del tiempo –algunas río arriba, otras río abajo–. Civilización, evolución, desarrollo, aculturación, modernización (y sus primos, industrialización, urbanización) son términos cuyo contenido conceptual deriva, en formas que pueden especificarse, del tiempo evolutivo. Todos ellos tienen una dimensión epistemológica aparte de las intenciones éticas o no éticas que puedan expresar. Un discurso que emplea términos como primitivo, salvaje (pero también tribal, tradicional, tercermundista o cualquier eufemismo actual) no piensa, observa o estudia críticamente lo “primitivo”; piensa, observa, estudia *en términos* de lo primitivo. Lo *primitivo* es, esencialmente, un concepto temporal, una categoría, no un objeto, del pensamiento Occidental.

Debo presentar un último argumento antes de considerar el tiempo en el contexto de la antropología moderna. El evolucionismo, el mismo paradigma que hizo de la antropología una ciencia digna de reconocimiento académico, pronto fue rechazado violentamente en ambos lados del Atlántico. Uno podría estar tentado a suponer que este rechazo incluyó su uso del tiempo. Pero esto no fue así. Poco se necesita decir a este respecto sobre los oponentes difusionistas del evolucionismo. Superficialmente, al menos, sus suposiciones básicas eran tan parecidas a las del evolucionismo que sus disputas no podrían haber dado lugar a una reorientación de gran escala. El marco categórico del tiempo naturalizado se había vuelto tan poderoso a fines del siglo XIX que absorbía, con facilidad, las ideas que la gente de la *Kulturkreis* había heredado de los románticos.

Esto aplica, por ejemplo, al difusionismo de libros de texto de Graebner. A lo largo de su *Methode der ethnologie* (1911), la “historia de la cultura” se construye predominantemente a partir de la distribución espacial. El hecho de que aceptara la ecuación evolucionista del tiempo y el cambio está implícito en el siguiente ejemplo de su razonamiento: “Si puedo demostrar que la cultura total, en un tiempo dado, no cambió para nada, o solo en aspectos menores, entonces tengo derecho a interpretar las fechas que corresponden a este período como si fuera

más o menos contemporáneas” (Graebner 1911: 62). En otras palabras, en el estudio de la cultura primitiva “inmutable” las relaciones temporales pueden descartarse a favor de las relaciones espaciales. Cuando Graebner se refería, con frecuencia, a la secuencia temporal (*Zeitfolge*) o a la profundidad temporal (*Zeittiefe*) expresaba una noción aristotélica de causalidad efectiva; la secuencia temporal era indispensable para los argumentos relativos a la causalidad cultural. Aun así, el difusionismo equivalía a un proyecto de escribir una historia sin tiempo de pueblos “sin historia”.<sup>16</sup>

Por otro lado, Graebner y otros teóricos del difusionismo deberían leerse en el contexto de la anterior escritura histórico-cultural y geográfico-cultural, cuya sustancia intelectual aún no había sido diluida por la metodologización postivista. Un documento de ese período es un extraordinario ensayo de Friedrich Ratzel (1904), “History, Ethnology and Historical Perspective”. La mitad del trabajo está dedicada a cuestiones de tiempo y secuencias temporales y, en este caso, el historicismo romántico y la historia natural producen argumentos que parecen correr uno al lado del otro. Ratzel comienza con comentarios sobre la teoría de la ciencia, *rechazando* la metáfora evolucionista de un árbol de desarrollo. Ese punto de vista taxonómico y jerárquico oscurece la comunalidad radical y la igualdad de todas las ciencias. Puesto que todas las disciplinas estudian, finalmente, fenómenos que están en la Tierra y son de ella, todas son ciencias de la Tierra (Ratzel 1904: 488). Con agradecimientos a Herder, Ratzel deja en claro que esta forma de geografía asume una comunidad cotermporal de la humanidad. Dio prioridad al estudio de identidades

---

16 Una justa apreciación histórica e historiográfica de lo que habitualmente se agrupa como “difusionismo alemán” es otra cuestión. Las observaciones sobre esta escuela en los libros de texto recientes generalmente revelan una tremenda ignorancia de sus fuentes y antecedentes intelectuales. Se olvidan los estrechos vínculos entre el pensamiento *Kulturkreis* alemán y la antropología estadounidense temprana, así como el trabajo de Edward Sapir *Time Perspective in Aboriginal American Culture: A Study in Method*, publicado en 1916, sólo cinco años después de la publicación de *Methode*, de Graebner.

culturales específicas entendidas como el resultado de procesos de interacción entre una población y su entorno. El énfasis en el espacio real (ecología) excluyó la preocupación por la clasificación temporal de las sociedades en escalas evolutivas según las leyes generales postuladas.

Sin embargo, en el siglo transcurrido entre Herder y Ratzel la episteme de la historia natural había establecido una influencia en la etnología. Cuando Ratzel abordó la cuestión de los “hechos y la secuencia temporal” defendió una interpretación “genética” de los hechos culturales, pero afirmó que el fundamento de dicho enfoque debía ser la recolección, descripción y clasificación (natural-histórica) de rasgos culturales (Ratzel 1904: 507). Imperceptiblemente, el espacio ecológico real estaba siendo reemplazado por un espacio clasificatorio y tabular: la distribución triunfó sobre el crecimiento y el proceso. Ratzel era consciente de ello y describió la obsesión contemporánea con la historia conjetural, de manera un tanto irónica, de la siguiente manera: “Parece muy simple: dado que todos los eventos históricos ocurren en el espacio, debemos poder medir el tiempo que necesitan para propagarse por las distancias que fueron cubiertas: una lectura del tiempo en el reloj del globo” (Ratzel 1904: 521). Casi de inmediato dudó de que en el ámbito de la historia humana fuera posible “científicamente” esa simple traducción de distribución en el espacio en secuencia en el tiempo. Especialmente, la determinación de los orígenes en las secuencias de desarrollo era una cuestión de soluciones “prácticas” más que científicas. (Escucho en *prácticas* al menos una connotación de *políticas*). Dentro de la comunidad humana (Ökumene) era imposible decretar un período específico o un área de orígenes culturales. Al estar situados en una misma Tierra, “ningún país es privilegiado sobre otro” (Ratzel 1904: 523).

La razón y la excusa para esta digresión es registrar, al menos, una instancia de los usos antropológicos del tiempo que dudó en seguir la línea principal de naturalización y distanciamiento temporal. Su fracaso en influir la corriente principal de la antropología en el siglo XX ciertamente fue, en parte, auto-infligido. Es difícil reconocer a Herder en la pedantería de Graebner. La razón más profunda, sin embargo, podría ser

que las tendencias dominantes en la antropología no podían acomodar el patrimonio anti-Ilustración que estaba en las raíces de la orientación histórico-cultural.

Varios paradigmas discernibles sucedieron al *Gründerzeit* evolucionista y difusionista. En aras de la brevedad me referiré a ellos como funcionalismo (británico), culturalismo (estadounidense) y estructuralismo (francés). Los primeros funcionalistas, especialmente Malinowski, simplemente rechazaron el evolucionismo con el argumento de que era una especulación histórica de escritorio. Nótese, sin embargo, que no lo objetó por ser demasiado naturalista o racionalista con relación a la sociedad humana, sino, más bien, por no ser suficientemente naturalista. El funcionalismo, en su fervor por explorar los mecanismos de las sociedades vivientes, simplemente congeló el problema del tiempo. El análisis sincrónico, después de todo, presupone una congelación del marco temporal. Postulados similares fueron formulados por de Saussure y por sociólogos franceses como Mauss y Durkheim. Esto hizo posible el surgimiento del funcionalismo-estructuralismo, cuya poderosa influencia en la antropología social y, de hecho, en la sociología atestigua el reinado ininterrumpido de la epistemología evolucionista. Su renacimiento abierto y explícito en los escritos finales de Talcott Parsons, en los debates sobre la historia de la ciencia (Kuhn, Toulmin, Campbell y otros) e, incluso, en el último giro de la teoría crítica (Habermas y su oponente Luhmann) muestra que no ha perdido su atractivo entre los intelectuales Occidentales.<sup>17</sup>

---

17 Sobre Parsons véase el libro editado por J. Toby (Parsons 1977). Peel (1971, capítulo 10) discute el renacimiento del evolucionismo en la sociología y la antropología contemporáneas; Toulmin fue coautor de un gran trabajo sobre las concepciones del tiempo (ej., Toulmin y Goodfield 1961); Donald T. Campbell (1970) estableció su posición en un ensayo titulado "Natural Selection as an Epistemological Model". Gran parte de la controversia entre Habermas y Luhmann y la literatura que generó sigue siendo inaccesible porque está expresada en una jerga prohibitiva. Para una exposición de la importancia de los argumentos evolutivos véase un ensayo de Klaus Eder (1973). Halfmann (1979) identifica a los oponentes como darwinistas *vs.* teorías críticas del desarrollo.

Irónicamente, la ruptura supuestamente radical con el evolucionismo propagada por la antropología cultural boasiana y kroeberiana tuvo poco o ningún efecto sobre estos presupuestos epistemológicos. Es cierto que el culturalismo proclamó la “historia” como un dominio irreductible a la historia natural. Relativizó el tiempo humano, cultural, y dejó el tiempo universal a la evolución biológica. Con eso el proyecto de la Ilustración fue, de hecho, ignorado y relegado a las ciencias naturales. En términos prácticos, la concentración en configuraciones y patrones culturales resultó en una preocupación tan abrumadora con la descripción de estados (aunque fueran “dinámicos”) que se abandonó el impulso del siglo XVIII por la búsqueda de una teoría del progreso humano universal.<sup>18</sup> En resumen, el funcionalismo, el culturalismo y el estructuralismo no resolvieron el problema del tiempo humano universal; lo ignoraron en el mejor de los casos y negaron su significado en el peor de los casos.

### Algunos usos del tiempo en el discurso antropológico

De todo esto podría sentirme tentado a concluir que no ha habido muchos cambios desde que surgió la antropología. Sin embargo, en al menos un aspecto la antropología contemporánea difiere de

---

18 Sin embargo, cuando surge la necesidad de considerar el tiempo los antropólogos de la tradición culturalista recuerdan el siglo XVIII. D. Bidney afirmó en *Theoretical Anthropology*: “El problema todavía permanece, sin embargo, en cuanto a la relación de la cultura histórica y evolutiva con la naturaleza humana. Si la cultura es una expresión directa y necesaria de la naturaleza humana, ¿cómo explicar la evolución de los patrones culturales en el tiempo? En mi opinión, el problema seguirá siendo insoluble mientras no se admita que la naturaleza humana, como la cultura, evoluciona o se desarrolla en el tiempo. Esto puede entenderse en el supuesto de que, aunque las potencialidades biológicas innatas del hombre permanecen más o menos constantes, los poderes y las capacidades psicofísicos reales y efectivos están sujetos a desarrollo en el tiempo. Lo que estoy sugiriendo es comparable a la noción del siglo XVIII de la perfectibilidad de la naturaleza humana, que parece haber desaparecido del pensamiento etnológico contemporáneo” (Bidney 1953: 76).

sus predecesoras de los siglos XVIII y XIX. Independientemente de la orientación teórica, la investigación de campo se ha establecido como la base práctica del discurso teórico. Ese solo hecho hace que el problema del tiempo en la antropología moderna sea complejo e interesante.

Si se comparan los usos del tiempo en la “escritura” antropológica con los de la “investigación” etnográfica se descubre una notable divergencia. Me referiré a ella como el uso esquizogénico del tiempo. Creo que se puede demostrar que el antropólogo en el campo a menudo emplea concepciones del tiempo bastante diferentes de las que informan los reportes sobre sus hallazgos. Además, argumentaré que un análisis crítico del papel que se permite jugar al tiempo como condición para producir conocimiento etnográfico en la práctica del trabajo de campo puede servir como punto de partida para una crítica del discurso antropológico en general. Pero antes de que pueda desarrollar ese argumento debo ser más específico acerca de las nociones del tiempo cuyo uso en el discurso antropológico quiero criticar. Debo examinar, brevemente, los usos del tiempo como aparecen en el discurso antropológico, es decir, en la redacción de monografías; en trabajos sintéticos y analíticos que cubren diferentes áreas etnográficas o diferentes aspectos de la cultura y la sociedad; y, finalmente, en libros de texto que presentan la suma de nuestro conocimiento actual. Para acortar esa tarea propongo distinguir tres usos principales del tiempo, cada uno característico de un género de discurso, teniendo en cuenta, sin embargo, que estas distinciones no son mutuamente excluyentes.

Voy a llamar al primero *tiempo físico*. Sirve como una especie de parámetro o vector para describir procesos socioculturales. Aparece en la reconstrucción evolutiva y prehistórica a lo largo de vastos tramos, pero también en escalas temporales “objetivas” o “neutrales” utilizadas para medir cambios demográficos o ecológicos o la recurrencia de diversos eventos sociales (económicos, rituales, etc.). La suposición es (y es por eso que podemos llamarlo físico) que, aunque este tipo de tiempo es un parámetro del proceso cultural, no está sujeto a variación cultural. A veces la naturaleza de nuestra evidencia nos obliga a reconocer que una cronología dada puede ser “relativa”;

pero eso significa que es relativa con respecto a los puntos elegidos dentro de una secuencia, no culturalmente relativa. La relatividad de este tipo se considera un defecto, por lo que el carbono 14 y una gran cantidad de otras técnicas físicas de datación causaron tanto entusiasmo cuando aparecieron por primera vez.<sup>19</sup> No sólo se trataba de proporcionar una mejor y más correcta ubicación de los desarrollos humanos en el tiempo; en lo que respecta a la evolución humana, condujeron a una explosión temporal comparable a la que eliminó la cronología bíblica. Más importante, sin embargo, es que estas técnicas de datación parecían anclar la evolución

---

19 La datación por radiocarbono fue completamente establecida por W. F. Libby (1949); su amplia aceptación en antropología fue apoyada por simposios y publicaciones patrocinados por la Fundación Wenner-Gren. En 1964 (fecha de publicación de las obras de Oakley y Butzer) había alcanzado el estado de “ciencia científica normal” (en términos de Thomas Kuhn) a nivel de los libros de texto. Aunque fue revolucionaria en el sentido de proporcionar una certeza cronométrica hasta entonces inalcanzable, cambió poco en cuanto a ciertas convicciones establecidas de tiempo atrás sobre la naturaleza relativamente “atemporal” de la evolución humana temprana. Compárese la siguiente afirmación de Oakley con el pasaje de Graebner (1911) citado anteriormente: “En casi todas las partes del mundo existen en la actualidad, a cortas distancias unas de otras, culturas de muchos tipos y niveles variables de complejidad, pero antes de la Revolución Neolítica esto no fue así. Las culturas de los primeros cazadores y recolectores evolucionaron lentamente y sus tradiciones se extendieron mucho antes de que hubiera un cambio notable. Allí donde una cultura paleolítica puede definirse e identificarse a partir de conjuntos suficientemente grandes de artefactos es legítimo considerar sus “industrias” como aproximadamente contemporáneas en toda su área de distribución. Hasta hace poco esta visión se basaba, completamente, en la teoría, pero la datación por radiocarbono de los primeros horizontes arqueológicos en África al menos respalda la conclusión de que en los tiempos pre-neolíticos la evolución cultural avanzaba sobre áreas muy grandes al mismo tiempo. En esa medida, las industrias paleolíticas se pueden usar como medio de datación sincrónica aproximada de los depósitos del Pleistoceno” (Oakley 1964: 9). Por supuesto, tanto Graebner como Oakley basaron sus afirmaciones en la suposición, poco discutida, de que los productos materiales y técnicos de la cultura (“industrias”) –los que dan como resultado un registro de distribución *espacial*– son indicadores clave de la evolución de la cultura humana *tout court*.

humana y una gran cantidad de material cultural de una vez y para siempre en un tiempo objetivo y natural, es decir, no cultural. Transmitieron un aura de rigor científico y confianza a una gran cantidad de escritos antropológicos, anteriormente reservada a las historias bien documentadas del pasado reciente.

Por supuesto, ni la teoría de la evolución, ni la prehistoria, ni la arqueología se limitan a ubicar datos en escalas temporales. Esto me lleva a considerar un segundo uso del tiempo en el discurso antropológico que aparece en dos formas relacionadas. A una la llamaré “tiempo mundano”; a la otra, “tiempo tipológico”. Para mí mundano connota una especie de relación mundial con el tiempo que, aunque está asegurada por el funcionamiento del tiempo físico en las leyes naturales que gobiernan el universo, no se interesa por la cronología de poca importancia. En cambio, se permite una periodización a gran escala. Le gusta idear edades y etapas. Pero, a diferencia de la creencia en el Milenio o la Edad de Oro, mantiene una distancia fría con *todos* los tiempos. La retórica de su discurso puede, por lo tanto, servir igualmente bien para la construcción de visiones imponentes de la “carrera humana” y para el mantenimiento de las charlas de cóctel sobre la mentalidad primitiva.

En otra forma, más seria, esta postura se manifiesta como “tiempo tipológico”. Señala un uso del tiempo que no se mide como tiempo transcurrido, ni por referencia a los puntos en una escala (lineal), sino en términos de eventos con significación sociocultural o, más precisamente, de intervalos entre tales eventos. El tiempo tipológico subyace en calificaciones tales como preliterario *vs.* alfabetizado, tradicional *vs.* moderno, campesino *vs.* industrial, y una serie de permutaciones que incluyen pares como tribal *vs.* feudal, rural *vs.* urbano. En este uso el tiempo puede ser despojado casi totalmente de sus connotaciones físicas y vectoriales. En lugar de ser una medida de movimiento puede aparecer como una calidad de estados; una calidad, sin embargo, que se distribuye de manera desigual entre las poblaciones humanas de este mundo. Lo que decía antes sobre los pueblos sin historia es un caso al respecto, tanto como distinciones más sofisticadas, como la que existe entre sociedades “calientes” y “frías”.

De hecho, los constructos que parecen ser (y a menudo son proclamados por sus autores y usuarios) como puramente “sistemáticos” de hecho generan un discurso sobre el tiempo y las relaciones temporales. Esto es obvio en el caso de la *clase* (véase, por ejemplo, su uso en el siglo XIX, Peel 1971: 60); es central en la tipología de la autoridad de Max Weber. Los sistematizadores, como Talcott Parsons, no tuvieron éxito –y dios sabe que lo intentaron– en purificar de su sustancia histórica, temporal, las categorías analíticas y los tipos-constructos brillantemente condensados de Weber. Después de todo, Weber no puede leerse como si no existiera su preocupación central, el proceso de racionalización. La racionalización es, claramente, una pariente cercana de la idea ilustrada de la historia filosófica. En cualquier caso, ni siquiera las formalizaciones más estrictas del “sistema social” fueron capaces de detener la filtración lógica mantenida abierta por el concepto de carisma. En los escritos de Weber sobre ello abundan las referencias temporales: la noción de *alltag* se usa para definir, por el contrario, la naturaleza de la autoridad carismática. Como proceso, el carisma pasa por la “rutinización” (*veralltäglicung*). La duración (*dauer*, *dauerhaft*), la emergencia (*entstehen*, *in statu nascendi*), el flujo (*münden*), la sucesión (Weber 1964: 182-186), son todas calificaciones temporales direccionales que señalan los vínculos fundamentales entre la tipologización y la temporalización. Estas conexiones fueron bastante evidentes para los contemporáneos de Weber. Hans Freyer (1959: 294) señaló en 1931:

La sociología surgió de la filosofía de la historia. Casi todos sus fundadores consideraban que la sociología era la heredera legítima de las especulaciones histórico-filosóficas [...] No solo históricamente, sino con necesidad lógica, la sociología incluye problemas de tipos y etapas de la cultura; al menos, siempre conduce a ese problema.

Las nociones del tiempo tipológico son omnipresentes en la medida en que algún tipo de tipologización es parte de casi cualquier discurso antropológico en el que pueda pensar.

Finalmente, el tiempo ha informado el discurso antropológico en un tercer sentido. A falta de una etiqueta mejor hablaré de él como “tiempo intersubjetivo”. El término señala una de sus fuentes filosóficas en el pensamiento fenomenológico, como se ejemplifica en los análisis de Alfred Schutz sobre el tiempo intersubjetivo y en algunas aplicaciones a la antropología, como en *Person, Time and Conduct in Bali*<sup>20</sup>, de Clifford Geertz. Más importante aún, el atributo “intersubjetivo” señala un énfasis actual en la naturaleza comunicativa de la acción y la interacción humanas. Tan pronto como la cultura ya no se conciba principalmente como un conjunto de reglas para ser promulgadas por miembros individuales de distintos grupos, sino como la forma específica en que los actores crean y producen creencias, valores y otros medios de vida social tiene que ser reconocido que el tiempo es una dimensión constitutiva de la realidad social. No importa si uno elige enfatizar enfoques “diacrónicos” o “sincrónicos”, históricos o sistemáticos, todos son *crónicos*, impensables sin referencia

---

20 Originalmente publicado en 1966 y reimpresso en 1973. Un análisis de las concepciones del tiempo en el mito y el ritual zulú, basado en Schutz, fue hecho por Szombati-Fabian (1969). Entre los escritos de Schutz véase, especialmente, 1967. Uno de sus ensayos más accesibles, “Making Music Together” (originalmente publicado en 1951), se reimprimió en *Symbolic Anthropology* (Dolgin, Kemnitzer y Schneider 1977: 106-119). Mientras que Husserl y Heidegger estaban principalmente preocupados por el tiempo como necesita ser pensado en el contexto de la percepción humana y la “conciencia interna”, Schutz analizó su papel en la comunicación. En la conclusión del ensayo que acabo de citar afirmó: “Parece que toda comunicación posible presupone una relación de ajuste mutuo entre el comunicador y el destinatario de la comunicación. Esta relación se establece compartiendo, recíprocamente, el flujo de experiencias del Otro en el tiempo interior, viviendo a través de un presente vivido juntos, experimentando esta unión como “nosotros”” (Schutz 1977: 118). Algunas ideas de la filosofía fenomenológica continúan influyendo en la antropología, la sociología y la lingüística en ese contexto de intersubjetividad y del problema del tiempo compartido. Véase como ejemplo la incisiva crítica de Rommetveit (1974) a la hegemonía generativista en lingüística y mi reevaluación de la sociolingüística (Fabian 1979a). Este documento debe ser consultado por los lectores interesados en la problemática práctico-etnográfica del tiempo intersubjetivo.

al tiempo. Una vez que el tiempo se reconoce como una dimensión, no sólo como una medida, de la actividad humana cualquier intento de eliminarlo del discurso interpretativo sólo puede resultar en representaciones distorsionadas y, en gran medida, sin sentido. La ironía es que los modelos formales, que a menudo se presentan como la forma más “científica” de discurso antropológico, de hecho, intentan ignorar el único problema, el tiempo, que ha sido reconocido como el mayor desafío de la ciencia natural moderna.

### **En balance: el discurso antropológico y la negación de la coetaneidad**

Este esbozo de las principales formas en que las conceptualizaciones del tiempo informan el pensamiento y el discurso antropológicos muestra cuán enormemente complicado puede llegar a ser este tema, especialmente si ahora abordo más diferenciaciones y las muchas combinaciones en las que se puede usar el tiempo físico, tipológico e intersubjetivo. Sin embargo, incluso si fuera posible escribir algo así como una “gramática del tiempo” completa para el discurso antropológico sólo mostraría cómo los antropólogos usan el tiempo para construir sus teorías y componer sus escritos. Los hallazgos de un análisis de ese tipo se referirían, en última instancia, a cuestiones de estilo y forma literaria; son de gran interés, pero no plantean la cuestión epistemológica que debe preguntarse si un cuerpo de conocimiento es validado o invalidado por el uso de categorizaciones temporales y cómo.

Debemos preguntar *qué* es lo que los antropólogos tratan de captar con sus usos múltiples y confusos del tiempo. (O, lo que es lo mismo, de qué intentan escapar empleando un dispositivo temporal dado). Permítanme indicar la dirección de mi argumento formulando la siguiente tesis: no es la dispersión de las culturas humanas en el espacio lo que lleva a la antropología a “temporalizar” (algo que se mantiene en la imagen del “viajero filosófico” cuyo vagabundeo en el espacio conduce al descubrimiento de “edades”); es el tiempo naturalizado y espacializado el que da sentido (de hecho, una variedad de

significados específicos) a la distribución de la humanidad en el espacio. La historia de nuestra disciplina revela que ese uso del tiempo casi invariablemente se hace con el propósito de distanciar del tiempo del observador a aquellos que son observados. Primero mostraré este asunto mirando, de nuevo, la ruptura histórica que atribuimos al pensamiento de la Ilustración. Luego daré un recuento más detallado de cómo funciona el distanciamiento en el discurso antropológico actual.

El pensamiento de la Ilustración marca un rompimiento con una visión esencialmente medieval, cristiana (o judeocristiana) del tiempo: de una concepción del tiempo/espacio en términos de una historia de salvación a una que terminó en la secularización del tiempo como historia natural. Para este argumento es importante notar que esto no solo cambió la calidad del tiempo (sagrado *vs.* secular); también significó una transformación importante en cuanto a la naturaleza de las *relaciones* temporales. En el paradigma medieval el tiempo de la salvación fue concebido como inclusivo o incorporativo.<sup>21</sup> Los Otros, paganos e infieles (más que salvajes y primitivos), fueron vistos como candidatos para la salvación. Incluso la conquista, ciertamente una forma de expansión espacial, necesitó ser apuntalada por una ideología de conversión. Uno de sus mitos persistentes, la búsqueda del Preste Juan, sugiere que se esperaba que los exploradores cercaran, digamos, el mundo pagano entre el centro del cristianismo y su periferia

---

21 En un libro inteligente sobre la historia intelectual de la investigación antropológica entre los “aborígenes” australianos Burridge (1973: 13) desarrolló este argumento con mayor extensión. Sin embargo, donde yo veo rupturas y discontinuidades él considera la concepción cristiana de la alteridad como la principal fuente continua de curiosidad antropológica. Esto lo llevó a atribuir un papel fundamental a la práctica misionera como modelo para la antropología (Burridge 1973: 18, 83). No creo que su punto de vista esté confirmado por la historia de nuestra disciplina. En todo momento Burridge enfatizó el compromiso moral como el elemento común del encuentro religioso y científico con el Otro; en mi opinión eso le impidió apreciar, apropiadamente, el lado intelectual y cognitivo de ese encuentro.

perdida para llevarlo de regreso a los confines del rebaño custodiado por el Divino Pastor.<sup>22</sup>

La naturalización del tiempo que sucedió a esa visión definió las relaciones temporales como exclusivas y expansivas. El pagano siempre estaba *ya* marcado para la salvación mientras el salvaje *aún no* está listo para la civilización. En términos gráficos (Figuras 1 y 2) la diferencia entre estas concepciones se puede ilustrar al contrastar dos modelos. Uno consiste en círculos concéntricos de proximidad a un centro en el espacio real y el tiempo mítico, simbolizado por las ciudades de Jerusalén y Roma. El otro se basa en un sistema de coordenadas (que emanan, por supuesto, también de un centro real, la metrópolis Occidental) en el que las sociedades de todos los tiempos y lugares se pueden representar en términos de una distancia relativa con respecto al presente.

Anticiparé una objeción: las secuencias evolutivas y su práctica política concomitante del colonialismo y el imperialismo pueden *parecer* incorporativas; después de todo, crean un marco de referencia universal capaz de acomodar a todas las sociedades, pero como están basadas en la episteme de la historia natural descansan en el distanciamiento y la separación. No habría *raison d'être* para el método comparativo si no fuera la clasificación de las entidades o rasgos que primero tienen que ser separados y distintos antes de que sus similitudes puedan usarse para establecer taxonomías y secuencias de desarrollo. Para decirlo de manera más concreta: lo que hace al salvaje importante para el tiempo del evolucionista es que vive en otro tiempo. Poco hay que decir, supongo, sobre

---

22 Jayne (1970 [1910]: 13) señaló que el Príncipe Enrique el Navegante usó el mito del Preste Juan para justificar una empresa diseñada para “superar” al islam mediante la circunnavegación de África. Para un análisis histórico y literario del mito del Preste Juan como un sueño “espacial” y una utopía antes de Moore véase el capítulo 5 de Rogers (1961), con referencias a la voluminosa literatura sobre el tema. El relato llegó a su conclusión con una misión portuguesa a Etiopía en 1520, cuyo reporte fue escrito por el padre Francisco Alvarez, un documento extraordinario para la transición del mito a la etnografía (*cf.*: Beckingham y Huntingford 1961).

la separación y el distanciamiento en la praxis colonialista, que extrajo su justificación ideológica del pensamiento de la Ilustración y el evolucionismo posterior.

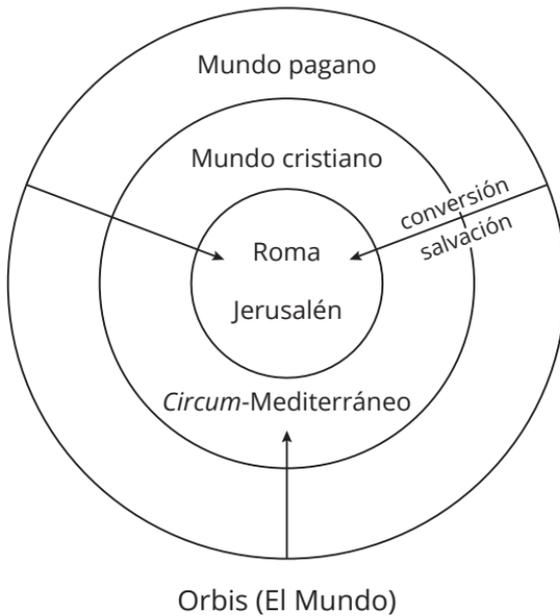


Figura 1. Tiempo/espacio premoderno: incorporación

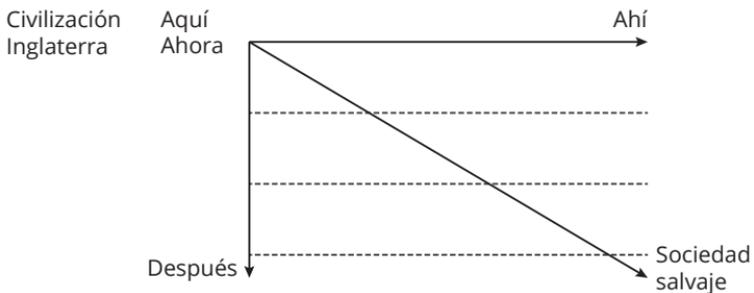


Figura 2. Tiempo/espacio moderno: distanciamiento

Ahora puedo examinar cómo se usa el tiempo para crear distancia en la antropología contemporánea. Pero antes de

llegar al distanciamiento debo señalar que la antropología, como todo discurso científico, inevitablemente implica *temporalización* (una idea que desarrollaré en el capítulo 3). Debemos expresar cualquier conocimiento que tengamos de un objeto, necesariamente, en términos de categorización temporal. Esto ciertamente no es sólo así cuando damos reportes “históricos”; el tiempo está involucrado en cualquier relación posible entre el discurso antropológico y sus referentes. El referente compartido por varias subdisciplinas de la antropología no es, estrictamente hablando, un objeto o una clase de objetos, sino una relación. Este es un término cauteloso e insuficiente (preferiría *contradicción*). En cualquier pieza *dada* de escritura antropológica el referente es, usualmente, un aspecto particular de la relación entre elementos o aspectos de una cultura o sociedad; pero toda etnografía particular trata, en última instancia, con las relaciones generales entre culturas y sociedades. De hecho, si recordamos la historia de nuestra disciplina al final tiene que ver con la relación entre Occidente y el Resto.<sup>23</sup>

En términos generales ya se admite que todo conocimiento etnográfico particular que podamos haber adquirido está afectado por relaciones de poder y dominación históricamente establecidas entre la sociedad del antropólogo y la que estudia. En ese sentido, todo conocimiento antropológico es de naturaleza política. Sin embargo, me parece posible llevar este autocuestionamiento aún más lejos al enfocar en el tiempo como una categoría clave con la cual conceptualizamos las relaciones entre nosotros (o nuestros constructos teóricos) y nuestros objetos (el Otro). Cómo, exactamente, contribuyen las categorizaciones temporales a definir y, de hecho, a constituir nuestro objeto depende del tipo de uso del tiempo en un discurso antropológico dado.

---

23 Marshall Sahlins usó esta fórmula con desarmadora franqueza en su reciente intento por establecer una oposición básica entre la “razón práctica” (de Occidente) y la “cultura” (del Resto); véase Sahlins (1976) y mis comentarios en el capítulo 4.

El *tiempo físico* puede definir una distancia aparentemente objetiva entre la cultura del investigador y, por ejemplo, los hallazgos de una excavación arqueológica o un registro reconstruido a partir de la tradición oral. Si un objeto puede ubicarse en 2000 a. de C. o un evento en 1865 definitivamente son irrevocablemente pasados. Ese anclaje definitivo en el pasado otorga firmeza lógica y psicológica al punto de vista del investigador; por eso la datación cronológica, puramente mecánica y cuantitativa, puede otorgar significación científica a una amplia gama de datos particulares. Pero la cronología es sólo un medio para un fin ulterior. El distanciamiento temporal que implica es necesario para mostrar que las leyes naturales o las regularidades similares a las leyes operan en el desarrollo de la sociedad y la cultura humanas.

Puede parecer que el uso del tiempo físico es políticamente inocuo. Si algo es “libre de valores” en la ciencia debería ser la medida de la duración física. Por otro lado, uno tiene la tentación de invocar la teoría de la relatividad como evidencia de la relatividad posicional ineludible (*standpunktbezogenheit*) de la experiencia del tiempo. Así lo han hecho los físicos que comentan sobre las implicaciones más amplias de la teoría de la relatividad; ocasionalmente, los filósofos sociales han intentado relacionar sus argumentos sobre una multiplicidad de tiempos culturales con la teoría de la relatividad.<sup>24</sup> Dudo que estas conexiones puedan llegar a ser mucho más que analogías o metáforas. Después de todo, la teoría de la relatividad sólo se requiere en el ámbito de velocidades extremadamente altas. Es difícil ver cómo podría ser directamente relevante a nivel de experiencias culturalmente compartidas. Incluso se podría

---

24 David Bohm (1965: 175) afirmó en un libro de texto sobre la teoría de la relatividad: “La noción de que hay un único orden universal y una única medida del tiempo es sólo un hábito de pensamiento acumulado en el dominio limitado de la mecánica newtoniana”. Ernst Bloch (1963: 176-203), citando desarrollos en física y matemáticas, propuso extender la noción de relatividad al tiempo humano. Debemos reconocer su “elasticidad” y multiplicidad. Esta, argumentó, sería la única forma de subsumir África y Asia bajo una historia humana común sin estirarlas sobre la concepción lineal Occidental de progreso.

decir que la teoría de la relatividad apunta demasiado lejos en la medida en que teoriza desde el punto de referencia de los observadores individuales. La “relatividad” del tiempo físico mediada socialmente tendría que identificarse, más bien, en los procesos históricos de mecanización (la tecnología de los relojes) y estandarización (la aceptación de unidades de medida reconocidas universalmente). En este último sentido del tiempo del reloj Occidental los antropólogos han utilizado el tiempo físico como un dispositivo de distanciamiento. En la mayoría de los estudios etnográficos de otras concepciones temporales la diferencia entre el tiempo estandarizado del reloj y otros métodos de medición proporciona el enigma que debe ser resuelto.

Además, la idea de tiempo físico es parte de un sistema de ideas que incluye espacio, cuerpos y movimiento. En manos de los ideólogos ese concepto del tiempo se transforma, fácilmente, en una especie de física política. Después de todo, no es difícil trasponer de la física a la política una de las reglas más antiguas que establece que es imposible que dos cuerpos ocupen el mismo espacio al mismo tiempo. Cuando en el curso de la expansión colonial un cuerpo político Occidental llegó a ocupar, literalmente, el espacio de un cuerpo autóctono se concibieron varias alternativas para hacer frente a esa violación de la regla. La más simple, si pensamos en América del Norte y Australia, fue, por supuesto, mover o quitar el otro cuerpo. Otra fue pretender que el espacio se divide y asigna a cuerpos separados. Los gobernantes de Suráfrica se aferraron a esa solución. Muy a menudo la estrategia preferida ha sido, simplemente, manipular la otra variable –el tiempo–. Con la ayuda de varios dispositivos de secuenciación y distanciamiento se asigna a las poblaciones conquistadas un tiempo *diferente*. Una buena parte de esa física política aristotélica se refleja en los esquemas de los evolucionistas y de sus primos, los difusionistas.<sup>25</sup>

---

25 Aparentemente tampoco está muerta en filosofía, al menos a juzgar por *What Time Does*, de Wagn (1976). Para un “esbozo del argumento del tiempo al espacio” especialmente lúcido véase Lucas (1973: 99).

El tiempo físico rara vez se usa en su forma desnuda y cronológica. La mayoría de las veces las cronologías se funden en tiempo *mundano* o *tipológico*. Como dispositivos de distanciamiento las categorizaciones de este tipo se usan, por ejemplo, cuando se nos dice que ciertos elementos en nuestra cultura son “neolíticos” o “arcaicos”; o cuando se dice que ciertas sociedades vivientes practican una “economía de la edad de piedra”; o cuando ciertos estilos de pensamiento se identifican como “salvajes” o “primitivos”. Las calumnias que connotan distanciamiento temporal no necesitan tener referencias explícitamente temporales (como *cíclico* o *repetitivo*). Adjetivos como *mítico*, *ritual* o, incluso, *tribal* cumplen la misma función. Ellos también connotan el distanciamiento temporal como una forma de crear los objetos o referentes del discurso antropológico. Usaré una formulación extrema: la distancia temporal *es* objetividad en la mente de muchos practicantes. Esto, por cierto, se refleja con gran precisión y predictibilidad exasperante en la imagen popular de nuestra disciplina. Seguramente no soy el único antropólogo que cuando se identifica como tal con su vecino, peluquero o médico evoca visiones de un pasado distante. Cuando la opinión popular identifica a todos los antropólogos como manipuladores de huesos y piedras no está errada; capta el papel esencial de la antropología como proveedora de distancia temporal.

Reconocer el “tiempo intersubjetivo” parecería excluir cualquier tipo de distanciamiento casi por definición. Después de todo, los fenomenólogos intentaron demostrar con sus análisis que la interacción social presupone la intersubjetividad que, a su vez, es inconcebible sin suponer que los participantes involucrados son coetáneos, es decir, comparten el mismo tiempo. De hecho, se pueden sacar más conclusiones de este postulado básico hasta el punto de darse cuenta de que para que se produzca la comunicación humana debe *crearse* la coetaneidad. La comunicación tiene que ver, en última instancia, con la creación de tiempo compartido. Esa visión no es tan extravagante para los antropólogos que, siguiendo el ejemplo de Durkheim, han investigado el significado del ritual y la creación del tiempo sagrado. También se podría señalar un creciente reconocimiento de la intersubjetividad en disciplinas

tan nuevas como la etnometodología y la etnografía del habla. Pero, en general, el modelo de comunicación dominante sigue siendo uno en el cual la objetividad todavía está ligada al distanciamiento (temporal) entre los participantes. Al menos creo que esto está implícito en las distinciones ampliamente aceptadas entre emisor, mensaje y receptor. Dejando de lado el problema del mensaje (y el código), estos modelos proyectan, entre emisor y receptor, una distancia temporal (o pendiente). De lo contrario, la comunicación no podría conceptualizarse como *transferencia* de información. En resumen, incluso en los enfoques centrados en la comunicación que parecen reconocer el tiempo compartido podemos esperar encontrar dispositivos de distanciamiento temporal.

Estos ejemplos conducen al punto crucial de mi argumento: debajo de su variedad desconcertante los dispositivos de distanciamiento que puedo identificar producen un resultado global. Lo llamaré *negación de la coetaneidad*. Con esto me refiero a una *tendencia persistente y sistemática a colocar el(los) referente(s) de la antropología en un tiempo distinto al presente del productor del discurso antropológico*.

Lo que estoy buscando está cubierto por los términos alemanes *gleichzeitig* y *gleichzeitigkeit*. El inusual “coetáneo” y, especialmente, el sustantivo “coetaneidad” expresan una necesidad de navegar entre nociones estrechamente relacionadas como “sincrónico/simultáneo” y “contemporáneo”. Uso “sincrónico” para referirme a eventos que ocurren en el mismo tiempo físico; “contemporáneo” afirma co-ocurrencia en lo que llamé tiempo tipológico. “Coetáneo” cubre ambos (“de la misma edad, duración o época”). Más allá de eso, connota una “ocupación” común o activa, o compartir, del tiempo. Pero ese es sólo un punto de partida que elaboraré mientras procedo con mi argumento.

Que esa coetaneidad se pueda definir con las figuras del tiempo físico y tipológico no necesita, en mi opinión, mayor argumentación. Pero queda la dificultad que señalé con respecto al tiempo intersubjetivo. Se podría argumentar que esta categoría temporal excluye el tipo de manipulación ideológica sugerida

por la noción de que los antropólogos “hacen uso” del tiempo. Si la coetaneidad, compartir el tiempo presente, es una condición de la comunicación y si el conocimiento antropológico tiene sus fuentes en la etnografía, claramente un tipo de comunicación, entonces el antropólogo *qua* etnógrafo no es libre de “otorgar” o “negar” la coetaneidad a sus interlocutores. O se somete a la condición de coetaneidad y produce conocimiento etnográfico o se engaña con la distancia temporal y pierde de vista el objeto de su búsqueda.

Este es el razonamiento que subyace a algunas de las críticas más radicales de la antropología. Está implícito cuando se nos dice que todo el conocimiento antropológico es dudoso porque se obtiene bajo las condiciones del colonialismo, el imperialismo y la opresión –estas opiniones fueron enérgicamente expresadas en *Reinventing Anthropology*, de Dell Hymes (1974), y más ampliamente exploradas en un volumen editado por Huizer y Mannheim (1979)–.

En el ensayo “Ethnography in Africa” Maxwell Owusu (1978) argumenta, sobre la base de evidencia contenida en escritos considerados ejemplares, que casi todos los etnógrafos “clásicos” no cumplieron una condición básica: el dominio del idioma de los pueblos que estudiaron. Por lo que puedo ver Owusu no dibuja una conexión explícita entre las deficiencias comunicativas y la negación de la coetaneidad. Sin embargo, denuncia el “anacronismo esencial” (Owusu 1978: 321, 322, 326) de la recopilación de datos etnográficos dirigida a la sociedad salvaje en su estado original pero llevada a cabo bajo la economía política del colonialismo. Mi análisis del distanciamiento del tiempo en el discurso antropológico revelará que quizás esto no lleve suficientemente lejos. El anacronismo significa un hecho, o la declaración de un hecho, que no está en sintonía con un marco de tiempo dado; es un error, quizás un accidente. Intento mostrar que no estamos enfrentando errores sino “dispositivos” (existenciales, retóricos, políticos). Para señalar esa diferencia me referiré a la negación de la coetaneidad como el “alocronismo” de la antropología.

La crítica de la antropología se confunde demasiado fácilmente con la condena moral. Pero al menos los críticos radicales más lúcidos saben que las malas intenciones por sí solas no invalidan el conocimiento. Para que eso suceda se necesita una mala epistemología que promueva los intereses cognitivos sin tener en cuenta sus presupuestos ideológicos. En cualquier caso, lo que es interesante (y esperanzador) sobre los usos ideológicos del tiempo es que no han llevado a nuestra disciplina, o por lo menos no todavía, a un auto-engaño total. Insistir en la investigación de campo como la fuente fundamental del conocimiento antropológico ha servido como un potente correctivo práctico, como una contradicción que, filosóficamente hablando, hace de la antropología, en general, una empresa aporética.

Déjenme explicar. Por un lado, los etnógrafos, especialmente aquellos que han adoptado enfoques comunicativos (y eso incluye a la mayoría de los etnógrafos que valen la pena), siempre han reconocido la coetaneidad como una condición sin la cual casi nada podría aprenderse sobre otra cultura. Algunos han luchado conscientemente con las categorías que nuestro discurso usa para eliminar a otros pueblos de *nuestro* tiempo. Algunos necesitaron descansos de esa lucha –véase el diario de Malinowski<sup>26</sup>–; algunos dieron una expresión poética a lo que es esencialmente un acto epistemológico –véase el tipo de escritura antropológica ejemplificado por *Forest*

---

26 La cándida revelación de Malinowski sobre su obsesión con el sexo, las drogas, la raza y el chauvinismo político produjo un interés obsceno cuando el diario se publicó por primera vez. Su importancia como documento epistemológico fue pasada por alto por la mayoría –pero no por Geertz (cfr: 1979: 225) –. Malinowski (1967: 86) registró cuidadosamente su lucha con “el demonio no creativo de escapar de la realidad” leyendo novelas en lugar de continuar su trabajo de investigación. Al menos veinte veces informó sobre situaciones en las que las exigencias del presente se volvían demasiado pesadas. Una vez señaló: “Profunda holgazanería intelectual; disfruté las cosas de forma retrospectiva, como experiencias registradas en la memoria, más que de inmediato, debido a mi estado miserable” (Malinowski 1967: 35). Todo esto, creo, no es sólo evidencia de los problemas psicológicos de Malinowski con el trabajo de campo. Documenta su lucha con un problema epistemológico –la coetaneidad–.

*People* de Turnbull y por el Lévi-Strauss de *Tristes tropiques*-. Pero cuando se trata de producir un discurso antropológico en forma de descripción, análisis y conclusiones teóricas los mismos etnógrafos con frecuencia olvidan o niegan sus experiencias de coetaneidad con las personas que estudiaron. Peor aún, esconden sus experiencias con invocaciones rituales de “observación participante” y “presente etnográfico”. Al final, organizan su escritura en términos de categorías de tiempo físico o tipológico, aunque sólo sea por temor a que sus informes puedan ser descalificados como poesía, ficción o propaganda política. Estas disyunciones entre la experiencia y la ciencia, la investigación y la escritura, seguirán siendo una llaga epistemológica purulenta en una disciplina cuya auto-imagen –y esa es otra herencia de los filósofos de la Ilustración– es de salud agresiva y optimismo.

Habiendo diagnosticado la enfermedad como la negación de la coetaneidad o alocronismo puedo comenzar a preguntar qué se puede hacer al respecto. Esto no será fácil. Un vocabulario atrincherado y obstinadas convenciones literarias son obstáculos formidables. Además, la coetaneidad es un modo de relaciones temporales. No se puede definir como una cosa o un estado con ciertas propiedades. No está “allí” y no se puede poner allí; debe ser creada o, al menos, abordada. Como una condición epistemológica, sólo se puede inferir de los resultados, es decir, de las diferentes formas como el reconocimiento o la negación de la coetaneidad informan la teoría y la escritura antropológicas. Una categoría de pensamiento kantiana o, incluso, una representación colectiva durkheimiana son “necesarias” por definición (de lo contrario, no podrían ser categóricas). En ese sentido, parecería que la categoría del tiempo compartido no puede cuestionarse; no está sujeta a elección entre reconocimiento y negación, al menos no dentro del marco que la produce y la utiliza. Este es un dilema con el que debemos luchar y no veo otra salida que centrarse en las mediaciones ideológicas del discurso científico, como los usos del tiempo que he examinado aquí.

En primer lugar, que *parezca* posible negar la coetaneidad a otra persona u otro pueblo sugiere que ella no es un hecho

transcultural ni una condición trascendental del conocimiento. Escogí el término “coetaneidad” para marcar una suposición central, a saber, que todas las relaciones temporales, y por lo tanto también la contemporaneidad, están enclavadas en praxis organizadas en términos culturales. Los antropólogos tienen poca dificultad para admitirlo, siempre que se predique en una cultura específica, sobre todo si no es la suya. Para citar sólo dos ejemplos las relaciones entre los vivos y los muertos o las relaciones entre el agente y el objeto de las operaciones mágicas presuponen concepciones culturales de contemporaneidad. En gran medida, la incredulidad racional Occidental ante los ancestros y la eficacia de la magia descansa en el rechazo de las ideas de coexistencia temporal implícitas en estas concepciones y prácticas. Esto es obvio. Es menos claro que para estudiar y comprender el culto a los ancestros y la magia necesitamos establecer relaciones de coetaneidad con las culturas que se estudian. En esa forma, la coetaneidad se convierte en el asalto definitivo a las paredes protectoras del relativismo cultural. Para decirlo sin rodeos, hay una conexión interna (una de equivalencia lógica y de necesidad práctica) entre el culto a los ancestros o la magia y la investigación antropológica *qua* conceptualizaciones de tiempo compartido o coetaneidad. Parafraseando una observación de Owusu estoy tentado a decir que los antropólogos Occidentales deben estar poseídos por los “antepasados caprichosos” africanos tanto como el antropólogo africano está “intimidado” por “Malinowski, Evans-Pritchard, Fortes, Mair, Gluckman, Forde, Kabbery [sic], Turner, Schapera y los Wilson, entre otros” (Owusu 1978: 326).

Obviamente, ahora me estoy adentrando en aguas filosóficas profundas. Mi examen de los usos del tiempo en el discurso antropológico me ha llevado a manifestar su efecto general o empuje como la negación de la coetaneidad de las culturas que se estudian. El hallazgo más interesante, sin embargo, excluye una simple acusación general de nuestra disciplina: el descubrimiento de una ruptura aporética entre el reconocimiento de la coetaneidad en algunas investigaciones etnográficas y su negación en la mayoría de teorías y escritos antropológicos. Hay una ruptura entre una necesidad cognitiva reconocible y una práctica turbia, en última instancia política. Sin embargo,

eso no es un accidente o simplemente una debilidad teórica. Ese uso esquizogénico del tiempo se puede remontar a ciertas elecciones que se hicieron cuando la antropología surgió como ciencia. Hoy en día se habla mucho sobre la complicidad política y moral de nuestra disciplina con la empresa colonial. Aún queda mucho por decir sobre la complicidad cognitiva. Sin duda, son obvias las conexiones lógicas entre, digamos, el evolucionismo británico y el establecimiento del imperio británico. Pero mi crítica de estas conexiones puede fallar siempre que no revele algunos de los enlaces más profundos. La distancia entre Occidente y el Resto sobre la que se han basado todas las teorías antropológicas clásicas ahora se impugna con respecto a casi todos los aspectos concebibles (morales, estéticos, intelectuales, políticos). Poco más que la tecnología y la pura explotación económica parecen sobrar con el propósito de “explicar” la superioridad Occidental. Se ha vuelto previsible que incluso esas prerrogativas puedan desaparecer o ya no se reivindicuen. “Sólo” permanece la omnipresente negación de la coetaneidad que, en última instancia, es expresiva de un mito cosmológico de magnitud y persistencia aterradoras. Se requiere imaginación y coraje para imaginar qué pasaría con Occidente (y con la antropología) si su fortaleza temporal se viera repentinamente invadida por el tiempo de su Otro.



## Capítulo 2

### Nuestro tiempo, su tiempo, sin tiempo: negación de la coetaneidad

*En cualquier caso, la primacía del espacio sobre el tiempo es un signo infalible de lenguaje reaccionario.*

Ernst Bloch, "Ungleichzeitigkeit und pflicht zu ihrer dialektik"

*Fue entonces cuando descubrí, quizás por primera vez, cuán completamente corrompida se ha vuelto la noción de viaje por la noción de poder.*

Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*

La coetaneidad es el problema de la antropología con el tiempo. Tratando de enfocar esa idea, he llevado el argumento a un punto en el que el próximo paso sería formular una teoría de la coetaneidad. Esta será una tarea difícil porque el problema no está solo "allí"; se genera continuamente en la intersección de contradicciones en la praxis antropológica. Como proyecto, una teoría de la coetaneidad debe, por lo tanto, ser concebida en constante confrontación con el discurso antropológico y sus afirmaciones. Sobre todo, debo tratar de aclarar los términos y el propósito del proyecto examinando más estrechamente los "usos del tiempo" en los contextos de la antropología plenamente desarrollada porque la historia pasada del discurso alocrónico no es el único obstáculo en el camino hacia una teoría de la coetaneidad.

Extenderé lo que afirmé sobre las tendencias alocrónicas o esquizocrónicas de la antropología emergente al análisis de dos estrategias principales empleadas por la disciplina. Una es “eludir” la cuestión de la coetaneidad a través de los usos de la relatividad cultural; la otra es “anticipar” ese asunto con la ayuda de un enfoque radicalmente taxonómico. Documentaré cada estrategia con los escritos de antropólogos (especialmente Margaret Mead, Edward Hall y Claude Lévi-Strauss), cuyas pretensiones de hablar en favor de la antropología establecida son ampliamente aceptadas. El modo de presentación será polémico, es decir, su objetivo principal es avanzar o exponer un argumento. Ese modo debe respetar la precisión histórica en la elección e interpretación de las fuentes, pero no busca integridad historiográfica. Este capítulo no se puede confundir, de ninguna manera, con un recuento histórico de las escuelas a las que se refiere. Por lo tanto, la evidencia de alocronismo que voy a recopilar debe leerse como razones *para* una tesis y no tanto (al menos no todavía) como evidencia contra un adversario.

En cualquier caso, la polémica se acentuará a medida que avance en los capítulos posteriores. Al final, no puedo aceptar lo que ahora parece ser aceptado: que la antropología podría, legítimamente o incluso simplemente por los hechos, eludir o anticipar los desafíos de la coetaneidad.

Oponer la relatividad a la taxonomía puede provocar un sobresalto lógico. ¿En qué sentido se oponen? Tomo los términos meramente como etiquetas convenientes que evocan orientaciones distintivas de la cultura y el conocimiento. Las tendencias que designan corresponden, aproximadamente, a los “paradigmas epistémicos” angloamericanos y franceses analizados por Scholte (1966). Esos paradigmas están, indudablemente, en oposición práctica (y en competencia), aunque, o quizás porque, comparten un ancestro común. Pero, por supuesto, es posible combinar una visión relativista de la cultura con un enfoque taxonómico de ella. Este es el caso de

varias escuelas etnocientíficas o etnosemáticas a las que, por razones prácticas, no prestaré mucha atención en estos ensayos.<sup>27</sup>

## Eludiendo la coetaneidad: relatividad cultural

En *Thought and Change*, un libro que trata explícitamente sobre los usos del tiempo en la teoría antropológica, Ernest Gellner (1964: 11) comentó sobre la crítica del evolucionismo. Como teoría, dicho sea de paso, la consideró “bastante muerta en la filosofía académica, que ahora está magníficamente, eterna [...] [y] virtualmente muerta en sociología [...] [mientras] en el pensamiento formal sólo es defendida por biólogos e historiadores muy ocasionales”. Señalando que el conflicto entre las teorías evolutivo-genética (temporal) y estructural (atemporal) de la explicación se libró de manera más dramática en la antropología social británica, observó:

El estudio sistemático de las tribus “primitivas” comenzó, primero, con la esperanza de utilizarlas como una especie de máquina del tiempo, como un vistazo a nuestro propio pasado histórico, como una evidencia más cercana sobre los primeros eslabones de las series mayores. Pero se logró un progreso real cuando esta supuesta máquina del tiempo se usó con redoblado vigor, pero *sin* ninguna preocupación por reconstruir el pasado: cuando las agrupaciones tribales se estudiaron por sí mismas y se explicaron en términos de sí mismas, y no como “supervivencias” de un pasado supuestamente situado incluso más atrás (Gellner 1964: 18).

---

27 En mi trayectoria ha sido crucial el cuestionamiento crítico de los procedimientos etnocientíficos en cuanto a su capacidad para lidiar con la “fuerza del tiempo que irrumpe”. Mis opiniones están expresadas en el ensayo “Taxonomy and Ideology” (Fabian 1975); por eso no quiero volver a abordar este tema. El artículo de Durbin (1975) “Models of Simultaneity and Sequentiality in Human Cognition” en el mismo volumen podría leerse como un intento por plantear el problema del tiempo dentro de los confines de un enfoque taxonómico.

Si el estructural-funcionalismo mostró indiferencia por el tiempo (es decir, por el tiempo como pasado), esto no significa que la antropología dejó de servir como una máquina del tiempo. El hecho de que condene el discurso de distanciamiento temporal del evolucionismo no significa que abandone la comprensión alocrónica de términos como “primitivo”. Por el contrario, la máquina del tiempo, liberada de las ruedas y los engranajes del método histórico, ahora funciona con “vigor redoblado”. La negación de la coetaneidad se intensifica a medida que el distanciamiento temporal pasa de una preocupación explícita a una suposición teórica implícita.

¿Qué pasó y cómo? El celebrado progreso de la antropología desde el chovinismo cultural de la Ilustración hacia el tratamiento de otras sociedades “en sus propios términos” fue posible, teóricamente, gracias al positivismo lógico y sociológico y su rechazo radical del “historicismo”. En cuanto a la antropología, esto significó, sobre todo, que la tarea de nuestra disciplina se decretó como la “explicación” de sistemas o “estructuras” (en el uso de Radcliffe-Brown del término). Se dijo que la explicación era posible sólo dentro del marco de un conjunto presente, sincrónico, de relaciones. Poco importa si ese marco se metaforiza como una disposición lógica de estructuras, una coordinación mecánica o biológica de elementos en un organismo o, algo más tarde, como la “lógica de la situación” de Popper.<sup>28</sup> Ahora sabemos que el antihistoricismo extremo ha sido difícil de mantener. Incluso Malinowski (1945: 34) tuvo que conceder que el método funcional debía admitir el “elemento temporal”<sup>29</sup> y Evans-Pritchard tuvo que formular

---

28 Para una evaluación crítica de la incapacidad funcionalista para tratar con el cambio y una súplica por el enfoque popperiano véase Jarvie (1964). En su defensa partidista del funcionalismo (“Sin lugar a dudas, el cuerpo de teoría más significativo en las ciencias sociales en el presente siglo”) Nisbet ignoró críticas como las de Jarvie y habló del funcionalismo bajo el título de neo-evolucionismo (*cf.* Nisbet 1969: 223ss).

29 Al mismo tiempo, relegó ese elemento al estudio del cambio que, con la franqueza que lo caracterizaba, identificó como la respuesta de la antropología a los problemas de mantener el poder político sobre las poblaciones colonizadas (Malinowski 1945: 4-5).

una rehabilitación completa en su ensayo “Anthropology and History” (1962b). La antropología funcionalista británica es bastante interesante en este sentido porque muestra que deshacerse del tiempo como “pasado” (teóricamente) no es igual a conquistar el tiempo por completo. Incluso si estos pensadores pudieran convencerse de que las relaciones temporales entre un orden o sistema sociocultural dado y sus formas antecedentes no tienen ningún valor explicativo no podrían ignorar el problema del tiempo y las relaciones temporales dentro de un orden dado.

Talcott Parsons fue consciente de ello en *The Social System*: la interacción y la acción social implican, crucialmente, “relaciones de tiempo” en formas tales como tiempo de acción, “ubicación en el tiempo” de actores y “tiempo interpersonal” (Parsons 1963: 91-92). Puesto que estaba preocupado por mostrar el sistema social como mantenimiento del equilibrio vinculó el tiempo con el problema de la desviación. Habló de “asignación de tiempo” en forma de cronogramas de tiempo para ciertos tipos de acción, “tiempo libre” para otros (Parsons 1963: 254, 302). El tiempo está conectado internamente a la desviación en virtud del hecho de que el tiempo es una “posesión” (Parsons 1963: 120), es decir, un recurso inherentemente limitado para un actor o una sociedad. Como el tiempo es una condición esencial para el “logro de metas” la mala asignación de tiempo se encuentra en la parte inferior de las conductas más desviadas. Si es asignado correctamente el tiempo es un medio para evitar conflictos e interferencias. Pero luego Parsons observó, poniendo en marcha la máquina del tiempo, que mientras que la asignación de tiempo es una tarea para todas las sociedades (en relación con cada sociedad) es más crucial en nuestro complejo mundo industrial (que hace que el tiempo sea más relativo para nuestra sociedad). Después de todo, “sabemos que en muchas sociedades no existen los requisitos previos de motivación para adaptarse a esa orientación temporal”.<sup>30</sup>

---

30 Georges Gurvitch, uno de los pocos sociólogos comparables en estatura a Parsons, resumió sus puntos de vista en un tratado sobre el tiempo social. Su orientación “dialéctica” produjo ideas de gran profundidad y amplitud. Pero él también partió de una

Parsons ilustró el efecto que tuvo la lógica del funcionalismo en el pensamiento sobre la cultura y el tiempo: el tiempo fue encapsulado en sistemas sociales dados. Esto hizo posible o, en todo caso, reflejó una praxis etnográfica que afirmó la importancia de “estudiar el tiempo dentro de las culturas, mientras virtualmente *exorcizó el tiempo del estudio de las relaciones entre culturas*”. Las “teorías del tiempo” sostenidas por varias culturas ahora podían estudiarse con teorías y métodos “atemporales”. Esto es lo que quiero decir con eludir la coetaneidad: el tiempo como una dimensión del estudio (y praxis) intercultural fue puesto entre paréntesis por el discurso antropológico.

Para ser exactos, la encapsulación funcionalista del tiempo tuvo dos efectos y el análisis crítico debe centrarse en la relación entre ellos. En primer lugar, en opinión de sus partidarios el enfoque estructural-funcionalista en realidad favoreció el estudio etnográfico del tiempo. Sin duda, las conceptualizaciones culturalmente diferentes del tiempo, reconocibles en lenguaje, símbolos y normas de conducta y en la cultura material, habían sido estudiadas durante mucho tiempo (no sólo por antropólogos, sino también por clasicistas, historiadores de la religión y psicólogos). Sin embargo, en la medida en que su perspectiva era “comparativa” estos estudios pretendían establecer un “contraste” –entre, por ejemplo, el tiempo lineal Occidental y el tiempo cíclico primitivo, o entre el centramiento temporal moderno y la intemporalidad arcaica–. El funcionalismo permitió evitar estos estereotipos del discurso comparativo y examinar, en su lugar, los usos específicos, a menudo contradictorios, del

---

suposición incontestada: algunas sociedades son “prometeicas”, es decir, centradas en la historia y el tiempo, mientras que otras, en particular las estudiadas por la “etnografía”, no lo son (Gurvitch 1964: 6). Al final, su enfoque tipológico del problema lo llevó a afirmar un “pluralismo temporal” relativista. Similar en enfoque e intención es el excelente ensayo, aunque fragmentario, “On Social Time” de Gioscia (1971), quien, sin embargo, fue consciente de la naturaleza política de las concepciones sociales del tiempo, así como del sesgo visualista que resulta de la supresión teórica del tiempo (véase el capítulo 4).

tiempo en una sociedad o cultura dada. Incluso cuando la noción del tiempo no se discutió explícitamente se abordó con claridad en clásicos como *Dynamics of Culture Change*, de Malinowski (1945); *Political Systems of Highland Burma*, de Leach (1954); y *Order and Rebellion in Tribal Africa*, de Gluckman (1963), tanto como en muchas de las obras de Evans-Pritchard, Fortes, los Wilson, Mary Douglas y, especialmente, en los análisis de Victor Turner sobre el proceso ritual.<sup>31</sup>

Aunque pudo haber sido liberador y productivo en términos etnográficos, el énfasis funcionalista en el tiempo sistémico-interno se situó en un terreno teórico cuestionable. Esto me lleva al segundo efecto de “encapsular” el tiempo. Como resultado, la riqueza de la etnografía relativista del tiempo tiene su precio. Aparentemente debe pagarse con ingenuidad epistemológica e inconsistencia lógica en un nivel teórico superior. A menudo la ingenuidad caracteriza la discusión sobre la “construcción cultural” del tiempo. La noción de construcción cultural (a menos que esté respaldada por una teoría de la simbolización, lo que no fue el caso en el funcionalismo clásico) implica que la codificación cultural funciona sobre alguna experiencia precultural, es decir, “natural” o “real” del tiempo. Al relegar ese problema a la filosofía o a la psicología

---

31 Un valioso resumen de diferentes géneros de estudios antropológicos del tiempo (incluida una bibliografía que contiene referencias a la mayoría de los artículos y monografías importantes) se puede encontrar en el ensayo “Primitive Time-reckoning as a Symbolic System” de Maltz (1968). La contribución de Maxwell al volumen de Yaker, Osmond y Cheek (1971) es menos útil. A la lista de compilaciones frazerianas de las concepciones culturales del tiempo se podrían agregar los tres volúmenes del “Manual of Mathematical and Technical Chronology” de Ginzler (1906, 1911, 1914); ese libro tiene un título engañoso porque solo examinó evidencia histórica, etnográfica y folclórica temprana. Un artículo de Bogoras (1925) es notable principalmente por un intento inicial de mostrar similitudes entre la teoría de la relatividad y los conceptos del tiempo primitivo. Entre los trabajos más recientes podría citar a Bourdieu (1963), un volumen editado por Lacroix (1972), un importante artículo de Turton y Ruggles (1978) y un ensayo de Kramer (1978). La lista de ninguna manera está completa.

de la percepción el relativismo cultural no sólo no resolvió la cuestión de la experiencia del tiempo humano; ni siquiera lo planteó. Gran parte del estudio de la “transformación cultural” de la experiencia humana permanece estéril porque no es capaz de (o no está dispuesto a) relacionar la variación cultural con procesos fundamentales que deben presumirse como *constitutivos* de la experiencia del tiempo humano.

En ese sentido, el problema con el tiempo se asemeja y tiene que ver con el problema con el lenguaje y la comunicación. Esto fue observado, recientemente, por Maurice Bloch en un ensayo crítico de las presuposiciones estructural-funcionalistas sobre la relatividad de la experiencia del tiempo. Tomando nota de los debates en los que participan antropólogos y filósofos británicos, Bloch rechazó los argumentos de la relatividad que, en última instancia, se descomponen en dos hechos: (a) “La antropología atestigua el hecho de que es posible, dentro de ciertos límites, comunicarse con todos los demás seres humanos, sin importar cuán diferente sea su cultura”; y (b) “Si otras personas realmente tuvieran diferentes conceptos de tiempo no podríamos hacer lo que evidentemente hacemos, es decir, comunicarnos con ellos” (Bloch 1977: 283).

La primera observación es la más débil porque se basa en un uso equívoco de la *comunicación* (que tendría que acomodar instancias de no comunicación patente como la negación de la coetaneidad en el discurso antropológico) o porque es ingenuamente positivista en el sentido de que trata de convencernos de que el éxito de un proyecto legitima los medios o incluso explica cómo funciona. Pero sí creo que Bloch va al centro del asunto en su segunda observación. El tiempo, en el sentido de tiempo intersubjetivo, compartido, es una condición necesaria de la comunicación<sup>32</sup>; es el contrapunto ineludible de cualquier investigación sobre las nociones del tiempo culturalmente diferentes, no sólo de manera lógica, sino también práctica.

---

32 En Lucas (1973: 44ss) puede encontrarse una síntesis sucinta de los argumentos filosóficos relacionados con el tiempo y la comunicación.

Bloch llegó a su posición analizando las dificultades lógicas que tenía la teoría estructural-funcionalista para explicar el “cambio”. El funcionalismo radical en la línea de Durkheim y Radcliffe-Brown afirmó la naturaleza esencialmente social, es decir, relativa al sistema, de las categorías de pensamiento. Si esta afirmación se sigue hasta sus últimas consecuencias, esto significa que la teoría social no puede dar cuenta de nuevas reglas ni nuevas preocupaciones porque “si todos los conceptos y categorías están determinados por el sistema social, una nueva mirada es imposible ya que toda cognición ya está moldeada para ajustarse a lo que se debe criticar”. O “si creemos en la determinación social de los conceptos [...] esto deja a los actores sin lenguaje para hablar *sobre* su sociedad y así cambiarla, ya que solo pueden hablar dentro de ella” (Bloch 1977: 281). Parafraseando esa última afirmación podría seguir razonando que en la medida en que el antropólogo logra entrar en otra sociedad/cultura y comprenderla desde *dentro* (que es el ideal confeso del relativista cultural) sería incapaz de decir algo *sobre* ella. Tal *reductio ad absurdum*, por supuesto, siempre ha sido contrarrestado al insistir en la traducibilidad universal. Pero a menos que uno pueda proponer una teoría de la traducibilidad todo lo que se hable al respecto elude el asunto.

La salida de Bloch al dilema tampoco ofreció una solución viable. Su intento no tuvo éxito porque formuló una crítica que aceptó los términos de sus adversarios. No es sorprendente que esto lo llevara a volver al mismo empirismo y realismo ingenuo que identifiqué anteriormente como la suposición oculta del relativismo cultural. Si lo entiendo correctamente, su argumento se puede resumir de la siguiente manera: si las concepciones y las categorías del tiempo están determinadas socialmente debemos preguntarnos cómo es posible estudiarlas críticamente. Podemos evitar el punto muerto lógico si insistimos, antes que nada, en que el problema del tiempo es un problema con la “percepción” del tiempo. Bloch postuló dos tipos de percepción del tiempo (usando, me parece, “percepción” casi como sinónimo de “conceptualización”). Hay percepciones del tiempo que están cerca de la naturaleza y otras que se alejan de ella. Después afirmó (criticando, pero, de

hecho, reafirmando la distinción de Durkheim entre realidad profana y sagrada) que el tiempo cercano a la naturaleza se encuentra en un tipo de conocimiento cultural, el que sirve en “la organización de actividades prácticas, especialmente actividades productivas”. El tiempo alejado de la naturaleza está involucrado en la “comunicación ritual”. Es en contextos prácticos que encontramos categorías universales del tiempo, mientras que en contextos rituales podemos esperar encontrar el tipo de conceptualizaciones relativas estudiadas por el estructural-funcionalista (Bloch 1977: 285, 287). Eso, me temo, no servirá. La solución de Bloch acomodó la universalidad y la relatividad, pero sólo al precio de compartimentar la praxis humana. De acuerdo, su intención era contribuir a una crítica de los usos ideológicos (es decir, usos indebidos) del tiempo, algo que fue impedido por la teoría estructural-funcionalista, como observó correctamente. Pero al alinear el uso racional con las actividades prácticas y el uso no racional con el ritual de hecho parece recaer en una secuencia comteana de etapas de desarrollo, un dispositivo cuya función de distanciamiento temporal es obvia. Estas consecuencias no se pueden evitar insistiendo en que la praxis se invoca aquí en el sentido marxista. Marx era muy consciente de que oponer religión y apariencia ideológica (*schein*) a realidad socio-económica y política (*wirklichkeit*) es un acto práctico de emancipación revolucionaria. Por lo tanto, las condiciones temporales para comprender críticamente las concepciones “rituales” y “prácticas” del tiempo son esencialmente las mismas. Es una estrategia positivista hacer de la religión y la ideología objetos *sui generis*, en términos epistemológicos, mientras que al mismo tiempo las reduce a sus funciones sociales, ontológicamente.

A pesar de que apela a necesidades humanas básicas y universales el estructural-funcionalismo promueve un tipo de relativismo cuyo descuido por el significado epistemológico del tiempo se vuelve visible en incoherencias lógicas insuperables. Esto ha sido demostrado una y otra vez.<sup>33</sup> De hecho, poco

---

33 Por ejemplo, por D. Bidney en su crítica de Herskovits (1953: 423ss) y, más recientemente, en un ensayo devastador de Nowell-Smith (1971). Los escritos relevantes de Herskovits fueron reeditados,

podría agregarse a una crítica incisiva mucho más temprana de otro Bloch, Ernst, de otro relativismo, el de Spengler. Aquí encontramos en un pasaje condensado todos los elementos principales que deberían hacer que los antropólogos reconsideremos constantemente nuestra lealtad a una doctrina que sabemos que es insostenible en nuestras cabezas, incluso si seguimos aferrándonos a ella con nuestros corazones. Así es como Ernst Bloch resumió los efectos del relativismo:

El proceso de la historia se divide en Jardines de la Cultura o “Almas Culturales”. Están tan relacionados entre sí como desconectados del hombre y el trabajo humano (que es la materia predominante de la historia) o la naturaleza [...] Muy artísticamente, el relativismo histórico se convierte aquí en algo estático; está siendo atrapado en mónadas culturales, es decir, almas culturales sin ventanas, sin vínculos entre sí, pero llenas de espejos que miran hacia al interior (Bloch 1962: 326).

La crítica de Bloch está dirigida a Spengler, pero es mucho más amplia. Ahora hay una antropología que está fascinada con los espejos “simbólicos” (signos, significantes, símbolos) que recubren los muros de las “culturas” y que reflejan todos los discursos interpretativos dentro de los confines del objeto elegido. Estas reflexiones dan a un observador antropológico la ilusión de objetividad, coherencia y densidad (que quizás resuena en la “descripción densa” de Geertz); en resumen, representan gran parte del orgullo que la antropología siente por sus etnografías “clásicas”. Me siento tentado a continuar la ensoñación metafórica de Bloch y meditar sobre el hecho de que si esos espejos se colocan en ángulos propicios también

---

con una introducción positiva, por D. T. Campbell (Herskovits 1972). Rudolph (1968) y Tennekes (1971) y, sobre todo, Lemaire (1976), escribieron libros evaluativos. Aún se formulan serios contraargumentos con respecto a la cuestión de la relatividad lingüística; véase el volumen de ensayos editado por Pinxten (1976). Véase también la propuesta de Hanson (1979) del “contextualismo” como una mediación entre el relativismo y el objetivismo.

tienen el poder milagroso de hacer que los objetos reales desaparezcan –el analista de culturas extrañas como un mago o un operador secundario, un rol que no es enteramente extraño para muchos practicantes de la antropología y que se asume, más fácilmente, bajo la cubierta del relativismo cultural–.

Una crítica del relativismo podría, por supuesto, ocupar fácilmente la mayor parte de este libro, especialmente si presta más atención a su papel crucial en el desarrollo de la antropología estadounidense; sin embargo, ese no es el propósito de estos ensayos. Pero antes de recurrir a otra forma de negación de la coetaneidad debo señalar que la elusión relativista del problema en un nivel *teórico* no condujo, de ninguna manera, a sus proponentes a ignorar el tiempo y las relaciones temporales en la medida en que afectan las relaciones *prácticas* entre culturas.

Hasta ahora he discutido las formas de relativismo cultural cuyas raíces deben buscarse en las teorías de la integración sociocultural que hacen hincapié en los orígenes sociales de las categorías cognitivas (el enfoque durkheimniano en la antropología francesa y británica). La crítica de Bloch a Spengler señala otras fuentes en el romanticismo y las ideas nietzscheanas y otras numerosas influencias, desde la psicología de la gestalt hasta la lingüística. Esta segunda tendencia, ejemplificada y popularizada por *Patterns of Culture* de Ruth Benedict (1934), propuso estudiar la cultura con la ayuda de conceptos estéticos como patrón, estilo y configuración. Estos movimientos, sin embargo, convergieron en su preocupación por el *ethos* unificador, la moralidad común que explica las regularidades en el comportamiento de los miembros de una cultura. En los Estados Unidos estos esfuerzos de investigación encontraron su enfoque conceptual en nociones como “carácter nacional” y en los debates sobre “valores”. Los institutos y programas (por ejemplo, en Columbia y Harvard) reunieron a antropólogos con psicólogos, sociólogos y científicos políticos y dieron lugar a esfuerzos interdisciplinarios sin precedentes.

Para evaluar su influencia en el problema de la coetaneidad debo recordar su contexto político, durante y después de

la Segunda Guerra Mundial. Puesto que las preocupaciones intelectuales-científicas y políticas estaban tan íntimamente conectadas en la mente y en las actividades cotidianas de estos investigadores gran parte del trabajo de ese período ahora parece anticuado y destinado al olvido. Sin embargo, muchos de los antropólogos principales que siguen influenciando y dando forma a la disciplina actualmente (y que no se encuentran en las mismas esquinas teóricas o políticas) pasaron sus años formativos con estudios de cultura y personalidad, de carácter nacional y de valores. Teniendo en cuenta la demora habitual de una generación es necesario que las ideas y preocupaciones científicas se filtren al nivel de la conciencia popular; así uno se da cuenta de que un tipo particular de relativismo cultural de guerra continúa informando la perspectiva de una buena parte de la antropología.<sup>34</sup> Ciertamente no puede pasarse por alto en este examen crítico de los usos antropológicos del tiempo.

De especial interés en este contexto es el choque entre el relativismo extremo de los valores en la teoría antropológica y la necesidad percibida de hacer juicios de valor en la práctica política. Quizás nunca hubo una insistencia metodológica tan fuerte en explicar naciones enteras en términos de sus valores y modelos de socialización e institucionalización básicos que en el período de guerra contra Alemania y Japón y en la Guerra Fría contra el bloque soviético que siguió a la victoria sobre el enemigo de la humanidad. Con retrospectiva histórica observamos la naturaleza paradójica de una empresa en la cual los estudios relativistas de los

---

34 Y, podría agregar, la perspectiva de la política estadounidense: “No podemos eludir el liderazgo que la historia nos ha impuesto en este momento a menos que actuemos sobre estándares de evaluación razonados y claramente establecidos. Finalmente, toda discusión sobre un mundo pacífico y ordenado no es sino una fantasía piadosa o sentimental a menos que existan, de hecho, algunas creencias simples pero poderosas compartidas por todos los hombres, algunos códigos o cánones que tengan o pueden tener aceptación universal”. No se trata de un presidente estadounidense predicando su doctrina de los derechos humanos en 1982, sino de Clyde Kluckhohn (1962: 286-287) en un ensayo de la época de la Guerra Fría, “Education, Values, and Anthropological Relativity”.

valores debían producir conocimiento que ayudaría a derribar al enemigo y, poco después, establecer un control efectivo y asegurar la transformación de estos valores hacia el modelo de la sociedad del antropólogo.

Esa alianza entre el relativismo teórico y la lucha por una causa percibida como justa y necesaria no era nueva (se parece formalmente, si no históricamente, a los vínculos entre la expansión colonial y la antropología funcionalista), ni era un problema lógico. Para verla sólo tenemos que ser conscientes de una implicación obvia de todo relativismo cultural: una vez que otras culturas se delimitan como jardines culturales o, en la terminología de la jerga sociológica, como sistemas de mantenimiento de límites basados en valores compartidos; una vez que se percibe que cada cultura vive su tiempo, es posible y, de hecho, necesario elevar los intersticios entre las culturas a un estatus metodológico. En ese momento el estudio de las culturas “desde la distancia”, claramente un vicio en términos del mandato que exige investigación empírica a través de la observación participante, puede convertirse en una virtud teórica. Una situación de antagonismo político puede entonces racionalizarse, epistemológicamente, como el tipo de distancia objetiva que permite al antropólogo ver otra cultura en su totalidad. Así surge un holismo cultural que, a pesar de las similitudes terminológicas, tiene poco en común con el énfasis en la totalidad que se origina en el pensamiento dialéctico (cuyos actos constitutivos son *negaciones* de la distancia cultural y de las nociones concomitantes de objetividad científica). Por lo tanto, no es sorprendente encontrar orientaciones holísticas y relativistas al servicio de proyectos metodológicos que desdeñan el laborioso estudio descriptivo y comparativo en favor de proyectos diseñados para llegar a la yugular de otras culturas, es decir, a sus valores centrales y características vitales.<sup>35</sup> El espíritu

---

35 Es intrigante observar que un recuento crítico coherente del “esfuerzo de guerra” en la antropología estadounidense está conspicuamente ausente de la historia de la antropología de Marvin Harris, aunque incluye una revisión superficial de algunos estudios de ese período (Harris 1968: 413-418). Lo mismo puede decirse de Honigman (1976: 99-100), que menciona el “carácter nacional” en

de los tiempos fue expresado, acertadamente, en “Assignment: Japan”, el capítulo introductorio en *The Chrysanthemum and the Sword*, de Ruth Benedict. Allí la aceptación “tenaz” de la diferencia cultural radical se opone a los sentimientos suaves sobre Un Mundo y la Hermandad Universal (cfr: Benedict 1967: 14). Benedict era consciente de que la búsqueda de la identidad nacional puede estar íntimamente relacionada con el ejercicio del poder sobre los demás, pero eso no le hizo cuestionar la legitimidad de “ser estadounidense hasta el final” (Benedict 1967: 12, 15) y, mucho menos, considerar las implicaciones epistemológicas de una teoría de la cultura centrada en la nación.

El carácter nacional fue uno de los conceptos unificadores en esos esfuerzos. Los académicos que, bajo el liderazgo inicial de Ruth Benedict, participaron en estudios de carácter nacional finalmente produjeron un manual titulado, significativamente, *The Study of Culture at a Distance* (Mead y Metraux 1953). El libro es un documento de un período importante en la historia de la antropología. Su propósito se establece en el primer párrafo de la introducción de Margaret Mead (1953a: 3):

Este manual se refiere a los métodos que se han desarrollado durante la última década para analizar las regularidades culturales en los caracteres de las personas que son miembros de sociedades inaccesibles a las observaciones directas. Esta inaccesibilidad puede ser espacial porque existe un estado de guerra activa –como fue el caso con

---

relación con Vico, Montesquieu, Hume y Herder, y de Voget (1975: 414-421) que, sin embargo, proporciona una sección informativa sobre el proyecto “encubierto” de Kluckhohn para hacer estudios de valor en cinco culturas del suroeste. Es aún más sorprendente que, por lo que puedo ver, ninguno de los contribuyentes a *Reinventing Anthropology* de Hymes (1974) sintió la necesidad de sacar ese esqueleto particular del armario. A propósito, estos libros no mencionan el manual de Mead y Metraux que comentaré a continuación. Una importante evaluación crítica, centrada en los estudios del carácter nacional japonés hechos por W. La Barr, fue realizada recientemente por P.T. Suzuki (1980).

Japón y Alemania a principios de la década de 1940–; o puede ser –como es ahora el caso de la Unión Soviética y la China comunista– debido a las barreras para viajar e investigar. O la inaccesibilidad puede ser temporal, ya que la sociedad que deseamos estudiar puede que ya no exista.

En otra contribución al libro Mead (1953b: 397) escribió sobre las aplicaciones políticas de los estudios de la cultura a distancia:

El enfoque descrito en este manual ha sido utilizado para una variedad de propósitos políticos: implementar programas gubernamentales particulares dentro de un país, facilitar las relaciones con los aliados, guiar las relaciones con grupos partidistas en países bajo control enemigo, ayudar a estimar las fortalezas y debilidades del enemigo y proporcionar una justificación para la preparación de documentos a nivel internacional. Todos estos usos implican diagnosticar las regularidades culturales en el comportamiento de un grupo particular o grupos de personas que son relevantes para la acción propuesta –ya sea la diseminación de una declaración de propaganda, emitiendo una orden contra la confraternización, una amenaza de cierto tipo de represalias, una introducción de una nueva regulación internacional o una cuestión similar–. El diagnóstico se realiza con el propósito de facilitar algún plan o política específica y, al menos de manera implícita, incluye predicciones del comportamiento esperado que pueden hacer que tal plan o política sean exitosos o no.

Sería fascinante someter este y otros pasajes similares a un análisis conceptual más detenido. Ilustran la afirmación de que los enfoques antropológicos basados en el relativismo cultural se ponen fácilmente a trabajar para fines no relativistas como la defensa nacional, la propaganda política y la manipulación directa y el control de otras sociedades. Habiendo aclarado esto ahora debo hacer una pregunta más directa: ¿cómo ilumina

esta amalgama particular de ciencia y política las condiciones y los motivos responsables de esa aflicción de la antropología que llamo discurso alocrónico?

Los mecanismos que traducen los estudios relativistas de otras culturas *en sus términos* (y, por cierto, la facilidad con que las teorías y métodos desarrollados para el estudio de la cultura “primitiva” se transfieren a las investigaciones de naciones “desarrolladas” y a grupos y clases dentro de nuestra sociedad) son sutiles y no siempre obvios. Leyendo, por ejemplo, la presentación de Mead no puedo dejar de sentirme impresionado por la inteligencia y puntos de vista diferenciados que aporta a su tarea, especialmente cuando comenta problemas concretos encontrados en la práctica de la investigación antropológica. En esto fue una representante de su generación de etnógrafos eminentes. Tengo la clara impresión de un declive hacia la crudeza y la simplificación en gran parte de lo que actualmente se escribe sobre el método etnográfico, incluso, y en ocasiones especialmente, por quienes critican, con razón, las presuposiciones éticas, políticas e intelectuales de sus predecesores.

La conciencia de los problemas con el tiempo podría ser un buen ejemplo. Para empezar, Mead dejó en claro que la distancia cultural es un problema de tiempo tanto como de espacio. En la breve declaración sobre las aplicaciones políticas señaló la importancia del tiempo y de la sincronización en las relaciones entre culturas, cognitivas o políticas. Los pasajes en los que hizo recomendaciones para los trabajadores de campo contienen numerosas observaciones sobre la importancia de las actitudes nativas hacia el tiempo, que deben ser igualadas por la conciencia temporal de los investigadores. Después de todo, si el objetivo de dicha investigación es observar las “regularidades” de comportamiento exhibidas por miembros individuales de una cultura alguna noción de tiempo y secuencia temporal y, en consecuencia, alguna consideración metodológica de estos aspectos temporales debe ser una parte integral del enfoque. El trabajo pionero de Mead y Bateson (este último también contribuyó al manual) sobre el uso de la película

etnográfica sin duda es evidencia de una aguda conciencia del flujo temporal de la acción humana.

En resumen, el tipo de relativismo cultural que guió a los antropólogos estadounidenses involucrados en el estudio de la cultura a distancia parece poner a prueba mi tesis global de que la antropología ha estado construyendo su objeto –el Otro– mediante varios dispositivos de distanciamiento temporal, negando la existencia coetánea del objeto y sujeto de su discurso.<sup>36</sup> Como mínimo, deberíamos reconocer a numerosos relativistas culturales la conciencia del papel del tiempo en la configuración del comportamiento cultural y, en consecuencia, de la interacción entre las culturas (incluida la investigación de campo).

Una breve mirada a *The Silent Language*, de Edward Hall, mostrará que sólo la sensibilidad etnográfica con respecto al tiempo no garantiza, en absoluto, la conciencia del problema de la coetaneidad. El primer párrafo del capítulo 1 (“The Voices of Time”) ejemplifica el atractivo retórico de la escritura de Hall. También logra reunir numerosas suposiciones teóricas en unas pocas frases lapidarias: “El tiempo habla. Habla más claro que las palabras. El mensaje que transmite es fuerte y claro. Debido a que se manipula de forma menos consciente, está sujeto a menos distorsión que el lenguaje hablado. Puede gritar la verdad allí donde las palabras mienten” (Hall 1959: 15). Leída a la luz de las elaboraciones en los capítulos posteriores, esta declaración de apertura describe la posición de Hall de la

---

36 Pero esta es sólo una impresión pasajera. En otra parte Mead (1962: 396) declaró: “Estos estudios contemporáneos a distancia sobre el carácter nacional de la cultura se asemejan a los intentos de reconstruir el carácter cultural de las sociedades del pasado [...] en los que el estudio de documentos y monumentos debe sustituirse por el estudio directo de individuos interactuando en situaciones sociales observables. Sin embargo, difieren de la reconstrucción histórica en que, ya sea que se realicen a distancia o mediante trabajo de campo en la nación dada, se basan, principalmente, en entrevistas y observación de seres humanos vivos”. Téngase en cuenta que la intención alocrónica de esta afirmación se refuerza, no se mitiga, con la referencia a los seres humanos vivos.

siguiente manera: el tiempo no es una mera medida, o vector, de la cultura; es uno de sus componentes. El tiempo contribuye a la composición de una cultura porque es uno de los medios de comunicación más importantes. Las conceptualizaciones del tiempo pertenecen al núcleo de creencias y valores que dan cuenta de la identidad de una cultura.

Tomado al pie de la letra, ese podría ser el punto de partida de una teoría de la cultura que asignaría una significación epistemológica crucial a las relaciones temporales. Pero un análisis más detallado pronto revela que Hall no estaba interesado en la epistemología. No planteó el problema del *conocimiento en términos del tiempo*; tampoco preguntó cómo las relaciones y condiciones temporales afectan la validez de los hallazgos antropológicos. Su interés estaba en la metodología y lo llevó a examinar el “uso” cultural del tiempo. El libro está repleto de ejemplos y comparaciones entre cómo usamos el tiempo nosotros y cómo lo usan ellos.

La declaración inicial de Hall también contiene una suposición teórica sobre la cultura en general, a saber, que modela y regula el comportamiento a través de mecanismos o reglas inconscientes. Eso implica, a su vez, el axioma metodológico de que la principal tarea de la antropología es revelar las fuerzas inconscientes quitando las capas de la conducta consciente engañosa. En resumen, el estudio del tiempo en la cultura es valioso porque revela lo que está oculto debajo de las “mentiras” de las palabras habladas. La verdad y la conciencia están aquí alineadas con el conocedor, el antropólogo; la disimulación y la sumisión a los poderes inconscientes están en el lado del Otro. No es de extrañar que la noción teórica de una cultura inconsciente y las prescripciones metodológicas que la acompañan se conviertan, fácilmente, en esquemas para influir, controlar y dirigir a los otros; la antropología del tiempo se convierte en la política del tiempo. A medida que leo *The Silent Language* me doy cuenta de que las muchas observaciones perceptivas y los ejemplos que ilustran cómo usan *ellos* el tiempo se convierten en tantas recetas sobre cómo usar ese conocimiento para que *su* comportamiento pueda ser engañado para que sirva *nuestros* objetivos. Las

frecuentes críticas de Hall a la grosería e intransigencia de los Estados Unidos al tratar con otras culturas no pueden ocultar el hecho de que su libro también es un “manual” para personas que quieren hacer cosas (diplomáticos, gerentes y supervisores expatriados, vendedores y asesores económicos).<sup>37</sup> En ninguna parte su conciencia del papel del tiempo en la comunicación lo llevó a cuestionar las premisas del relativismo cultural. Debido a que Hall tenía una visión instrumental de la comunicación *The Silent Language* trata sobre estrategias temporales, no sobre el papel del tiempo en los procesos de creación cultural. Tampoco puede decirse que el tratamiento persuasivo e influyente de Hall sobre el tema fuera, apenas, una extensión política, o tal vez una perversión, de las ideas antropológicas. El acto político está integrado en la teoría. La suposición axiomática de que gran parte de la cultura es inaccesible a la conciencia del “miembro promedio”<sup>38</sup> ya expresa una praxis política en la que el verdadero conocimiento sobre el funcionamiento de la sociedad es privilegio de una élite. El objetivo de esta observación no es negar la existencia de motivos inconscientes, sino cuestionar la estrategia de un discurso que, con la ayuda de dispositivos distanciadores, coloca la amenaza del inconsciente en algún lugar fuera de su propio presente.

---

37 Esta intención está expresada en el título de un artículo de Hall y Whyte (1966): “Intercultural Communication: a Guide to Men of Action.” La sección sobre el tiempo ofrece un catálogo de recomendaciones prácticas para que los empresarios estadounidenses que tengan que lidiar con latinoamericanos, griegos, japoneses e indios y concluye con este equívoco antropológico: “Si no ha sido fastidiado por un árabe, simplemente no ha sido fastidiado” (Hall y Whyte 1966: 570).

38 Margaret Mead formuló esa presuposición de la siguiente manera: “La comprensión cultural del tipo discutido en este manual solo puede lograrse dentro de un marco de referencia que reconoce la consistencia interna de las premisas de cada cultura humana y también reconoce que gran parte de esta consistencia es inconsciente; es decir, no está disponible para el miembro promedio de la cultura” (Mead 1953b: 399).

## Anticipando la coetaneidad: taxonomía cultural

Como observó Ernst Bloch, hay jardines culturales detrás de los muros del relativismo. El antropólogo puede verlos crecer y cambiar, pero, pase lo que pase detrás de las paredes, ocurre en un tiempo que no es el suyo. Si se desplaza, temporalmente, dentro de las paredes o si considera un jardín cultural desde lejos, la noción de contener muros y límites crea orden y sentido basados en la discontinuidad y la distancia. Pero este tipo de relativismo que elude el problema del tiempo común al postular una multiplicidad de tiempos y coexistencia espacial no es la única forma de evitar la cuestión de la coetaneidad y la coexistencia temporal. Ahora consideraré una tendencia o paradigma que va mucho más allá. En lugar de encerrar entre muros el tiempo de los otros para que no pueda extenderse a los nuestros esta escuela, simplemente, anticipa el tema de la coetaneidad. Su estrategia es eliminar el tiempo como una dimensión significativa de la integración cultural o la etnografía. A esta tendencia usualmente pegamos la etiqueta de *estructuralismo* y la vemos ejemplificada en el trabajo de Lévi-Strauss. Seguiré esa práctica en aras de la simplicidad. Soy consciente, sin embargo, de que el estructuralismo es, en el mejor de los casos, un índice crudo de una tradición intelectual muy compleja cuyo éxito mundial se vinculó, paradójicamente, con las idiosincrasias de la intelectualidad de un país y, si a eso vamos, de una ciudad.

Ya existen numerosas lecturas críticas y evaluaciones del trabajo de Lévi-Strauss.<sup>39</sup> La única excusa para agregar mis

---

39 Quizás ni siquiera debería intentar una nota bibliográfica (una útil bibliografía de trabajo sobre Lévi-Strauss y sus críticos –¡que contiene 1384 títulos! – está ahora disponible: Lapointe y Lapointe 1977). Sin embargo, aquí hay algunos títulos, todos relacionados, principalmente, con una interpretación sistemática del trabajo de Lévi-Strauss, que recomendaría para su consulta. En inglés: Leach (1970), legible pero que debe tomarse con precaución; Scholte (1974a), la introducción más concisa y diferenciada de un antropólogo; Rossi (1974); y, más recientemente, Jenkins (1979). En francés: Simonis (1968) y Marc-Lipiansky (1973); este último es, principalmente, una guía de estudio. En alemán: Lepenies y

observaciones a esta literatura es que ninguna crítica de los usos del tiempo en la antropología puede ignorar un movimiento cuyos defensores desean señalar que no tienen ningún uso para el tiempo.

Para empezar, no creo que las reflexiones sobre la noción de estructura sean útiles para abordar el estructuralismo. El término simplemente tiene una amplia vigencia en antropología, especialmente en el tipo de discurso relativista que discutí en la sección anterior. Lévi-Strauss se ha tomado grandes molestias para diferenciarse de estos enfoques sobre la base de que son culpables de demasiado empirismo, es decir, de una confianza ingenua en lo que es inmediatamente observable. Siguiendo las pistas de Durkheim y Saussure desdeña la búsqueda de conexiones entre aislamientos culturales y una realidad exterior. La antropología es para él, como ciencia de la cultura, el estudio de las relaciones *entre* aislamientos culturales y las reglas o leyes que rigen estas relaciones. En una empresa de ese tipo es inútil esperar explicaciones de la historia (preguntando cómo surgió un aislamiento dado) o de la psicología (preguntando qué significa un aislamiento dado para los miembros de una cultura o cómo motiva su comportamiento).

Los supuestos fundamentales del estructuralismo se entienden mejor como un enfoque radicalmente “taxonómico” de la cultura (Lévi-Strauss 1976: 12).<sup>40</sup> Por lo tanto, un análisis de los aspectos temporales del discurso estructuralista debe concentrarse en el problema del tiempo y la taxonomía. Entre los muchos posibles puntos de partida en los escritos

---

Ritter (1970), un volumen colectivo especialmente valioso como estudio de las fuentes y afinidades intelectuales de Lévi-Strauss. En general, he encontrado que *The Prison House of Language* (1972) de F. Jameson es una crítica muy convincente del estructuralismo (incluidos movimientos relacionados, como el formalismo ruso y la escuela de Praga). Jameson es especialmente perspicaz con respecto al problema del tiempo.

40 Debería quedar claro que uso “taxonomía” para designar una episteme (véanse Foucault 1973 y Lepenies 1976) y no en un sentido técnico estrecho como un tipo de clasificación (véase Durbin 1975).

de Lévi-Strauss he elegido los siguientes comentarios, parte de su famoso ataque a la idea de historia de Sartre en *The Savage Mind*. Nada ilustra mejor la peculiar mezcla de lucidez y duplicidad característica de la discusión estructuralista sobre el tiempo.<sup>41</sup>

En línea con sus convicciones fundamentales sobre la organización binaria de todo conocimiento Lévi-Strauss comienza por postular una “simetría” entre las preocupaciones del historiador y las del antropólogo: “El antropólogo respeta la historia, pero no le da un valor especial. La concibe como un estudio complementario al suyo: uno de ellos despliega el rango de las sociedades humanas en el tiempo, el otro en el espacio”. Afirma que “la distribución en el espacio y la sucesión en el tiempo ofrecen perspectivas equivalentes” y rechaza las afirmaciones de quienes postulan que la historia constituye un enfoque irreductible y de hecho privilegiado, “como si la diacronía fuera a establecer una clase de inteligibilidad no meramente superior a la proporcionada por la sincronía, sino, sobre todo, más específicamente humana” (Lévi-Strauss 1966: 256).

Un lector desatento puede ser llevado a tomar esto por una visión conciliatoria que enfatiza complementariedad, simetría e, incluso, equivalencia (¿cuál? Ninguno de estos términos, simplemente, implica a los otros). Esa no es, para nada, la intención de Lévi-Strauss. Su duplicidad estructuralista descansa en un truco no tan sutil que opera en estos pasajes. Ostensiblemente establece una discusión con un oponente que tiene una visión diferente a la suya. En realidad, ya ha reducido la posición del oponente a la suya y en adelante su argumento no es más que una elaboración de sus puntos de vista. Su ardid es sustituir diacronía por historia. Ese juego de manos funciona, como las diversiones que todos los ilusionistas intentan crear mientras operan su magia, al

---

41 Véase el excelente ensayo de Rosen (1971) sobre Lévi-Strauss y Sartre.

dirigir la atención del lector hacia otra cosa, en este caso a la “oposición” del espacio y el tiempo.

Lévi-Strauss nos hace creer que aquí el “espacio” podría significar el espacio real, tal vez el espacio de los geógrafos humanos que se convirtieron en los antepasados de las escuelas antropológicas que se definen como históricas. Permite el *sous-entendu* de que su preocupación por el espacio es expresiva de los intentos por comprender la distribución humana en el espacio como un reflejo de la variación ecológica, del surgimiento de diferentes modos de producción o de arreglos geopolíticos. De hecho, tiene poco interés en comprender el papel del espacio real en la génesis de las diferencias y los conflictos humanos. El espacio para Lévi-Strauss es lo que Foucault llamaría espacio “tabular”, es decir, el tipo de espacio taxonómico que debe postularse si las diferencias culturales deben concebirse como un sistema de construcciones semiológicas organizadas por una lógica de oposiciones. El pensamiento de Lévi-Strauss no habita en un mundo; vive en una matriz que no sólo le permite colocar, sino *trazar* todos y cada uno de los aislamientos culturales en una grilla lógica.

Aquellos que están familiarizados con los escritos de Lévi-Strauss pueden objetar que, constantemente, establece su análisis estructural del mito contra el fondo de las distribuciones espaciales de las variantes. Pero el punto es que percibió su trabajo como una ruptura radical con la reconstrucción “histórica” basada en la distribución geográfica de los rasgos culturales. Incluso cuando aparentemente utiliza datos duros sobre la ecología de la abeja o del puercoespín su objetivo final sigue siendo mostrar que el análisis estructural de los cuentos de abejas y puercoespines puede establecer conexiones sobre las cuales no sabe nada la investigación histórico-geográfica. A menudo uno no puede evitar sentir que, deliberadamente, crea confusión entre argumentos estructurales y ecológicos e históricos porque esa confusión funciona a su favor. Al principio parece que toma en serio las explicaciones etnográficas sobre la ubicación de las variantes en el espacio, de modo que, más adelante, puede mostrar la irrelevancia de dicha información para una comprensión más profunda. Todo el tiempo sabe

que los mapas de distribución en los que los historiadores de la cultura y los folcloristas localizan variantes con la esperanza de traducir las relaciones espaciales en secuencias históricas son sólo eso: mapas. Los mapas son dispositivos para clasificar datos. Al igual que las tablas y los diagramas, son formas taxonómicas para ordenar aislamientos culturales con la ayuda de categorías de contraste y oposición: fuente *vs.* variante, centro *vs.* periferia, forma pura *vs.* variante mixta, despliegue de criterios de calidad *vs.* de cantidad, o cualquier otra cosa que los difusionistas usen para mapear los rasgos de las culturas. Todos ellos son tan taxonómicos como las oposiciones utilizadas en el análisis estructural; la diferencia radica en si se atribuye la ubicación de un aislado a actividades conscientes y eventos históricos (como el préstamo, la migración y la difusión) o si se lo explica en términos de la operación de reglas o leyes inconscientes.

La diacronía sirve una estrategia similar. En el contexto de los ataques de Lévi-Strauss contra Sartre se puede pensar que la diacronía podría significar lo mismo que la historia. Pero esto no es así. Desde que Saussure canonizó la oposición entre sincronía y diacronía no sirvió como una distinción *de* relaciones temporales (como cabría esperar de la presencia del componente *cronía* en ambos términos), sino como una distinción *contra* el tiempo.<sup>42</sup> Se dice, de manera inequívoca, que la posibilidad de identificar y analizar sistemas semiológicos descansa en la eliminación del tiempo y, por implicación, de nociones como proceso, génesis, emergencia y producción y otros conceptos vinculados con la “historia”. Diacronía no se refiere a un modo temporal de existencia,

---

42 Aquí debo citar una de las declaraciones más famosas de Lévi-Strauss. Hablando de mito y música observó que ambos requieren “una dimensión temporal en la que desplegarse. Pero esta relación con el tiempo es de una naturaleza bastante especial: es como si la música y la mitología necesitaran el tiempo sólo para negarlo. Ambos, de hecho, son instrumentos para la eliminación del tiempo” (Lévi-Strauss 1970: 15-16). Por cierto, cuando Lévi-Strauss más tarde trató de corregir malentendidos con respecto a la distinción de sincronía y diacronía reafirmó la intención antitemporal (*cf.*: Lévi-Strauss 1976: 16-17).

sino a la mera sucesión de sistemas semiológicos, uno sobre el otro. La sucesión, estrictamente hablando, presupone el tiempo sólo en el sentido de una condición irrelevante que no afecta su constitución sincrónica ni diacrónica. Aunque el estructuralismo acusa a sus oponentes de reificar el tiempo como una especie de poder mítico es culpable de la reificación definitiva. El tiempo se aleja del dominio de la praxis cultural y se le da su lugar en el de las formas lógicas puras. Por supuesto, quien exorciza al diablo de alguna manera debe creer en él; por eso el exorcismo estructuralista del tiempo merece una atención seria.<sup>43</sup>

Para la antropología estructural radical el tiempo (como tiempo físico) es un simple prerrequisito de los sistemas de signos; su existencia real, si la hay, debe buscarse donde a Lévi-Strauss le gusta ubicar lo “real”: en la organización neuronal del cerebro humano como parte de la naturaleza. El estructuralismo ilustra, así, uno de los usos ideológicos del tiempo que identifiqué en el capítulo 1: *naturaliza* el tiempo sacándolo de la esfera de la producción cultural consciente. Lévi-Strauss, citando a Engels en apoyo de su posición, sostiene que las formas de pensamiento reflejan las leyes naturales. En consecuencia, es inútil utilizar nuestras concepciones (culturales) de la relación temporal con el propósito de explicar las relaciones entre las cosas (Lévi-Strauss 1969: 451). Esperar sentido del tiempo sería idealismo hegeliano; en cualquier caso, iría en contra de los principios de Saussure en los que se basa la antropología estructural. En *L'origine des manières de table* Lévi-Strauss ofrece un resumen sucinto de las diferencias entre el enfoque histórico y el suyo. Allí donde el primero busca “distinguir los vínculos contingentes y las huellas de una evolución diacrónica” el estructuralista descubre “un sistema que es sincrónicamente inteligible”:

---

43 Gaston Bachelard (1950: 27) argumentó de manera similar y concluyó: “Subrepticement, on a remplacé la locution *durer dans le temps* par la locution *demeurer dans l'espace* et c'est l'intuition grossière du plein qui donne l'impression vague de plénitude. Voilà le prix dont il faut payer la continuité établie entre la connaissance objective et la connaissance subjective”.

Al hacer esto simplemente hemos puesto en práctica una lección de Ferdinand de Saussure [...] A medida que uno considera el tema de la lingüística más profundamente se convence cada vez más [...] de una verdad que nos da mucho que pensar, a saber, que el vínculo que uno establece entre las cosas pre-existe [...] a las cosas y sirve para determinarlas (Lévi-Strauss 1968: 216).

Esto es suficientemente claro. Si el tema apropiado de la antropología es el estudio de las relaciones entre aislamientos culturales y si estas relaciones descansan en principios o leyes que preexisten su realización en la historia “contingente” entonces el tiempo se elimina efectivamente de la consideración antropológica.<sup>44</sup> La actitud de Lévi-Strauss hacia el tiempo está firmemente arraigada en las nociones de historia natural del siglo XIX, un hecho que arroja considerables dudas sobre su pretensión de ser el heredero legítimo del siglo XVIII. Es cierto que los pensadores de la Ilustración estaban interesados en la historia por razones “filosóficas”. Por encima de todo, veían la historia como el teatro de principios morales finalmente rastreables en las “leyes constantes de la naturaleza”. Pero la naturaleza era decididamente *humana* y el desafío del historiador era mostrar el despliegue temporal de sus principios. La distinción radical entre la historia humana contingente y la historia natural necesaria se dibujó en el siglo XIX. Mantener, como hace Lévi-Strauss, que la antropología pertenece, *tout court*, a la historia natural es negar el origen ilustrado de nuestra disciplina.

Como si no fuera suficientemente claro que la confusión de historia y diacronía implica el rechazo del tiempo histórico Lévi-Strauss parece sentir la necesidad de remarcarlo, por así decirlo. Se propone demostrar que incluso la “cronología” –una conceptualización del tiempo que uno podría

---

44 En este sentido la posición de Lévi-Strauss es idéntica a la de Lewis Henry Morgan (véase la cita de Morgan en el capítulo 1). No es coincidental que *The Elementary Structures of Kinship* esté dedicado a Morgan.

aceptar como el residuo objetivo después de que todas las mistificaciones de la escuela histórica hayan sido eliminadas—no es más que un dispositivo taxonómico, clasificatorio. “La historia”, se nos dice, “no [...] escapa a la obligación común de todo conocimiento, emplear un código para analizar su objeto, incluso (y especialmente) si se atribuye una realidad continua a ese objeto”. Para la historia “el código consiste en una cronología” (Lévi-Strauss 1966: 258). Previsiblemente, esta visión de la conceptualización del tiempo lleva derecho a su reducción al espacio taxonómico:

Dado que el código general no consiste en fechas que pueden ordenarse como series lineales, sino en clases de fechas, cada una de las cuales proporciona un sistema autónomo de referencia, emerge claramente la naturaleza discontinua y clasificatoria del conocimiento histórico. Opera por medio de una matriz rectangular [...] donde cada línea representa clases de fechas que pueden llamarse horas, diarias, anuales, seculares o milenarias para los propósitos de la esquematización y que juntas forman un conjunto discontinuo. En un sistema de este tipo la supuesta continuidad histórica sólo está asegurada mediante la fuerza de esquemas fraudulentos (Lévi-Strauss 1966: 260-261).

Uno no puede evitar quedar asombrado por la temeridad de este argumento. Un hecho banal, que la clasificación es una de las herramientas del conocimiento, quizás incluso una herramienta de todo conocimiento en algún punto de su producción, es convertida en una regla trascendental. La criatura del estructuralismo, el código, se promulga como un estándar, de hecho, como una “obligación común” para todo conocimiento (una fórmula que suena con supuestos durkheimianos). Esta es metafísica del peor tipo, la que está mezclada con el moralismo. Tan paralizante es esta santurronería del taxonomista que uno casi olvida cuestionar la insinuación de que la historia de cualquier tipo podría equivaler a la cronología —como si los historiadores de todas las tendencias, al menos desde el siglo XVIII, no hubieran siempre insistido en

que la cronología es, apenas, un andamio o una herramienta para ordenar lo que queda por entender—. Lo mismo ocurre con la presunta fijación de la historia en la continuidad. ¿Dónde está el historiador después de Hegel y Marx que se atrevería a pensar la continuidad sin la discontinuidad? Ciertamente, Lévi-Strauss no puede encontrarlo en Sartre, contra quien argumenta en este contexto.

Permítanme conceder a Lévi-Strauss, por un momento, su peculiar visión de la historia y admitir que los historiadores se preocupan por establecer cronologías y determinar continuidades. Esas continuidades, se nos dice, son fabricadas por un uso engañoso del tiempo. El remedio que Lévi-Strauss prescribe es concentrarse en el espacio y la distribución discontinua. Si el uso del tiempo por parte del historiador puede ser un engaño —y el argumento de este libro es que así sucede en gran parte de la antropología— entonces el uso del espacio de Lévi-Strauss es un engaño sobre un engaño. Como acabo de mostrar, no tiene dificultad para empaquetar el tiempo cronológico en una matriz espacial. Pero como no es necesario aceptar la afirmación de que un uso temporalizante, como hablar de lo primitivo, es inocente de espacialización (en forma de distanciamiento) sería ingenuo creer que al establecer una matriz taxonómica espacial de la cultura humana uno no temporaliza. En cualquier caso, el estructuralismo, que yo sepa, no nos proporciona los criterios para elegir entre un engaño que impone continuidad en el discontinuo y uno que corta el continuo en aislamientos discontinuos. Peor aún, en virtud de su confianza en sí mismo y de su fe en que con su advenimiento esos criterios ya no son necesarios el estructuralismo, en efecto, ha funcionado para congelar y, por lo tanto, preservar la etnología histórica y temporalizante anterior. Es en tal etnología, después de todo, donde Lévi-Strauss obtiene los bloques de construcción para sus edificios monumentales. Detrás de las murallas estructurales de sus *mythologiques* examina y digiere enormes cantidades de etnografía sin mostrar signos de estar perturbado por la posibilidad de que la mayor parte de ella pueda ser corrompida hasta el núcleo por los intereses ideológicos temporalizadores que tanto desprecia. ¿Por qué es tan impaciente con Sartre

cuando tiene tanta tolerancia por las historias contadas por sus precursores y colegas antropólogos? Nos asegura que “no está mal [...] tomar prestada una cita de un escritor [W. J. Perry] cuyo trabajo generalmente es denunciado como un abuso extravagante de este método histórico” (Lévi-Strauss 1969: 122-123). Como dije, está seguro y no necesita una verdadera crítica del historicismo burgués porque “afortunadamente, el análisis estructural compensa las dudas de la reconstrucción histórica” (Lévi-Strauss 1969: 169).

Al final uno sospecha que el agitado ataque de Lévi-Strauss a la historia realmente podría ser instigado por sus dificultades con otro problema. Está preocupado por el papel de la subjetividad en la producción de la cultura y el conocimiento sobre la cultura. En *The Savage Mind*, libro que he estado citando, esto aparece repetidamente. Sartre, el existencialista, obviamente lo irrita más que Sartre, el marxista. La posición de Lévi-Strauss sobre la historia y la subjetividad, creo, se puede leer de dos maneras: o bien como un rechazo de la historia como apoyo ideológico de una subjetividad mal concebida o como un rechazo de la subjetividad por temor a que la historia –y con ella el tiempo– pueda traspasar la armadura de la antropología científica. Sea como fuere, es importante para mi argumento más amplio que el problema del estructuralismo con el tiempo se vincule de diversas maneras con la renuencia a admitir la actividad consciente, intencional y, por lo tanto, subjetiva como una fuente de conocimiento, nativo o antropológico. Tal vez haya que recordar, constantemente, que esta posición surgió de una crítica de un campo rival en la escena intelectual francesa; de lo contrario, uno no puede apreciar la urgencia con la que fue avanzada. Pero es realmente intrigante en el contexto internacional de la antropología que el rechazo de la subjetividad no condujera al desprecio de la “observación” etnográfica, para usar el término favorito de Lévi-Strauss para el trabajo de campo. Los estructuralistas, al menos los que practican la antropología, no escapan a la aporía que surge de las exigencias conflictivas de la investigación coetánea y el discurso alocrónico, como tampoco escaparon sus predecesores y contemporáneos históricos y relativistas.

Habiendo delineado las formas como el estructuralismo contribuye a las convenciones de distanciamiento temporal de la teorización y la escritura antropológicas ahora debo examinar, brevemente, su lucha con la otra parte del dilema, las exigencias temporales en la investigación personal y participante. Una vez más, a Lévi-Strauss le gusta confundirnos. Puede ridiculizar la fijación dogmática del trabajo de campo *in situ* como cuando declara inútil la esperanza del etnógrafo en la tradición malinowskiana de “comprender las verdades eternas sobre la naturaleza y función de las instituciones sociales a través de un diálogo abstracto con su pequeña tribu” (Lévi-Strauss 1967: 12). Pero nunca descarta la etnografía como base de todo conocimiento antropológico, ni explícitamente (como veremos en seguida en una serie de declaraciones sobre el papel y la importancia del trabajo de campo) ni implícitamente (como se desprende de su incansable uso de la etnografía, la suya y la de otros antropólogos). Además, conoce los vínculos íntimos entre la praxis del trabajo de campo y lo que llamo el problema de la antropología con el tiempo.

En al menos una ocasión Lévi-Strauss invocó el trabajo de campo precisamente en el sentido problemático que trato de explorar en este libro. Un capítulo en *The Elementary Structures of Kinship* se titula “The Archaic Illusion”. Allí critica la tendencia generalizada, especialmente entre los psicólogos, de establecer paralelos entre las mentes de los niños y los lunáticos y la “mente primitiva”. Esta vieja estrategia evolucionista de argumentar desde la ontogenia a la filogenia (y viceversa) es, por supuesto, un ejemplo clásico de abusos “metodológicos” del tiempo: el pensamiento primitivo ilumina el pensamiento de los niños Occidentales porque los dos son equidistantes del pensamiento adulto Occidental. Ambos representan etapas tempranas en una secuencia evolutiva. Lévi-Strauss se apresuró a denunciar esto como un insulto a ambos, nuestros hijos y los adultos primitivos, y llamó al etnógrafo como testigo. Rechazó, especialmente, los argumentos ontogenéticos-filogenéticos que harían a los niños primitivos aún más infantiles que los nuestros: “Todo trabajador de campo que haya tenido una experiencia concreta con niños primitivos sin duda aceptará que es más probable que sea cierto lo opuesto y que, en muchos aspectos,

el niño primitivo parece mucho más maduro y positivo que un niño en nuestra sociedad y que debe ser comparado más con un adulto civilizado” (Lévi-Strauss 1969: 92).

Aún más importante que el contexto específico de esta observación es la estrategia de invocar al trabajador de campo y su “experiencia concreta” como una instancia desde la cual juzgar las afirmaciones de un discurso temporalizante. Desafortunadamente, pronto resulta que una crítica al distanciamiento temporal no es, de ninguna manera, central para su argumento. Lo más importante en la mente de Lévi-Strauss es el papel del trabajo de campo para distinguir al antropólogo del historiador (entendiéndose que este último es siempre el “historiador de la cultura” fascinado por los rasgos culturales y su distribución espacial). Por lo tanto, debe encontrar un fundamento para el trabajo de campo que no sólo afirme la experiencia subjetiva del etnógrafo como la última instancia de la antropología, sino que también reclame objetividad superior para ese conocimiento. De alguna manera debe haber una forma de mostrar que la inmersión de una persona en el mundo concreto de otra cultura logra la proeza científica de reducir ese mundo concreto a sus principios más generales y universales. Al vivir en el tiempo de los primitivos el etnógrafo sólo será un etnógrafo si los sobrevive, es decir, si se mueve *a través* del tiempo que pudo haber compartido con ellos hacia un nivel en el que encuentra la antropología:

De hecho, así es como el etnógrafo procede cuando va al campo puesto que, por muy escrupuloso y objetivo que desee ser, nunca es él mismo, ni es la otra persona, a quien encuentra al final de su investigación. Al superponerse sobre el otro puede, a lo sumo, obtener lo que Mauss llamó hechos de funcionamiento general, que demostró que eran más universales y que tenían más realidad (Lévi-Strauss 1976: 8-9).

Tales hazañas de trascendencia, como espera Levi-Strauss del etnógrafo, se relacionan de diversas maneras con el logro de la “distancia” concebida no como un mero hecho, sino como

una herramienta metodológica que nos recuerda sus usos en el discurso relativista. El estructuralismo francés, al igual que el culturalismo estadounidense, logra convertir la negación de la coetaneidad en una herramienta positiva del conocimiento científico. Lo mostraré con algunos ejemplos.

Permítanme regresar, primero, a la crítica hecha por Lévi-Strauss de la “ilusión arcaica” en *The Elementary Structures of Kinship*. Trazar paralelismos entre “niños Occidentales y primitivos”, argumenta, es un insulto para todos los involucrados, excepto, según resulta, para la mente adulta Occidental (que es la responsable de establecer esos paralelismos en primer lugar). Para nuestra sorpresa, el pensamiento Occidental está finalmente absuelto del crimen de distanciamiento ideológico del tiempo que los argumentos ontogenético-filogenéticos parecen perpetrar sobre lo primitivo. El razonamiento es el siguiente: tenemos un punto válido después de todo cuando observamos que los primitivos parecen pensar como nuestros hijos. Llamar infantil al primitivo es “generalizarlo” como alguien con quien compartimos una base transcultural común. Las analogías entre la socialización en una cultura y el aprendizaje de un lenguaje supuestamente lo demuestran.

Lévi-Strauss asume (al igual que los relativistas culturales estadounidenses) que una cultura toma forma e identidad al seleccionar unas pocas posibilidades entre un número prácticamente infinito (como un lenguaje selecciona sus sonidos significativos a partir de un número infinito de sonidos posibles). Ese punto de vista no es solo metodológico –proponiendo que la cultura se “describe” mejor taxonómicamente–; también es ontológico cuando sostiene que la cultura es “creada” por selección y clasificación. Es un concepto de cultura desprovisto de una teoría de creatividad o producción porque en un marco radicalmente taxonómico no tiene sentido plantear la cuestión de la producción. Por extensión, nunca apreciamos al primitivo como productor; o, lo que es lo mismo, al compararnos con el primitivo no emitimos juicio sobre lo que piensa y hace, simplemente

clasificamos las formas como piensa y actúa.<sup>45</sup> Cuando el hombre Occidental llama infantil al primitivo el estructuralista no lo considera una afirmación sobre la naturaleza del hombre primitivo. Esa conceptualización concreta de una relación entre nosotros y el Otro, se nos dice, es meramente taxonómica. Todo lo que hacemos al llamar infantiles a los primitivos es establecer similitudes percibidas de clase: las elecciones que las sociedades primitivas aún no han hecho son análogas a las elecciones que los niños en nuestras sociedades aún no han hecho (Lévi-Strauss 1969: 92-93).

La demostración de inocencia taxonómica de Lévi-Strauss me deja con preguntas que debo hacer. ¿Debemos aceptar su afirmación de que en nuestra propia sociedad las relaciones entre adultos y niños simplemente reflejan diferentes grados de “extensión” del conocimiento? ¿Debemos pasar por alto que las relaciones entre adultos y niños también están, y en ocasiones principalmente, cargadas de actitudes de poder y prácticas de represión y abuso apenas disfrazadas? Peor aún, ¿debemos olvidarnos que lo que se dice sobre la naturaleza infantil del primitivo nunca ha sido simplemente un acto clasificatorio neutral, sino un poderoso motivo retórico que informa la práctica colonial en todos los aspectos, desde el adoctrinamiento religioso hasta las leyes laborales y la concesión de derechos políticos básicos? ¿Es el *apartheid*, uno podría preguntar, tendenciosamente pero no sin justificación, sólo un

---

45 La ausencia de una teoría de la producción no es un mero efecto secundario de un enfoque radicalmente taxonómico. El estructuralismo es una teoría de la *no producción*: ostensiblemente, porque es una teoría hecha a la medida de las sociedades no industriales o preindustriales que se basan en el intercambio simbólico; en realidad, porque es una teoría producida por una sociedad cuya fase “industrial” ha terminado hace tiempo por lo que Baudrillard llamó el “fin de la producción”. Como los escritos de Baudrillard muestran (ej. 1976) el estructuralismo, como la teoría de la “simulación del código”, puede usarse para una crítica demoledora de la “cultura” capitalista tardía pero sólo a expensas de la sociedad primitiva de la que debe extraer continuamente sus ideas. Lévi-Strauss (1963: 397) fue consciente de ello en su famoso *bon mot* sobre la antropología como *entropología*.

esquema clasificatorio? Aparte de la figura evolucionista del salvaje no ha habido una concepción más obviamente implicada en la opresión política y cultural que la del nativo como niño. Además, ¿qué evidencia más clara de distanciamiento temporal podría haber que colocar el Ahora del primitivo en el Entonces del adulto Occidental?

Mi comentario sobre estos pasajes de *The Elementary Structures of Kinship* fue ocasionado por la invocación de Lévi-Strauss del trabajador de campo como testigo contra el distanciamiento temporal. ¿Qué pasó con ese testimonio en el transcurso de unas pocas páginas de argumento estructuralista? La experiencia del trabajo de campo fue neutralizada, con notable facilidad, por una preocupación taxonómica primordial para justificar uno de los dispositivos más despreciables del discurso político antropológico y Occidental.

Para que no parezca que la única objeción al subterfugio taxonómico era política (aunque, al final, todas las objeciones son políticas, incluso aquellas que se hacen por motivos “lógicos”) echemos un vistazo a otro ejemplo. Una vez más, el problema parece ser el papel del trabajo de campo. En dos ocasiones, en su ensayo “History and Anthropology”, Lévi-Strauss se ve obligado a señalar la naturaleza paradójica de su relación. Al comentar la valoración que hizo Boas del trabajo de campo afirmó:

El conocimiento de los hechos sociales debe basarse en la inducción del conocimiento individualizado y concreto de los grupos sociales localizados en el tiempo y el espacio. Ese conocimiento específico, a su vez, sólo se puede adquirir a partir de la historia de cada grupo. Sin embargo, la naturaleza del tema de los estudios etnográficos es tal que, en la gran mayoría de los casos, la historia está fuera de su alcance (Lévi-Strauss 1967: 9).

Más adelante resumió la lucha de la antropología con la historia en esta fórmula paradójica:

La crítica de las interpretaciones evolucionistas y difusionistas nos mostró que cuando el antropólogo cree que está haciendo investigación histórica, está haciendo lo contrario; es cuando cree que no está haciendo investigación histórica que opera como un buen historiador, que podría verse limitado por la misma falta de documentos (Lévi Strauss 1967: 16-17).

Para resolver esa paradoja primero debemos darnos cuenta de que el “buen historiador” y el antropólogo están realmente preocupados por un solo y único problema: la alteridad (Lévi-Strauss 1967: 17). Es una cuestión secundaria que para el historiador la alteridad normalmente signifique lejanía en el tiempo mientras que al antropólogo le preocupa la diferencia cultural tal como aparece en la distancia espacial y la distribución. El historiador encuentra sus fuentes de conocimiento en documentos que utiliza lo mejor que puede para entender la génesis real y específica de una institución o sociedad. El antropólogo depende del trabajo de campo en lugar de los documentos históricos que le faltan a la mayoría de las sociedades que estudia. Pero el trabajo de campo es más que un sustituto de los documentos faltantes. Tampoco es adecuado pensar en el trabajo de campo como una inducción gradual:

Las formas de existencia social no pueden ser aprehendidas simplemente desde el exterior –el investigador debe ser capaz de hacer una reconstrucción personal de la síntesis que las caracteriza, no sólo debe analizar sus elementos, sino aprehenderlos como un todo en la forma de una experiencia personal, la suya– (Lévi-Strauss 1967: 370-371).

Así que volvemos a la experiencia personal y comienzo a preguntarme cómo el mismo académico que muestra un desinterés tan implacable por la subjetividad en sus ataques a Sartre puede asignar importancia epistemológica al trabajo de campo como una actividad subjetiva. Mis dudas se acaban pronto cuando descubro que, una vez más, al afirmar el trabajo

de campo Lévi-Strauss soslaya el problema con el tiempo. Como era de esperarse, postula que el encuentro personal y concreto del trabajador de campo con otra cultura es de naturaleza taxonómica. Así es como funciona el argumento: la tarea del investigador es hacer que la otredad de las sociedades que estudia esté disponible para la suya como “experiencia”. Esto se logra ampliando “una experiencia específica a las dimensiones de una más general” (Lévi-Strauss 1967: 17). Lo que es más importante, una “transición de lo consciente a lo inconsciente se asocia con la progresión de lo específico a lo general” (Lévi-Strauss 1967: 21). La experiencia del trabajador de campo, aunque personal y concreta, no es subjetiva sino objetiva en la medida en que razona

sobre la base de conceptos que son válidos no sólo para un observador honesto y objetivo, sino para todos los posibles observadores. Por lo tanto, el antropólogo no simplemente deja de lado sus propios sentimientos; crea nuevas categorías mentales y ayuda a introducir nociones de espacio y tiempo, oposición y contradicción, que son tan ajenas al pensamiento tradicional como los conceptos que se encuentran hoy en día en ciertas ramas de las ciencias naturales (Lévi-Strauss 1967: 361).

La clave para entender esta visión de la objetividad empírica es su glorificación de la distancia basada en la negación de las condiciones del tiempo compartido. El estructuralista puede seguir insistiendo en la importancia de la experiencia concreta sin mucho problema porque en esta concepción del asunto la experiencia personal no es más que el vehículo o el medio para la epifanía de lo “general” e “inconsciente”.<sup>46</sup> Como los

---

46 Véase también una declaración de la introducción a *The Raw and the Cooked*: “Mi intención no ha cambiado en ningún momento. A partir de la experiencia etnográfica siempre he tratado de hacer un inventario de patrones mentales, reducir datos aparentemente arbitrarios a algún tipo de orden y alcanzar un nivel en el que se vuelve aparente una especie de necesidad, subyacente a la ilusión de libertad” (Lévi-Strauss 1970: 10).

rayos enfocados por una lente, al igual que la voz del espíritu hablando a través del *medium*, el conocimiento objetivo del inconsciente aparece *a través* de la actividad (consciente) del etnógrafo, pero no es su resultado. El conocimiento antropológico, como el mito, piensa al antropólogo, no al revés. Asume su papel como sacerdote y misionero de las estructuras taxonómicas, trans-subjetivas, científicas y de habla que gobiernan el universo.

El hecho más desconcertante sobre ese punto de vista de la investigación de campo es que no deja ninguna instancia de apelación o crítica. Puede haber malos antropólogos (como hay malos sacerdotes), pero, el estructuralismo parece sostener, eso no afecta el papel y la validez de la disciplina que celebran. Siendo la aprehensión de lo general e inconsciente, la antropología se ha alejado, para siempre, de las humildes regiones de la lucha política, de la impugnación intelectual y de los abusos directos, en resumen, de la dialéctica de represión y rebelión que conforma el contexto real en el que apareció como una disciplina académica.

Sin embargo, como si no pudiese encontrar aquiescencia en el exorcismo de lo subjetivo, concreto y consciente, Lévi-Strauss parece luchar con un residuo recalitrante en su teoría de la objetividad etnográfica. Después de todo, no es sólo un teórico, sino también un profesional de la antropología como etnógrafo y maestro. Reconoce que la experiencia del trabajo de campo involucra, en muchos casos, una conversión, una “revolución interna que realmente convertirá [al etnógrafo] en un hombre nuevo” (Lévi-Strauss 1967: 371). Pero, aparentemente, no tiene ninguna dificultad para separar los efectos de la experiencia de campo de su significado. El hecho de la conversión personal no lo lleva a reconsiderar su postura epistemológica. Toma el camino más fácil, que es insistir en la función social de la experiencia personal. Con una franqueza que desarma, la califica como una especie de iniciación cuya función es admitir adeptos en la disciplina y proporcionar legitimidad y licencia para ejercer a unos pocos elegidos. De hecho, comparó la experiencia de campo de los etnógrafos con el entrenamiento analítico entre los psicoanalistas y continuó recomendando la supervisión

“personal” en la capacitación del novato, sugiriendo que el contacto cercano con alguien que haya tenido la experiencia podría acelerar la conversión en el aprendiz.

La observación de que conceptos como conversión e iniciación huelen a pensamiento religioso-místico es fácil de hacer pero, quizás, no tan fácil de entender.<sup>47</sup> Al señalar estas semejanzas no tengo interés en unirme al coro de críticos que afirman reconocer en esa monumental mancha de tinta que es la *oeuvre* de Lévi-Strauss casi todos los principales movimientos intelectuales de la historia (incluyendo la gnosis, la Kabala y actividades esotéricas similares). Pero hay razones serias para detenerse en su manera de convertir el énfasis aparente en lo personal en afirmaciones sobre lo trans-subjetivo, lo ritual e institucional: el encuentro personal del investigador, se nos dice, es el trabajo objetivo de la ciencia porque está ubicado como una especie de canal puro a través del cual la etnografía pasa a la etnología y la antropología. Un examen más detallado de las muchas declaraciones que hizo Lévi-Strauss sobre la naturaleza del trabajo de campo revela que la noción que para él caracteriza esta actividad más que cualquier otra es la “observación”. Parece que no prestó mucha importancia al calificador “participante”, habitualmente adjunto al término. Incluso dio menos importancia a la interacción comunicativa, una idea actualmente muy discutida en las teorías del trabajo de campo. Para Lévi-Strauss el etnógrafo es, ante todo, un espectador (y tal vez un *voyeur*). La observación concebida como la esencia del trabajo de campo implica, por parte del etnógrafo, una postura contemplativa. Invoca al naturalista que

---

47 En otro lugar (Fabian 1979b) sostengo que el silencio y el secreto que rodean al acto etnográfico son comparables a la eliminación de actos religiosos fundamentales de la esfera cotidiana. Luego pregunto: “¿Podría ser que en la antropología, como en muchos movimientos religiosos, haya una censura de sus actos constitutivos, expresando esfuerzos conscientes o inconscientes para proteger la disciplina de darse cuenta de que, después de todo, está basada en una praxis históricamente situada, un modo de producir conocimiento en el cual la mediación personal es esencial y debe ser “explicada” en lugar de simplemente supuesta en axiomas difusos como “la antropología debe basarse en el trabajo de campo””? (Fabian 1979b: 25).

ve un experimento. También exige una sociedad nativa que, al menos idealmente, se mantenga como un *tableau vivant*. Ambas imágenes están vinculadas, en última instancia, con una metáfora de raíz visual del conocimiento. En esto, el estructuralismo se une a las actitudes estetizantes de los relativistas culturales. En ambos movimientos la ilusión de simultaneidad (como entre los elementos de una imagen que se contempla, o entre el objeto visual y el acto de su contemplación) puede conducir a un desprecio total por la naturaleza activa y productiva del *trabajo* de campo y su inevitable implicación en situaciones históricas y contradicciones políticas reales.

Otra estrategia de escape del tiempo y la historia común a ambos movimientos ha sido declarar el inconsciente como el verdadero objeto de la investigación antropológica. Pero en ninguna parte estas convergencias son más claras y más directamente significativas para el problema del distanciamiento temporal y la negación de la coetaneidad que en la valoración de la diferencia cultural como *distancia*. En el libro de Mead-Metraux este asunto permaneció bastante implícito y vago, pero fue escrito con claridad por Lévi-Strauss (1976: 10): la antropología social “aprehende” sus objetos, es decir, los hechos semiológicos como fueron definidos por Saussure, “ya sea en sus manifestaciones más remotas o desde el ángulo de su expresión más general”. El punto es, como se podría demostrar en otros contextos, que los dos son intercambiables. La distancia es el requisito previo de la generalidad, ya que el estudio de la sociedad primitiva es el camino hacia el descubrimiento de las estructuras universales de la mente humana.

Es en la medida en que las llamadas sociedades primitivas están muy lejos de la nuestra que podemos captar en ellas esos “hechos de funcionamiento general” de los que Mauss habló y que tienen una posibilidad de ser “más universales” y tener “más realidad” [...] Esta observación que tiene el privilegio de ser distante implica, sin duda, algunas diferencias de naturaleza entre estas sociedades y la nuestra. La astronomía no sólo exige que los cuerpos celestes estén lejos, sino que el paso del tiempo tiene un

ritmo diferente allí; de lo contrario, la Tierra habría dejado de existir mucho antes de que naciera la astronomía (Lévi-Strauss 1976: 28).

Declaraciones como esta dejan poco espacio para la especulación. La distancia en el espacio y el tiempo y, de hecho, un tiempo diferente se convierten en requisitos previos no sólo para ciertas formas de hacer antropología, sino también para su propia existencia. De esta manera lo temporal se elimina, final y totalmente, al nivel de presuposiciones metafísicas; ya no puede ser un problema en el ejercicio de la antropología como una “ciencia”.

Los esfuerzos del estructuralismo para eliminar el tiempo y el problema de la coetaneidad de la praxis y el discurso antropológicos deberían, por supuesto, ser evaluados históricamente; su escape alocrónico es una respuesta a su contexto social y político. Lejos de expresar el sosiego de una disciplina conflictuada sobre una base científica sólida y una lógica inatacable el estructuralismo indica (por medio de la oposición) que algo podría estar errado con las concepciones Occidentales de la racionalidad científica. En términos políticos el ascenso de Lévi-Strauss a la prominencia y la explosión cuantitativa de la antropología en los Estados Unidos coinciden con el período de “descolonización”, es decir, la desaparición de la colonización directa que exigía participación personal y directa en la *oeuvre civilisatrice*. La antropología estadounidense y el estructuralismo francés, cada uno de los cuales desarrolló formas de eludir o evitar la coetaneidad, son contribuyentes potenciales y reales a ideologías aptas para sustentar el nuevo, vasto, anónimo, pero terriblemente efectivo régimen de colonialismo ausente.<sup>48</sup>

---

48 La participación colonial de la antropología británica ha sido bien documentada, por lo cual la discutiré poco en estos ensayos. Véanse Asad (1973), Leclerc (1971) y Kuper (1973).



## Capítulo 3

### El tiempo y la escritura sobre el Otro

*Incluso si [un observador] está en comunicación con otros observadores, sólo puede escuchar lo que han visto en sus pasados absolutos, en momentos que también son su pasado absoluto. Ya sea que el conocimiento se origine en la experiencia de un grupo o de una sociedad, siempre debe basarse en lo que es pasado y desaparecido, en el momento en que se lo considera.*

David Bohm, *The Special Theory of Relativity*

*La razón del más fuerte siempre es la mejor: lo mostraremos más adelante.*

La Fontaine, *Fables choisies mises en vers*

Hasta ahora he invocado ejemplos de distanciamiento temporal entre el sujeto y el objeto de la antropología para sustentar el argumento de que las condiciones temporales experimentadas en el trabajo de campo y las expresadas en la escritura (y la enseñanza) generalmente son contradictorias. Me parece que la investigación empírica productiva sólo es posible cuando el investigador e investigado comparten el tiempo. Sólo como praxis comunicativa la etnografía ofrece la promesa de producir nuevos conocimientos sobre otra cultura. Sin embargo, el discurso que pretende interpretar, analizar y comunicar el conocimiento etnográfico a la sociedad

del investigador se pronuncia desde una “distancia”, es decir, desde una posición que niega la coetaneidad al objeto de investigación. ¿Esta contradicción es real o sólo aparente? Para asegurarme de que no estoy perdiendo el tiempo con un problema falso debo nombrar las condiciones bajo las cuales, en mi comprensión del término, surge una contradicción real.

## Contradicción: real o aparente

En primer lugar, las dos actividades bajo examen –la investigación de campo y la comunicación de los hallazgos en la escritura y la enseñanza– deben, de hecho, ser parte de una disciplina que reclama una existencia unificada. Pero este no fue siempre el caso. Después de todo, los relatos de viajes y las síntesis de sillón coexistieron uno al lado del otro durante la mayor parte de la historia temprana de la antropología sin estar prácticamente unidos en la misma persona o institución.<sup>49</sup> Incluso actualmente el grado en que se enfatiza la investigación empírica por sobre el trabajo teórico y sintético varía de un país a otro y de un profesional a otro. Pero dondequiera que la antropología actualmente sea reconocida como una disciplina académica (aunque, a menudo, bajo diferentes nombres o en conjunto con calificadores que indican especialización dentro del campo) sus representantes insisten en la necesidad tanto de investigación empírica como de interpretación teórica de algún tipo.<sup>50</sup>

---

49 Para Evans-Pritchard fue “sorprendente que, con la excepción del estudio de Morgan sobre los iroqueses (1851), ni un solo antropólogo realizó estudios de campo hasta fines del siglo XIX”. Indudablemente exageró, pero su observación subrayó la idea de que la eventual incorporación de la investigación de campo a la praxis de la antropología no se debió tanto a la necesidad de confirmación empírica como a la profesionalización de una disciplina: “La antropología se convirtió, cada vez más, en un estudio profesional de tiempo completo y tener alguna experiencia de campo pasó a ser considerada como una parte esencial del entrenamiento de sus estudiantes” (Evans-Pritchard 1962a: 71-72, 73).

50 Para una declaración reciente al respecto véase un ensayo, decepcionante en otros sentidos, de Salamone (1979), con referencias bibliográficas útiles de la literatura sobre el trabajo de campo). Nótese un cambio notable en estos debates desde una orientación

En segundo lugar, para que surja una contradicción entre dos actividades debe haber un problema con respecto a qué actitudes o efectos contradictorios pueden identificarse. Ese problema se encuentra en los usos contradictorios del tiempo. Pero queda una pregunta que necesitará mucha más reflexión y aclaración. Podría argumentarse que aceptar el tiempo compartido en el trabajo de campo personal es una cuestión de conveniencia, algo que concuerda con el saber predominante de nuestra disciplina. Negar la coetaneidad no tiene por qué afectar, en principio, la producción de conocimiento etnográfico. O podría postularse que, dado que la narración en prosa es el género literario de la mayoría de los escritos antropológicos, los dispositivos de secuenciación y distanciamiento temporal son, simplemente, aspectos inevitables de la expresión literaria.

Si la primera objeción es cierta mi afirmación de que existe una práctica contradictoria, de hecho, esquizoide y muchas veces hipócrita, que necesita un análisis y crítica cuidadosos se vería seriamente debilitada. Muchos antropólogos insisten en que el trabajo de campo no tiene nada místico. Todo lo que hace, y poco importa cómo, es producir *datos*. Estos pueden ser utilizados, seleccionados y manipulados para verificar las teorías formuladas en el discurso antropológico de la forma y manera que el teórico considere apropiadas. Las condiciones bajo las cuales se obtuvieron los datos, siempre que se hayan seguido ciertas reglas básicas, ni validan ni invalidan las teorías. La validez descansa en criterios lógicos de consistencia, parsimonia, elegancia, etc. De hecho, para que sean admisibles como evidencia algunos cánones de la investigación científica (aquellos que rigen los enfoques cuantitativos y ciertos métodos estructurales) requieren que los datos vengan en pedazos y piezas, preferentemente seleccionados al azar y limpiados de una posible contaminación por la experiencia vivida y el sesgo personal que esa experiencia podría introducir. Esa visión de la investigación científica social no podría admitir

---

científica inspirada por una noción “epistemológica einsteiniana” en Northrop y Livingston (1964) hacia la legitimación comunicativa del conocimiento antropológico.

una contradicción entre las condiciones temporales de la investigación y la escritura. Lo único que podría contradecir las proposiciones formuladas por escrito sería una evidencia contraria. Esa contraevidencia, sin embargo, en principio no sería diferente de las evidencias que respaldan las explicaciones que tendrían que desestimarse. También es el resultado de la manipulación de los datos, no de las contradicciones entre los conocimientos adquiridos en la experiencia vivida y los alcanzados por las operaciones de un método. Si el positivista reconociera la coetaneidad presumiblemente relegaría el problema a la psicología o la filosofía.

Las alternativas comunicativas y dialógicas a la etnografía positivista y empirista se han discutido ampliamente en los últimos años.<sup>51</sup> Aquí quiero concentrarme en el argumento de que la idea de una contradicción entre la investigación y la escritura podría plantear un problema espurio. ¿Podría ser que el distanciamiento temporal y la negación de la coetaneidad no son fallas, sino las condiciones de posibilidad del discurso antropológico? Se espera que los antropólogos, como otros científicos, produzcan un discurso de hechos y no de ficción. El *factum* es aquello que fue elaborado o hecho, algo que inevitablemente es “pasado” en relación con los actos de registro, interpretación y escritura. En vista de sus obligaciones con la facticidad, ¿cómo podría haber alguna pretensión en el discurso antropológico para prestar atención a las exigencias de coetaneidad como copresencia de habla y de aquello de lo que se habla?

Debido a que estas preguntas tienen que ver con la teoría de la producción literaria en general pueden llevarme a un área demasiado extensa para que pueda cubrirla adecuadamente en estos ensayos. Sin embargo, si continúo identificando (y denunciando) la negación de la coetaneidad en el discurso

---

51 Mi contribución a este debate fue un ensayo, “Language, History and Anthropology” (Fabian 1971a), que ocasionó un artículo de Jarvie (1975). Scholte contribuyó con varios ensayos importantes (1971, 1974b), al igual que Dwyer (1977, 1979), Dumont (1978), Jules-Rosette (1978) y Tedlock (1979), entre otros.

antropológico en algún momento debo preguntar cómo se puede identificar esa negación a nivel de los textos. Debería ser capaz de aducir ejemplos semánticos, sintácticos y estilísticos de alocronismo. Como mostraré más adelante no es difícil señalar el funcionamiento de esos dispositivos aquí y allá. Sin embargo, para hacer esto de manera sistemática tendría que someter la *oeuvre* de una cantidad de antropólogos representativos al análisis lingüístico y literario, una tarea de vastas proporciones para la cual ningún crítico puede reclamar competencia adecuada. Debe limitarme a algo más modesto y más general. Primero preguntaré en qué medida el discurso antropológico realmente descansa en la temporalización y si ella, inevitablemente, da como resultado un distanciamiento temporal. A continuación, abordaré un problema más específico, a saber, la naturaleza inherentemente autobiográfica de mucha escritura antropológica. Finalmente, enfrentaré, una vez más, las afirmaciones del discurso “taxonómico” sobre la temporalización.

Puesto que temporalización es un objeto de investigación, en estos ensayos no puedo definirla axiomáticamente desde el principio. En mi entender connota una actividad, una praxis compleja de codificación del tiempo. Lingüísticamente, la temporalización refiere a los diversos medios que tiene un lenguaje para expresar relaciones de tiempo. Semióticamente, designa la constitución de relaciones de signos con referentes temporales. Ideológicamente, tiene el efecto de poner un objeto de discurso en un marco cosmológico tal que la relación temporal se vuelve central y tópica (ej., sobre y contra las relaciones espaciales). Finalmente, como otras instancias del habla, puede ser una función deíctica. En ese caso, una “referencia” temporal puede no ser identificable, excepto en la intención y las circunstancias de un acto de habla.

### Temporalización: ¿medio o fin?

Una revisión rápida de los operadores temporales más comunes en la prosa antropológica podría seguir las distinciones habituales (aunque algo cuestionables) entre los niveles léxico,

morfosintáctico y estilístico del discurso. En el nivel del léxico el lenguaje antropológico está saturado de expresiones que, de una forma u otra, señalan conceptualizaciones de tiempo y relaciones temporales (como secuencia, duración, intervalo o período, orígenes y desarrollo). Ya comenté algunos de estos términos, así como el hecho de que un término no tiene que ser manifiestamente temporal para servir como dispositivo de distanciamiento del tiempo. De hecho, las expresiones que tienen un claro referente temporal (una fecha, un lapso de tiempo, una indicación de pasado, presente o futuro) son, probablemente, menos importantes, tanto cuantitativa como cualitativamente, que aquellas cuya función temporalizante deriva del contexto en el cual son usadas. Con respecto a mi especial interés en la crítica del discurso alocrónico tendría que concentrarme, en lenguaje semiológico, en la connotación en lugar de la denotación. El efecto de distanciamiento temporal puede, por ejemplo, ser alcanzado por las connotaciones morales-políticas de términos temporales ostensiblemente puros o por las connotaciones temporales de términos clasificatorios “estrictamente técnicos”.

Tómese una palabra como “salvajismo”. Como término técnico en el discurso evolutivo denota una etapa en una secuencia de desarrollo. Pero ningún grado de tecnicismo nominalista puede purgarlo de sus connotaciones morales, estéticas y políticas. Acumulativamente, estas dan como resultado una función semántica que es todo menos puramente técnica. Como una indicación de la relación entre el sujeto y el objeto del discurso antropológico expresa, claramente, el distanciamiento temporal. El “salvajismo” es un marcador del pasado y si la evidencia etnográfica obliga al antropólogo a afirmar que el salvajismo existe en las sociedades contemporáneas entonces será ubicado, a fuerza de algún tipo de estratigrafía horizontal, en *su* tiempo, no en el nuestro.

El “parentesco”, en la superficie uno de los términos descriptivos más inocentes que uno pueda imaginar, está plagado de connotaciones temporales. Desde los primeros debates sobre los sistemas de parentesco “clasificatorios” hasta los estudios actuales sobre su importancia continua en la sociedad Occidental, el

“parentesco” connotó lazos y orígenes “primordiales”; de ahí la especial fuerza, persistencia y significado atribuidos a este tipo de relación social. Las visiones de las relaciones de parentesco pueden servir, fácilmente, para medir los grados de avance o modernización. Al comparar la importancia relativa de los vínculos de parentesco en diferentes sociedades o grupos se pueden construir escalas de desarrollo, es decir, temporales. En este contexto de función connotativa y simbólica también debería examinarse el uso de metáforas y otros tropos.<sup>52</sup> La distinción de Lévi-Strauss (1966: 232) entre sociedades calientes y frías pertenece aquí, al igual que las observaciones en las que alinea lo sincrónico con lo diurno y lo diacrónico con lo nocturno (Lévi-Strauss 1968: 156).

No es necesario entrar en detalles para aclarar el asunto: un examen del léxico temporal conduce, inevitablemente, al análisis crítico más allá del léxico, a niveles más altos del discurso y a contextos más amplios. En palabras de Roland Barthes (1970: 91): “En cuanto al significado de la connotación, su carácter es a la vez general, global y difuso; es, si se quiere, un fragmento de ideología”.

Uno puede llegar a conclusiones similares si examina los medios sintácticos con los cuales el discurso antropológico significa aspectos y relaciones temporales. Los marcadores temporales verbales y adverbiales abundan en los relatos etnográficos y las síntesis teóricas. Como veremos, los estudios sobre el uso del tiempo convergen pronto en convenciones como el “presente etnográfico” que, aunque logrado por medios sintácticos, se usa, evidentemente, para fines estilísticos. En

---

52 Esto se puede hacer de una manera crítica y fructífera, como la que hizo Hayden White (1973). Sus análisis del discurso histórico en términos de estrategias metafóricas permiten, al menos, comparaciones interesantes entre diferentes historiadores. Sin embargo, cuando los discursos sobre el tiempo, la historia y el cambio se denuncian como metafóricos en vez de ser analizados los resultados pueden ser estúpidos; véase Nisbet (1969). Usada juiciosamente o no, para mí la metáfora es de uso limitado para el proyecto crítico de este libro. Sin duda, muchos dispositivos alocrónicos son metafóricos –pero esa no es una excusa, me parece–.

otras palabras, el “significado” del presente etnográfico no se puede determinar, simplemente, por la forma como el tiempo verbal presente expresa las concepciones del tiempo y las relaciones temporales a través de la construcción de oraciones. Más bien, debe derivarse de las intenciones y funciones de un discurso total del cual las oraciones son partes. En resumen, una crítica del discurso alocrónico debe llevarse a cabo de arriba a abajo, por así decirlo, aunque puede implicar constantes controles y reflexiones en la otra dirección.

Existe, por ejemplo, un tipo de discurso antropológico que se entiende a sí mismo como histórico. A menos que rechace la legitimidad de ese entendimiento parecería que, con toda justicia, no puedo sostener el uso de dispositivos temporales contra él. Que algunos o todos estos dispositivos no sólo indiquen, refieran o midan el tiempo y que, además, también indiquen distancia temporal entre el escritor y el objeto, sería entonces un problema interno a la producción del discurso antropológico y no tendría que ver con las relaciones entre los antropólogos y sus “informantes” como agentes morales y políticos.

Ese punto de vista tendría que tomarse si uno elige acercarse a un discurso social-científico dado como un sistema de signos autónomo. En ese caso la temporalización debería evaluarse estrictamente con respecto a su función semiótica.<sup>53</sup> Uno asume que los signos temporales, como todos los signos, están constituidos como significantes y significados, teniendo en cuenta que, de acuerdo con la teoría semiótica, el referente (u objeto) de un discurso es parte de una relación de signo; está constituido, por así decirlo, dentro del discurso. Las expresiones y el contenido no son más que dos aspectos de un mismo sistema semiótico (o de un proceso semiótico, según el aspecto que uno desee enfatizar). Sobre todo, nos dicen los semióticos, uno debe evitar confundir el “contenido” con el mundo real.

---

53 Esto se ha afirmado, por cierto, sobre “Time and Physical Language”. Según Schumacher (1967: 196, 203), quien calificó la relatividad especial como una “regla de comunicación” en un marco que separa sujeto y objeto, “la idea del progreso del tiempo es una consecuencia de las formas lingüísticas para las comunicaciones físicas”.

En consecuencia, el discurso antropológico sobre lo “primitivo” o lo “salvaje” no tiene que ver con pueblos en un mundo real, al menos no directamente. Primero e inmediatamente, tiene que ver con lo primitivo como referente interno de un discurso o como objeto científicamente constituido de una disciplina. La articulación de ese sistema semiótico con el mundo real (con su “referente externo”) es otro asunto.

Más adelante preguntaré si esa posición es defendible. Ahora quiero seguir la visión semiótica y buscar sus implicaciones para el problema de la temporalización. En su ensayo sobre el discurso científico en las ciencias sociales Greimas contrastó el discurso histórico con un “discurso ideológico humanista” que proyecta su referente en un “plano mítico atemporal de presencia eterna” (Greimas 1976: 29). La antropología, puedo extrapolar, difiere de ese humanismo acrónico en que su discurso se refiere a, habla sobre, la cultura humana y la sociedad tal como existe y se desarrolla en el tiempo (y el espacio). En este sentido, toda la antropología es histórica (pero no debe confundirse con el discurso de una disciplina llamada *historia*). Greimas señaló:

Ahora, el discurso histórico introduce dos nuevas presuposiciones en el sentido de que, primero, reemplaza el concepto de acronicidad por el de temporalidad. Al mismo tiempo, asume que el significante del texto que está en el presente tiene un significado en el pasado. Luego reifica semánticamente su significado y lo toma como un referente externo al discurso (1976: 29).

En otras palabras, la temporalización no es una propiedad incidental del discurso histórico; la “temporalidad” constituye ese sistema semiótico al proporcionar un significado a sus significantes. Según Greimas esto funciona “a través del mecanismo de *desacoplamiento temporal* que consiste en estipular declaraciones presentes (énoncés) como situadas en el pasado, creando así una *ilusión temporal*. A su vez, la reificación del significado se reconoce como un procedimiento que produce la *ilusión referencial*” (1976: 29).

En este sentido, el tiempo se usa para crear un objeto. La consecuencia de esa “ilusión positivista” es un realismo ingenuo que expresa la afirmación infundada de que “los lexemas y frases de los textos históricos realmente representan los objetos del mundo y sus relaciones”. Además, debido a este tipo de realismo, la ilusión positivista conduce al relativismo:

El mejor discurso histórico que tiene como “referente” una sociedad dada puede, a través de la interpretación lexicológica de sus fuentes, reproducir solamente las “categorizaciones del mundo” propias de esa sociedad en tanto se manifiestan en la forma como la sociedad cubre su universo con lexemas (Greimas 1976: 30).<sup>54</sup>

Una vez más, y en un contexto insospechado, encontramos que el relativismo en el discurso antropológico y el distanciamiento temporal están conectados internamente. Además, ahora es posible leer esa conexión en ambas direcciones: el discurso histórico (de la variedad positivista) es incapaz de dar más que reproducciones relativistas de las sociedades y culturas que son sus referentes. Por el contrario, siempre se puede esperar que el discurso relativista (como el estructural-funcionalismo o el culturalismo estadounidense, o, para el caso, descendientes remotos como la “etnociencia”) descanse, epistemológicamente, en temporalizaciones, incluso si profesa una falta de interés en la historia.

¿Cómo pueden hacerse añicos las ilusiones temporales, positivistas? Curiosamente, Greimas (1976: 30) propone que esto sólo puede lograrlo la antropología. Para comprenderlo uno debe darse cuenta de que su “discurso antropológico”

---

54 Lo que Greimas tenía en mente parece haber sido ilustrado por Evans-Pritchard (1962a: 79) cuando afirmó: “Todo tipo de relación social, cada creencia, cada proceso tecnológico –de hecho, todo en la vida de los nativos– se expresa tanto en palabras como en acción, y cuando uno ha entendido completamente el significado de todas las palabras de su lenguaje y todas sus situaciones de referencia uno ha terminado el estudio de la sociedad”.

es idéntico a la antropología estructuralista francesa. Por lo tanto, puede postular que...

sólo un método comparativo estructural (*comparatisme*) es capaz de dar a la ciencia histórica un *modelo taxonómico* de las sociedades humanas o, lo que es lo mismo, de proporcionar las herramientas metodológicas para una empresa taxonómica (*faire taxinomique*) que la historia podría emplear para construir sus objetos semióticos, después de lo cual sería libre de relegarlos al pasado (Greimas 1976: 30).

Una solución realmente elegante (que hace eco de Lévi-Strauss): la taxonomía purifica el discurso histórico de sus usos ilusorios del tiempo. Pero, ¿es la “máquina ideológica” (Greimas 1976: 31) del discurso histórico tan simple como eso? ¿Qué se logra al mostrar que la temporalización es una forma de significar, aparte de la satisfacción taxonómica de haber desclasificado el discurso histórico? Greimas insistió en que las relaciones de signos deben considerarse como procesos y acciones, no sólo como sistemas. Incluso un enfoque estrictamente “lingüístico” del discurso científico social no puede ignorar su sujeto, el “productor del discurso”, una noción que parece anclar un discurso en el mundo real (incluso si su referente es meramente semiótico). Sin embargo, no estoy seguro de que la “producción” signifique para Greimas (1976: 11) más que un “conjunto de mecanismos mediante los cuales el lenguaje se convierte en discurso”. En ese caso su “productor” no sería más que un concepto estrictamente situado dentro del sistema de relaciones de signos, una mera noción auxiliar que permite hablar de procesos incluso si el sistema “no procede” en ninguna parte del mundo real. Sea como sea, para mí la producción señala la necesidad de ir más allá de los límites de los sistemas de signos establecidos; evoca el trabajo involucrado en la creación de conocimiento y los elementos de un discurso capaz de transmitir conocimiento. Desde esa perspectiva, el análisis semiótico de la temporalización puede

hacer poco más que preparar el terreno para una crítica de sus implicaciones epistemológicas y políticas.<sup>55</sup>

## El tiempo y el tiempo verbal: el presente etnográfico

En conversaciones sobre la planificación de este libro el “presente etnográfico” fue mencionado, a menudo, como un ejemplo de los usos del tiempo en el discurso antropológico. Que yo sepa, no existe una historia bien documentada de esta convención literaria. Si se escribiera probablemente encontraría el uso del presente en los primeros ejemplos de *etnografía*. Heródoto escribió sus relatos de pueblos extraños en tiempo presente. En los últimos tiempos, sin embargo, los antropólogos parecen haber estado preocupados por esta venerable tradición.<sup>56</sup> El presente etnográfico debería ser, ciertamente, un tema de debate tan pronto como se perciba que *el acto de escribir* etnografía tiene implicaciones temporales. Sin embargo, ni el problema exacto con el uso del tiempo presente en las narraciones etnográficas ni su relación con la

---

55 Para una crítica radical de las afirmaciones de que el discurso histórico podría, o debería, considerarse autónomo véase Mairé (1974). Una preocupación similar, combinada con una crítica de la “ilusión positivista” parecida a la expresada por los antropólogos (véase la nota de pie de página 51), caracteriza el trabajo de Verhaegen (1974). Las muchas facetas del problema de la historia como discurso se discuten en un volumen colectivo editado por Koselleck y Stempel (1973; también véase el ensayo de Greimas “Sur l’histoire événementielle et l’histoire fondamentale” en esa colección).

56 Dos oraciones de *Histories* de Herodoto, elegidas al azar, ilustran este asunto. Nótese que también podrían ocurrir en las etnografías modernas: “Las únicas deidades a quienes los egipcios consideran apropiado sacrificar cerdos son Dionisio y la Luna” (Heródoto 1972: 148); “Es la costumbre [de las tribus de Libia], en el primer matrimonio de un hombre, dar una fiesta en la cual cada uno de los invitados disfruta a la novia” (Heródoto 1972: 329). Sobre la teorización etnológica temprana véase Müller (1972). Ejemplos de crítica reciente en libros de texto antropológicos son Vansina (1970; véase la página 165, donde llama al presente etnográfico una “ficción a tiempo cero”) y Anderson (1973: 205-206).

temporalización son fáciles de definir. Se necesita tomar un desvío considerable a través de la lingüística y la epistemología para tener un control del problema.

En términos simples el presente etnográfico es la práctica de dar relatos de otras culturas y sociedades en tiempo verbal presente. Una costumbre, un ritual, incluso un sistema completo de intercambio o una visión del mundo son predicados en un grupo o tribu, o en cualquier unidad que elija el etnógrafo. La crítica intradisciplinaria de esa práctica puede apuntar a dos implicaciones, una lógica y la otra ontológica, ambas relacionadas con la validez referencial de las afirmaciones en tiempo verbal presente.

En la frase “los X son matrilineales” la cópula *son* en tiempo verbal presente (especialmente si se toma en conjunto con el artículo definido *los*) puede dar lugar a dudas con respecto a la validez estadística de la afirmación. Sin duda, el presente es el tiempo verbal adecuado para informar los resultados de los recuentos o el valor de las correlaciones. Pero sin modificadores que califiquen o cuantifiquen (“la mayoría de los X” o “70 por ciento de todos los X preguntados”), el presente magnifica, indebidamente, la afirmación de un enunciado con validez general. En principio, la misma crítica podría, por supuesto, plantearse si el enunciado estuviera en tiempo verbal pasado (“los X eran matrilineales”). Pero en esa forma parece menos ofensivo para los lectores con mentalidad empírica o estadística porque el hecho establecido ya no estaría sujeto a verificación directa o falsificación. Ahora plantea un problema de precisión histórica y debería juzgarse por criterios que, por su naturaleza, son indirectos. La precisión histórica es una cuestión de “crítica de las fuentes”. Además, la precisión histórica ya no es un criterio estrictamente referencial. Es una calidad de metadeclaraciones sobre declaraciones y relatos. Ciertamente, estas pocas observaciones apenas arañan la superficie de los problemas lógicos de la investigación histórica, pero pueden ayudar a entender por qué el tiempo verbal presente en los relatos etnográficos es preocupante mientras el tiempo verbal pasado no lo es.

Otro tipo de objeción al uso del presente etnográfico puede identificarse como “histórico”, pero en realidad reprende al etnógrafo por razones ontológicas. En ese caso, la afirmación “los X son matrilineales” implica una visión estática de la sociedad que no tiene en cuenta el hecho de que todas las culturas cambian constantemente. Lo que se objeta no es tanto que X pueda ya no ser matrilineal para cuando se publique su etnografía; más bien, el cargo es que proyecta una visión categórica de su sociedad. Por lo menos, dicen estas críticas, el tiempo presente “congela” a una sociedad en el momento de la observación; en el peor de los casos, contiene suposiciones sobre la repetitividad, predictibilidad y conservadurismo de los primitivos.

Ambas objeciones, lógico-estadística y ontológica, pueden ser rechazadas. El presente etnográfico puede declararse como un mero recurso literario, utilizado para evitar la incomodidad del tiempo pasado y el doblamiento constante en forma de calificadores numéricos o temporales; ese tipo de problema puede tratarse de una vez por todas en un apéndice metodológico. De esta manera, la crítica intradisciplinaria del presente etnográfico resulta circular: algo nos molesta sobre una práctica literaria y aliviamos nuestras dudas al descubrir que es “sólo” una práctica literaria.

Eso no servirá para la crítica de una de las características más penetrantes del discurso antropológico. Al recurrir a la lingüística en busca de iluminación encuentro que las cuestiones son mucho más complicadas y también más interesantes. En las secciones anteriores sobre la temporalización en el discurso socio-científico llegué a una conclusión importante: las relaciones entre un tipo dado de discurso temporal y su referente, así como las relaciones entre operadores temporales específicos y sus significados, rara vez son, si acaso, claramente referenciales. Lo que el discurso temporalizante y los dispositivos temporales dicen sobre el tiempo y las relaciones temporales casi siempre debe ser determinado en un contexto que es más amplio, y en un nivel que es más alto, que aquel en el que pueden identificarse los usos del tiempo en primera instancia. El término *primitivo*, por ejemplo, no

es (sólo) temporalizante *qua* elemento léxico. Es el término clave de un discurso temporalizante.<sup>57</sup>

Si los dispositivos del discurso temporalizante tienen poco valor referencial –es decir, dicen poco o nada sobre el tiempo real o las relaciones temporales reales– esto puede parecer que debilita mi argumento contra el alocronismo en la antropología. Las expresiones alocrónicas podrían descuidarse “para todo propósito práctico”; ser *práctica* es lo que la antropología “realmente” hace manipulando los conceptos de tiempo al establecer relaciones entre Nosotros y Ellos. Es justo lo contrario. Existe una relación inversa, acaso, entre la función referencial y la importancia práctica. El poder del lenguaje para guiar la acción política práctica parece aumentar a medida que disminuye su función referencial.

¿Esto también es válido para el uso del tiempo verbal? Siguiendo un innovador ensayo de Benveniste (1971: 205-222) y un

---

57 Esto no cancela las observaciones anteriores sobre el alocronismo terminológico; las hace más precisas. Un punto adicional de aclaración: lo que se gana o se cambia si se usa primitivo entre comillas, o precedido por *así llamado* y negaciones similares –véanse algunos ejemplos al azar en Lévi-Strauss (1966: 222, 243, 267; 1976: 19), representativos de un uso generalizado–. Quizás estos modificadores señalan el carácter de etiqueta del término, su función clasificatoria convencional en un vocabulario técnico. Pero las negaciones pueden ser indexicales en lugar de referenciales. En ese caso señalan la posición del primitivo en el discurso antropológico. ¿Quién llama al primitivo *así llamado*? Los antropólogos. En ese caso el modificador no puede disociar a su usuario de la praxis antropológica; tampoco suaviza el golpe del alocronismo. Dado que el uso de primitivo no es sólo una cuestión de definición, sino que expresa una praxis históricamente establecida, el término puede convertirse en un punto de partida para un análisis filosófico fructífero (Dupré 1975: 16) y, de hecho, para una crítica general de la sociedad Occidental (Diamond 1974), una intención que también debe otorgarse a Lévi-Strauss. Sin embargo, queda la pregunta de en qué medida las condiciones políticas de la praxis antropológica establecida legitiman el uso epistemológico, incluso si las intenciones éticas están fuera de toda duda. Para la historia más amplia del *primitivismo* véase el trabajo estándar editado por *m et al.* (1935).

exhaustivo estudio de Weinrich (1973) puedo retener estos hallazgos cruciales antes de volver a enfocarme en el problema del presente etnográfico: las formas verbales temporales no se pueden comprender, adecuadamente, en términos semánticos (con respecto a su “contenido” conceptual) ni sintácticos (con respecto a su función en la estructuración de enunciados). El análisis lingüístico debe concentrarse en su papel al constituir situaciones comunicativas cuyos productos objetivados son textos, no palabras o frases (Weinrich 1973: 25). Las formas temporales son una de las maneras como un hablante (escritor) se comunica con un oyente (lector); son señales intercambiadas entre los participantes en situaciones complejas y “sería incorrecto reducir [formas temporales] a informaciones simples sobre el tiempo” (Weinrich 1973: 60).

Si examinamos la ocurrencia de formas temporales en textos determinados descubrimos que algunas son poco frecuentes (por ejemplo, fechas, expresiones adverbiales) mientras que otras ocurren a razón de aproximadamente una por línea de texto escrito. Estas últimas son las formas verbales. Exactamente qué tipo de forma verbal se usa varía en cierta medida de un idioma a otro, pero en los textos de cualquier idioma se puede esperar que la distribución de las formas verbales temporales (tiempo verbal) no sea aleatoria. Benveniste escribió solamente, y Weinrich principalmente, sobre el verbo en francés y encontró que ciertos tiempos tienden a asociarse, formando “grupos” que parecen corresponder a dos categorías fundamentales de habla/escritura: discurso *vs.* historia (Benveniste) o comentario *vs.* historia (Weinrich). La dominación de un cierto tiempo verbal en un texto señala, directamente, la “actitud locucionaria” (o la intención retórica) del hablante/autor. El tiempo verbal sólo tiene una referencia indirecta al tiempo en el “mundo real” fuera de la situación comunicativa del texto. Por lo tanto, escribir etnografía en tiempo verbal presente, a pesar de que es descriptivo de las experiencias y observaciones que yacen en el pasado del autor, sería indiferente porque el tiempo verbal no ubica el contenido de un relato en el tiempo. De todos modos, el tiempo verbal presente indica la intención del escritor (al menos en francés y en los idiomas relacionados) de dar un “discurso” o “comentario” sobre el mundo. Los relatos

etnográficos en tiempo verbal pasado situarían, *prima facie*, un texto en la categoría de “historia” o “relato”, indicando, tal vez, una intención humanista más que científica por parte del escritor. Esa no es, sin embargo, una solución satisfactoria. Se podría demostrar fácilmente que los antropólogos con inclinación científica pueden escribir etnografía en tiempo verbal pasado mientras que quienes profesan una orientación humanista-histórica solo escriben en tiempo verbal presente.

Sigue habiendo ambigüedad incluso si uno acepta las distinciones básicas de la actitud locucionaria descubiertas por Benveniste y Weinrich porque, como señalan estos autores, las formas verbales temporales son formas *verbales*. Su significado temporal no debe separarse de otros tipos de información llevada por, o asociada con, formas verbales, como *persona*. La ocurrencia de pronombres y marcadores de persona es tan *obstinada*, término que Weinrich tomó prestado de la música (*ostinato*) para designar tanto frecuencia como repetición, como las de las formas verbales. La persona y los pronombres pueden tener funciones temporales importantes. Idealmente y típicamente, la primera persona del singular debería coincidir con los tiempos verbales que marcan el género discurso/comentario, por ejemplo, el presente. Esto reflejaría la actitud locucionaria o la situación comunicativa en la que un hablante transmite a un oyente, directa y deliberadamente, lo que él cree que es el caso o lo que puede informar como un hecho. En contraste, historia/relato sería...

el modo de expresión que excluye toda forma lingüística “autobiográfica”. El historiador nunca dirá *je* o *tu* o *maintenant* porque nunca hará uso del aparato formal de discurso [o “comentario”], que reside, principalmente, en la relación de las personas *je:tu*. Por lo tanto, sólo encontraremos las formas de la “tercera persona” en una narración histórica seguida estrictamente (Benveniste 1971: 206).

Ahora bien, si esto es así una buena parte del discurso antropológico nos confronta con una paradoja en la forma de una asociación anómala del tiempo verbal presente y la tercera

persona: “ellos son (hacen, tienen, etc.)” es la forma obstinada de los relatos etnográficos.

Hay, al menos, dos formas de explicar dicha coincidencia. Una es profundizar en el significado de la persona verbal y los pronombres; la otra es rastrear la función locucionaria del tiempo verbal presente en los relatos etnográficos más allá de los límites de su situación comunicativa inmediata, revelando sus raíces en ciertos supuestos fundamentales con respecto a la naturaleza del conocimiento.

Para el primer argumento recurro, nuevamente, a las observaciones de Benveniste contenidas en sus ensayos sobre las relaciones de persona en el verbo y sobre la subjetividad en el lenguaje. Filosóficamente, sus hallazgos no son nuevos, pero son de especial interés porque derivan de los análisis lingüísticos de las formas de hablar (y escribir) más que de la especulación abstracta. Téngase en cuenta que mi problema es comprender el uso obstinado de la tercera persona en un género que, por el predominio del tiempo verbal presente, está claramente marcado como discurso/comentario pronunciado por un *yo*, la primera persona del singular. Pero resulta que el problema puede no ser de contradicción sino de confusión. La situación comunicativa fundamental que abarca los géneros del discurso/comentario es dialógica: un *yo* se dirige (y reporta) a un *usted*. Pero sólo la primera y la segunda persona se distinguen a lo largo del eje de la personalidad. La “tercera persona” del gramático se opone a la primera y a la segunda persona como no participante en el diálogo. La “tercera persona” no es una “persona”; realmente es la forma verbal cuya función es expresar la *no persona*” (Benveniste 1971: 198). La conexión entre las dos primeras y la tercera persona es una “correlación de personalidad”. La primera y la segunda persona están en “correlación de subjetividad” (Benveniste 1971: 201):

Lo que diferencia “yo” de “usted” es, ante todo, el hecho de ser, en el caso del “yo” *interno* al enunciado y externo a “usted” pero externo de una manera que no suprime la realidad humana del diálogo [...] Uno

podría definir “usted” como la persona *no subjetiva*, en contraste con la persona *subjetiva* que representa el “yo”; y estas dos “personas” se oponen juntas a la forma “no persona” (= él) (Benveniste 1971: 201).

Entonces, ¿qué nos dice sobre la relación entre el sujeto y el objeto del discurso antropológico el obstinado uso de la “tercera persona” no-persona en las narraciones etnográficas, cuyo tiempo verbal presente indica que son dialógicas? Si me uno a Benveniste debo concluir que el uso de la tercera persona marca el discurso antropológico en términos de la “correlación de personalidad” (persona *vs.* no persona). El etnógrafo no se dirige a un *usted* excepto, presumiblemente, en la situación de trabajo de campo cuando hace preguntas o participa en la vida de sus sujetos. No necesita dirigir explícitamente su relato etnográfico a un *usted* porque, como discurso/comentario, ya está lo suficientemente colocado en una situación dialógica; la etnografía se dirige a un lector. El Otro dialógico (segunda persona, el otro antropólogo, la comunidad científica) está marcado por el tiempo verbal presente; *los pronombres y las formas verbales en tercera persona marcan un Otro fuera del diálogo*. Él (o ella o eso) no es hablado sino postulado (predicado) como aquello que contrasta con la personalidad de los participantes en el diálogo.

“La eliminación de la situación dialógica” es, en mi opinión, otra forma de describir la negación de la coetaneidad, una conclusión que, sin embargo, no podría extraer si tuviera que seguir la teoría lingüística de la subjetividad de Benveniste hasta el final. Declarar, como lo hace, que la situación dialógica es una mera consecuencia pragmática de ciertas oposiciones lingüísticas fundamentales (Benveniste 1971: 224-225) equivale a hacer que los participantes y los eventos de comunicación sean epifenoménicos al lenguaje; la conciencia personal y la praxis social son reducidos a fenómenos lingüísticos. Estoy de acuerdo con Benveniste (1971: 223) cuando rechaza la noción de que el lenguaje es sólo un instrumento, pero no puedo estar de acuerdo con su flagrante idealismo, lo que me llevaría a concluir que la oposición del Yo y del Otro y la preferencia por un cierto tiempo verbal en el discurso

antropológico no son sino hechos generales del lenguaje. Por el contrario, estos hechos del lenguaje no son más que casos especiales en los que se manifiestan la autoafirmación, la imposición, el sometimiento y otras formas de alienación humana. Debido a que Benveniste (1971: 224), con de Saussure, estaba convencido de la “naturaleza inmaterial” del lenguaje fue incapaz de relacionar una determinada práctica discursiva con la praxis política. Sus análisis detallados e ingeniosos (y los de Weinrich) del funcionamiento del tiempo verbal y la persona constantemente rebotan en los muros internos del lenguaje como sistema (o del habla como situación locucionaria).

De la misma manera en que puedo aprender de la lingüística sobre el funcionamiento intrincado del tiempo verbal, al final debo dejar los confines del análisis lingüístico, especialmente si tomo el lenguaje en serio. El presente etnográfico representa una elección de expresión que está determinada por una posición epistemológica y no puede derivarse de, o explicarse por, reglas lingüísticas solamente. Anticipando un argumento que desarrollaré en el próximo capítulo puedo adelantar la siguiente hipótesis: el uso del tiempo verbal presente en el discurso antropológico no sólo marca un género literario (*etnografía*) a través de la actitud locucionaria del discurso/comentario; también revela una postura cognitiva específica hacia su objeto, el *monde commenté* (Weinrich). Presupone lo dado del objeto de la antropología como algo que debe ser *observado*. *El tiempo verbal presente es una señal que identifica un discurso como el lenguaje de un observador*. Ese lenguaje proporciona glosas del mundo como *visto*. Muestra y representa otra cultura; es su re-producción por medios lingüísticos (simbólicos). Todo esto corresponde a una teoría del conocimiento interpretada en torno a una metáfora de raíz visual. Históricamente, la antropología ha estado relacionada con la tradición de la “historia natural”, con su *ethos* de observación desapegada y su fervor por hacer visibles las relaciones ocultas entre las cosas. Es en esa dirección que tendré que continuar investigando. Es irrelevante demostrar que el presente etnográfico es una forma temporal inapropiada. Acepto el veredicto del lingüista de que el tiempo verbal carece de referencia temporal. Lo que debo investigar, críticamente, es la incidencia peculiar de modos atemporales de expresión

en un discurso que, en general, es claramente temporalizante. Para decirlo sin rodeos, debo tratar de descubrir las conexiones más profundas entre un cierto tipo de cosmología política (que define las relaciones con el Otro en términos temporales) y un cierto tipo de epistemología (que concibe el conocimiento como la reproducción de un mundo observado).

## **En mi tiempo: la etnografía y el pasado autobiográfico**

El discurso antropológico a menudo exhibe (u oculta, lo que es lo mismo) un conflicto entre las convenciones teórico-metodológicas y la experiencia vivida. La escritura antropológica puede ser científica; también es intrínsecamente autobiográfica. Esto no se limita a la observación trivial de que los reportes etnográficos a veces están llenos de anécdotas, apartados personales y otros dispositivos aptos para animar una prosa que, de otro modo, sería aburrida. De hecho, hasta hace poco los antropólogos estaban ansiosos por mantener la autobiografía separada de la escritura científica. Las restricciones del positivismo lo explican, aunque pueden haber estado operando indirectamente. De alguna manera la disciplina “recuerda” que adquirió su condición científica y académica subiéndose a los hombros de los aventureros y utilizando sus relatos de viajes, que durante siglos habían sido el género literario apropiado para informar el conocimiento del Otro. En muchos sentidos esta memoria colectiva de un pasado científicamente dudoso actúa como un trauma, bloqueando la reflexión seria sobre el significado epistemológico de la experiencia vivida y sus expresiones autobiográficas. ¿Cómo debería proceder esa reflexión?

Una vez más comenzaré con la suposición de que la antropología se basa en la etnografía. Toda escritura antropológica debe basarse en reportes resultantes de algún tipo de encuentro concreto entre etnógrafos individuales y miembros de otras culturas y sociedades. El antropólogo que no recurre a su propia experiencia usa los relatos de otros. El discurso antropológico formula, directamente o a través de otros, un conocimiento que está enraizado en la autobiografía de un autor. Si esto

lo veo junto con la convención de que el trabajo de campo está primero y el análisis después comienzo a darme cuenta de que el Otro como objeto o contenido del conocimiento antropológico es, necesariamente, parte del pasado del sujeto que conoce. De modo que encuentro al tiempo y a la distancia temporal vinculados, una vez más, con la constitución del referente de nuestro discurso. Sólo ahora la temporalización es claramente un aspecto de una praxis, no sólo un mecanismo en un sistema de significación. Esa praxis incluye todas las fases de la producción del conocimiento antropológico. El tiempo no es sólo un dispositivo, sino una condición necesaria para que ocurra ese proceso. De manera general, lo mismo es cierto, por supuesto, para cualquier tipo de producción literaria. El escritor de una novela usa sus experiencias pasadas como “material” para el proyecto literario. Sin embargo, el antropólogo hace la afirmación peculiar de que ciertas experiencias o eventos en su pasado constituyen hechos, no ficción. ¿Qué otra cosa podría ser el sentido de invocar relatos etnográficos como “datos”?

Nuestra relación inevitablemente temporal con el Otro como objeto de conocimiento no es simple, de ninguna manera. En un sentido más básico (que, sospecho, es bastante aceptable para el positivista) la distancia temporal podría ser una especie de condición mínima para aceptar cualquier tipo de observación como un hecho. Un marco para esa idea fue esbozado en una nota sobre “co-apercepción del tiempo” por Weizsäcker. Su reflexión es aún más interesante porque proviene de un científico y filósofo natural que se aventuró a hacer una contribución a la “antropología histórica”. Von Weizsäcker (1977: 315) afirmó:

Lo que es pasado se almacena en hechos. Los hechos son las posibilidades de la aparición de lo pasado. Las posibilidades se basan en hechos [...] Uno podría decir que el presente es la unicidad [*einheit*] del tiempo. Pero aquí el concepto de presente no explica la unicidad del tiempo, sino que es al revés. Del mismo modo, el concepto de pasado no explica la facticidad [...] más bien, lo que es pasado es lo actualmente factual.

*Hecho y pasado* no son intercambiables, ni su relación apunta, principalmente, desde el presente del escritor al pasado del objeto. Tal como lo entiendo, von Weizsäcker afirma lo contrario: el presente del objeto se basa en el pasado del escritor. En ese sentido la facticidad, esa piedra angular del pensamiento científico, es autobiográfica.<sup>58</sup> Esto, dicho sea de paso, explica por qué en la antropología la objetividad nunca puede definirse en oposición a la subjetividad, especialmente si uno no quiere abandonar la noción de hechos.

En el contexto de estos pensamientos abstractos y difíciles sobre el tiempo y la facticidad ahora puedo considerar el distanciamiento temporal en un marco más concreto, hermenéutico. La “hermenéutica” señala una auto-comprensión de la antropología como interpretativa (más que ingenuamente inductiva o rigurosamente deductiva).<sup>59</sup> Ninguna experiencia puede simplemente “usarse” como dato desnudo. Toda experiencia personal se produce en condiciones históricas en

---

58 Creo que esto se ilustra con una declaración de uno de los antepasados de la antropología: “He estudiado a los hombres, y creo que soy un buen observador. Pero de todos modos no sé cómo ver lo que está delante de mis ojos; sólo puedo ver claramente en retrospectiva. Es sólo en mis recuerdos que mi mente puede funcionar. No siento ni comprendo nada de lo que se dice o hace o sucede delante de mis ojos. Todo lo que me impresiona es la manifestación externa. Pero luego todo vuelve a mí, recuerdo el lugar y el momento, nada se me escapa. Entonces, por lo que un hombre ha hecho o dicho puedo leer sus pensamientos, y rara vez me equivoco” (Rousseau 1977: 114).

59 La *hermenéutica* (al igual que la *fenomenología*) conserva, claramente, un sabor continental europeo. Cuando cruza el Atlántico parece llegar como una jerga de moda en lugar de un estilo de pensamiento con consecuencias prácticas serias. Sin embargo, ahora hay señales de que comienza a tener una influencia sustancial en las ciencias sociales en el mundo de habla inglesa. *Continental Schools of Metascience*, de Radnitsky (1968), *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*, de Apel (1967) y *Hermeneutics*, de Palmer (1969), ofrecen introducciones claras y compactas en inglés. Dos publicaciones recientes, un estudio histórico de Bauman (1978) y un libro editado por Rabinow y Sullivan (1979), dan fe de la recepción de la hermenéutica en las ciencias sociales, incluida la antropología.

contextos históricos; debe usarse con conciencia crítica y con atención constante a sus afirmaciones autorizadas. La postura hermenéutica presupone un grado de distanciamiento, una objetivación de nuestras experiencias. Que el otro experimentado del antropólogo sea, necesariamente, parte de su pasado puede, por lo tanto, no ser un impedimento sino una condición de un enfoque interpretativo.<sup>60</sup> Esto es cierto en varios niveles.

El trabajo de campo, que exige presencia personal e involucra varios procesos de aprendizaje, tiene una cierta economía del tiempo. La regla general antropológica –un ciclo completo de estaciones– puede no ser su medida exacta, pero reconoce, al menos, que un cierto período de tiempo es un prerequisite necesario, no sólo un gasto molesto. Se necesita más tiempo, a menudo mucho más tiempo, para analizar e interpretar la experiencia registrada en textos. En suma, hacer antropología necesita distancia, temporal y, a menudo, también espacial.

En este momento, después de todos los comentarios críticos que dirigí a la valoración positiva de la “distancia” en la antropología relativista y estructuralista, debería activarse una señal de advertencia. ¿No estoy admitiendo ahora, por un desvío a través de la hermenéutica, lo que encontré cuestionable antes? De ningún modo. En primer lugar, la distancia recién invocada es esencialmente temporal. Es, por así decirlo, sólo complementada por la distancia espacial. Pasar de un contexto vivo a otro en el curso del trabajo antropológico simplemente subraya la necesidad de objetivar nuestras experiencias. Sin embargo, es imaginable que un etnógrafo *constantemente* “en movimiento” pueda perder su capacidad de hacer experiencias etnográficas que valen la pena, por la sencilla razón de que el Otro *nunca tendrá el tiempo* para volverse parte del pasado del

---

60 También véanse las reflexiones de Dumont (1978: 47) sobre el trabajo de campo y el tiempo, pero nótese que recurre a la representación visual-espacial cuando informa sobre “El tiempo social y el espacio social como contexto” (Dumont 1978, capítulo 5). Dumont ilustra mi argumento con respecto a las “contradicciones” entre la sensibilidad temporal al hacer investigación y el distanciamiento visual en la antropología escrita (véase el capítulo 4).

etnógrafo. También se necesita tiempo para que el etnógrafo se convierta en parte del pasado de su interlocutor. Muchos antropólogos han notado y reportado cambios dramáticos en las actitudes de sus “informantes” en la segunda visita o visitas posteriores al campo. A menudo se interpretan en términos psicológicos o morales de mayor confianza, amistad profundizada o, simplemente, de acostumbrarse el uno al otro. Si es cierto que la etnografía, para ser productiva, debe ser dialógica y, por lo tanto, hasta cierto punto recíproca entonces comienzo a apreciar el significado epistemológico del tiempo.

En segundo lugar, la distancia hermenéutica es requerida por el ideal de reflexividad, que siempre es también auto-reflexividad. La afirmación de la distancia es, en este caso, sólo una forma de subrayar la importancia de la subjetividad en el proceso de conocimiento. La distancia hermenéutica es un acto, no un hecho. No tiene nada en común con la noción (como la de Lévi-Strauss; véase el capítulo 2) de que la distancia es, de algún modo, la fuente de un conocimiento más general y, por lo tanto, más “real”. Puede ser útil introducir una convención que distinga entre *reflexión* (*reflexion*) como actividad subjetiva llevada a cabo por (y reveladora de) el etnógrafo y *reflexión* (*reflection*) como una especie de reflejo objetivo (como la imagen en un espejo) que oculta al observador al eliminar, axiomáticamente, la subjetividad.

Puedo pensar, al menos, en dos razones para preferir una postura reflexiva en vez de una reflectiva. En primer lugar, los intentos para eliminar u ocultar el tema en el discurso antropológico resultan en hipocresía epistemológica con demasiada frecuencia. Considérese, por ejemplo, la siguiente declaración de aspecto inofensivo en *The Savage Mind*. El contexto es la afirmación de Lévi-Strauss de que los primitivos, al igual que nosotros, confían en la observación e interpretación de los fenómenos naturales: “El procedimiento del indio americano que sigue un rastro por medio de pistas imperceptibles [...] no es diferente de nuestro procedimiento cuando conducimos un automóvil” (Lévi-Strauss 1966: 222).

Me parece que aquí el calificador “imperceptible” tiene una función intrigante. Tras un examen más detallado resulta que de ninguna manera puede ser utilizado de manera denotativa, referencial; una pista “imperceptible” es una imposibilidad lógica. Pero tal vez eso sea demasiado riguroso. Imperceptible puede ser una forma de hablar y se puede esperar que un lector familiarizado con el lenguaje corrija “no perceptible” como algo “apenas perceptible”. Pero esa salida es muy fácil. Yo diría que aquí “imperceptible” funciona como un índice que revela (u oculta) el hecho de que no uno sino dos sujetos habitan el espacio semántico del enunciado. Uno es el indio que “sigue un procedimiento”; el otro es el etnógrafo para quien las pistas del indio son imperceptibles. Esa prestidigitación literaria camufla al segundo sujeto *para* marcar la observación como un hecho objetivo.

La “pista imperceptible” es sólo un ejemplo de las muchas figuras e imágenes convencionalizadas que impregnan los reportes etnográficos y populares sobre los encuentros con Otros. Cuando se dice que los primitivos son estóolidos esto se traduce como “nunca me acerqué lo suficiente para verlos emocionados, entusiastas o perturbados”. Cuando decimos que “nacen con ritmo” nos referimos a “nunca los vimos crecer, practicar, aprender”. Y así sucesivamente. Todas las declaraciones sobre los otros se combinan con la experiencia del observador. Pero, ¿por qué ocultar al yo en declaraciones sobre el Otro hace que la etnografía sea más objetiva?

Hay otra razón para preferir la reflexión (*reflexion*) a la reflexión (*reflection*). La reflexividad nos pide que “miremos hacia atrás” y que nuestras experiencias “vuelvan” a nosotros. La reflexividad se basa en la memoria, es decir, en el hecho de que la ubicación de la experiencia en nuestro pasado no es irreversible. Tenemos la capacidad de presentarnos (hacer presente) nuestras experiencias pasadas. Más que eso, esta habilidad reflexiva nos permite estar en presencia de otros precisamente en la medida en que el Otro se ha convertido en contenido de nuestra experiencia. Esto me lleva a las condiciones de posibilidad del conocimiento intersubjetivo. *De alguna manera debemos ser capaces de compartir el pasado*

*del otro para estar, a sabiendas, en su presente.* Si nuestra experiencia del tiempo fuera no-reflexiva, unidireccional, no tendríamos más que conocimiento tangencial entre nosotros, tanto a nivel de la comunicación interpersonal como al nivel colectivo de la interacción social y política. Cuando gran parte o la mayor parte de la antropología se percibe, de hecho, como tangencial (irrelevante) por aquellos que han sido sus objetos, esto apunta a un grave colapso de la “reflexividad colectiva”; es otro síntoma más de la negación de la coetaneidad.

Huelga decir que estos pensamientos sobre la distancia reflexiva no serían universalmente aceptados. Algunos científicos sociales quieren medir las reacciones de sujetos experimentales o la distribución y frecuencia de ciertos tipos de comportamiento cuantificable. En principio, podrían funcionar sin una distancia temporal *tan pronto* como los datos se introduzcan en la máquina analítica. En cualquier caso, el tiempo que incluso el científico social con la mejor mentalidad operativa debe gastar para diseñar sus “instrumentos” (como los cuestionarios), recopilar, codificar y contar respuestas y luego, a menudo, para limpiar sus datos es para él una molestia práctica, no una necesidad epistemológica. Técnicas más sofisticadas y computadores más rápidos ofrecen la posibilidad de reducir el tiempo hasta el punto en que podemos concebir configuraciones de investigación (como las que se usan para determinar audiencias de televisión) en las que un gran número de sujetos están conectados directamente a la maquinaria analítica –el sueño del estadístico, tal vez, pero nuestra pesadilla–.

En este contexto uno también debería examinar las implicaciones temporales del almacenamiento de datos, una noción que tienta a muchos antropólogos que parecen estar preocupados por la carga de la etnografía acumulada. ¿Son nuestros bancos de datos simplemente archivos más sofisticados del tipo que las sociedades han conservado desde el comienzo de los tiempos históricos? ¿Es el término *banco* realmente una mera metáfora inocente para designar un depósito? De ningún modo. Los bancos de datos son bancos, no sólo porque en ellos

se almacenan cosas de valor, sino porque son instituciones que hacen posible la circulación de información.<sup>61</sup>

Hasta ahora la antropología ha hecho poco más que jugar con bancos de datos crudos como los de *Human Relations Area File* y con operaciones estadísticas de baja potencia con muestras dudosas. No hay señales de que el operacionalismo determine una parte significativa de la disciplina en el futuro cercano. Si en algún momento el tiempo de la máquina reemplazara (no sólo ayudara) al tiempo humano y si mis observaciones sobre el papel del tiempo en la constitución del objeto de nuestro discurso son correctas esperaríamos que la antropología desapareciera. Por el momento, la objetividad etnográfica permanece ligada a la reflexión, una actividad que requerirá tiempo siempre que implique sujetos humanos.

Decir que la distancia reflexiva es necesaria para lograr la objetivación no significa que el Otro, en virtud de estar ubicado en nuestro pasado, se vuelva como una cosa, o abstracto y general. Por el contrario, un pasado etnográfico puede convertirse en la parte más vívida de nuestra existencia presente. Las personas, los eventos, las perplejidades y los descubrimientos que se encuentran durante el trabajo de campo pueden continuar ocupando nuestros pensamientos y fantasías durante muchos años. Probablemente esto no sólo se deba a que nuestro trabajo en etnografía nos lleva constantemente al pasado; más bien es porque nuestro pasado está presente en

---

61 El proceso por el cual el dinero y el lenguaje, la mercancía y la información, se vuelven menos y menos distinguibles ha sido observado por los pensadores al menos desde el siglo XVII. Un crítico de Kant señaló (con una referencia a Leibniz): “El dinero y el lenguaje son dos cosas cuyo estudio es tan profundo y abstracto como su uso es general. Ambos están más relacionados de lo que uno sospecharía. La teoría de uno explica la teoría del otro; parece, por lo tanto, que derivan de fundamentos comunes” (Hamman 1967: 97). Dicho sea de paso, esto fue escrito casi un siglo y medio antes de que de Saussure (1975: 114-115, 157) encontrara en la teoría económica del valor un modelo para su lingüística estructural. El almacenamiento de datos y el uso de computadoras en antropología se discuten en un volumen editado por Dell Hymes (1965).

nosotros como un *proyecto*, por lo tanto, como nuestro futuro. De hecho, no tendríamos un presente para mirar atrás en nuestro pasado si no fuera por ese paso constante de nuestra experiencia del pasado al futuro. La etnografía pasada es el presente del discurso antropológico en la medida en que está en camino de convertirse en su futuro.

Esos son los contornos generales de los procesos en los que emerge la conciencia antropológica. Sin embargo, en cualquier caso concreto la conciencia del pasado etnográfico puede estar tan deformada y alienada como otros tipos de conciencia. Tómese, por ejemplo, uno de los hábitos profesionales más irritantes, que llamaré el pasado posesivo. Hay una forma trivial y probablemente inofensiva de esa aflicción. Quienes la padecen muestran los síntomas de un impulso irrefrenable por recordar, referirse, citar y relatar experiencias con sus nativos. A veces son sólo conversaciones aburridas; a menudo se parecen a antiguos soldados que no pueden separar sus vidas actuales de los recuerdos de “su guerra”. Para muchos antropólogos, obviamente, el trabajo de campo tiene este efecto de un período intensificado y traumático que sigue siendo un punto de referencia intelectual y emocional a lo largo de sus vidas. Cada vez que la experiencia se convierte en una parte tan importante de la historia psicológica de un individuo que ya no se puede generar una distancia reflexiva, ni la persona involucrada, ni aquellos a quienes reporta sus experiencias pueden estar seguros de la naturaleza y validez de sus relatos e ideas. Hasta cierto punto esa ingestión y apropiación psicológica del Otro (Lévi-Strauss lo llamaría *canibalismo*) pueden ser una condición normal e inevitable para la producción del conocimiento etnográfico, pero puede rozar lo patológico (ya que, de hecho, existen vínculos entre la psicopatología y un exotismo exagerado).

Esa “alofagia” raramente se analiza críticamente o, incluso, ni se nota debido a un temor institucionalizado de ser acusado de divagación autobiográfica no científica. La deshonestidad intelectual puede, entonces, tomar su revancha en la forma de una confusión total cuando se trata de tomar una posición en casos tan inquietantes como los de Père Trilles o Carlos

Castaneda. Dudo que los expertos en la religión india americana que han desmantelado la credibilidad de Castaneda como etnógrafo se den cuenta de que probablemente parodió y exageró (con un éxito comercial envidiable) el privilegio poco disputado del pasado posesivo que las convenciones del discurso antropológico otorgan a todos los practicantes.<sup>62</sup> ¿Cuántos son los antropólogos para quienes el aura de la “investigación empírica” ha servido para legitimar como trabajo de campo varios períodos invertidos en superar el choque cultural, luchando contra la soledad y algunas enfermedades tropicales humillantes, haciendo frente a las demandas de la comunidad local de expatriados y aprendiendo sobre corrupción en la burocracia local –todo esto antes de reunir, finalmente, alguna información exigua, de segunda mano–? ¿O qué decir de quienes, simplemente, inventaron o falsificaron sus etnografías, quizás porque esa era la única forma como podían cumplir con las expectativas de los departamentos que otorgan títulos y las agencias de financiación para “entregar” dentro del tiempo asignado para la investigación en el campo? Uno se estremece ante la idea de lo que la presión del tiempo pudo haber hecho al vasto cuerpo de etnografía producido en el período más extenso de nuestra disciplina.

El objetivo de estas preguntas no es arrojar sospechas vagas sobre la integridad moral. Más insidioso que el fracaso moral individual es una falla colectiva al considerar los efectos intelectuales de las convenciones científicas que, al censurar las reflexiones sobre las condiciones autobiográficas del conocimiento antropológico, eliminan del campo de la crítica una parte importante del proceso de conocimiento.

Para dejar en claro que la indignación moral por los pecados de los etnógrafos no es suficiente sólo se necesita considerar otro aspecto de lo que llamo el pasado posesivo. Las figuras del habla –el uso de pronombres posesivos, primera persona del singular o plural, en reportes sobre informantes, grupos o tribus–

---

62 Sobre la fraudulenta etnografía de Trilles sobre los pigmeos del occidente de África véase Piskaty (1957); para una revisión útil de los debates confusos sobre Castaneda véase Murray (1979).

son los signos en el discurso antropológico de relaciones que, en última instancia, pertenecen a la economía política, no a la psicología o a la ética. Después de todo, la insistencia dogmática en el trabajo de campo, personal y participativo, coincide con el período virulento de la colonización. Sin embargo, la observación participante no fue canonizada para promover la participación, sino para mejorar la observación. La presencia personal fue requerida para recopilar y registrar datos antes de que fueran depositados y procesados en las instituciones Occidentales de aprendizaje. En estructura e intención estas convenciones de nuestra disciplina han sido análogas a la explotación de los recursos naturales que se encuentran en los países colonizados. La discusión de “geopolítica” y el predominio de imágenes *espaciales*, como la “expansión” Occidental, nublan el hecho de que nuestras relaciones de explotación también tenían aspectos *temporales*. Los recursos han sido transportados desde el pasado de sus ubicaciones “atrasadas” al presente de una economía capitalista industrial. Una concepción temporal del movimiento siempre ha servido para legitimar la empresa colonial en todos los niveles. Las temporalizaciones expresadas como el paso del salvajismo a la civilización, de la sociedad campesina a la industrial, han servido durante mucho tiempo a una ideología cuyo objetivo último ha sido justificar la adquisición de mercancías para nuestros mercados. El cobre africano se convierte en una mercancía sólo cuando se lo toma sacándolo de su contexto geológico, colocándolo en la historia del comercio y la producción industrial de Occidente. Algo análogo ocurre con el “arte primitivo”.<sup>63</sup>

La idea de una mercantilización del conocimiento debe gran parte de su claridad conceptual a Marx, pero la idea básica sobre la que descansa no es de ninguna manera reciente. Cuando Georg Forster, uno de los fundadores de la antropología moderna, contempló el ajetreo y el bullicio del puerto de Amsterdam se sintió impulsado a la siguiente meditación:

---

63 Para una discusión teórica de este asunto véase Fabian y Szombati-Fabian (1980).

El afán de la codicia fue el origen de las matemáticas, la mecánica, la física, la astronomía y la geografía. La razón pagó de vuelta con interés el esfuerzo invertido en su formación. Vinculó continentes lejanos, unió a las naciones, acumuló los productos de todas las diferentes regiones –y todo esto mientras aumentaba su riqueza de conceptos–. Circularon cada vez más rápido y se volvieron más y más refinados. Nuevas ideas que no pudieron procesarse localmente fueron como materia prima para los países vecinos. Allí fueron entretejidas en la masa de conocimiento ya existente y aplicado y tarde o temprano el nuevo producto de la razón regresa a las costas del Amstel (Foster 1968: 386).

Si existen analogías (u homologías) entre la empresa colonial y la antropología debería admitirse que la etnografía también puede convertirse en una mercancía. Su mercantilización requeriría un paso temporal similar de los datos (los bienes) desde su contexto histórico en sociedades consideradas primitivas al presente de la ciencia Occidental. En el idioma de nuestras filosofías económicas la antropología es una “industria”, con el rasgo peculiar de que los antropólogos son tanto trabajadores que producen mercancías como empresarios que las comercializan, aunque, en la mayoría de los casos, con la modesta ganancia de los sueldos académicos.<sup>64</sup>

Esta es una conclusión inquietante que, difícilmente, podría esperarse de una revisión de algunas de las convenciones literarias del discurso antropológico. Si es correcto significaría

---

64 Dell Hymes (1974: 48) considera esto en su introducción a *Reinventing Anthropology* y cita a Galtung (1967: 296) sobre el “colonialismo científico”: “Hay muchas maneras en que esto puede suceder. Una es reclamar el derecho de acceso ilimitado a datos de otros países. Otra es exportar datos sobre el país al país de origen para su transformación en “productos manufacturados”, como libros y artículos [...] Esto es esencialmente similar a lo que ocurre cuando las materias primas se exportan a bajo precio y se importan como productos manufacturados a un costo muy alto”. Véase la introducción de Wilden (1972).

que, precisamente, los orígenes autobiográficos del pasado posesivo del etnógrafo vinculan su praxis con la economía política de la dominación y explotación Occidentales. Ese vínculo no es, de ninguna manera, sólo una complicidad moral, fácilmente desautorizada por el arrepentimiento con respecto a los caminos de nuestros predecesores colonialistas. La conexión es ideológica e, incluso, epistemológica; tiene que ver con las concepciones de la naturaleza del conocimiento antropológico, no sólo de su uso. Lo más importante es que confirma que las manipulaciones temporales están involucradas en el desarrollo de nuestra relación con el Otro.

### **Políticas del tiempo: el lobo temporal vestido de cordero taxonómico**

He examinado la temporalización en el discurso antropológico tal como se manifiesta en el presente etnográfico y el pasado autobiográfico. Ahora debo enfrentar, una vez más, las afirmaciones del estructuralismo “atemporal”. Después de todo, en su análisis semiótico del discurso científico social Greimas prometió la salvación de los males de la temporalización en la forma de una *faire taxinomique* que es la antropología (lévi-straussiana). Cualquier invocación de la antropología como salvadora o *deus ex machina* debería hacernos sospechar. Sólo hace más urgente la tarea de nombrar cómo se usa el tiempo para definir las relaciones con el referente de nuestro discurso.

En un intento por comprender qué es exactamente la taxonomía puedo comenzar considerando la siguiente proposición: si la taxonomía se lleva a cabo en la veta estructuralista o en variedades más modestas (como en la etnociencia y diversos enfoques estructurales del folclore) la descripción taxonómica siempre consiste en reescribir nuestras notas o textos etnográficos. Por lo menos (y dejando de lado su comprensión técnica propagada por Chomsky) el proyecto de reescribir se basa en dos presuposiciones: una es una presunción de hecho, la otra equivale a una especie de juicio. La presunción de hecho sostiene que hay un texto para ser *reescrito*. En última instancia, se trata de una declaración

ontológica que ancla la empresa taxonómica en un mundo real de textos y escritores. Incluso la reducción lógico-matemática más abstracta de un texto etnográfico sigue siendo escritura. Permanece dentro de los límites del discurso *qua* actividad llevada a cabo por un sujeto. Al ser producido por un sujeto (y al garantizar que la “producción” a menudo no es más que la reproducción de plantillas cognitivas y convenciones literarias), el discurso taxonómico permanece vinculado con otras formas de expresión discursiva. La descripción taxonómica no es, por lo tanto, una alternativa revolucionaria frente a otras formas de discurso antropológico. No es más que un taxón, una clase de escritos en una taxonomía, una visión que encontramos anteriormente como la forma en que Lévi-Strauss “reconcilia” la antropología y la historia.

Sin embargo, hay, en segundo lugar, una sugerencia de juicio en la idea de reescribir –como si la descripción taxonómica compensara las deficiencias del texto original, tal vez demasiado confuso, demasiado críptico, demasiado exótico o, simplemente, demasiado largo como para entregar su significado ante una simple inspección–. En este sentido el estructuralismo “científico” es indudablemente similar a la filología hermenéutica e histórica que desea sobrepasar y reemplazar. Ambos están impregnados de un impulso por restaurar, por proporcionar, una mejor lectura del texto original. No importa si el objetivo es la *urform* del filólogo o la forma *tout court* del estructuralista; ambas tradiciones están formadas por un *ethos* desarrollado en el curso de la búsqueda del significado “auténtico” de los textos sagrados de nuestra tradición.<sup>65</sup> Lévi-Strauss, obviamente, lo

---

65 Gusdorf (1973, parte 3) da cuenta del auge de la lingüística moderna en un contexto de lucha entre interpretaciones antiguas y nuevas de la “tradición” Occidental. Véase también Gadamer (1965: 162 y ss, basado en un estudio anterior de Dilthey) sobre la conexión entre la hermenéutica teológica y filológica. Gadamer (1965: 164, n2) señaló que los orígenes del concepto moderno de “sistema” deben buscarse en los intentos de reconciliar lo viejo y lo nuevo en teología y en una fase que preparó la separación de la ciencia de la filosofía. En otras palabras, “sistema” siempre ha servido como una figura de pensamiento relacionada con el tiempo. Su aceptación en la antropología taxonómica (y otros enfoques que enfatizan el carácter

sintió así. Como quería disociarse, a toda costa, de la empresa de una hermenéutica histórica tomó su famoso escape cuando pronunció que el discurso antropológico no es más que un mito sobre un mito (Lévi-Strauss 1969b: 6). Puede sentirse libre de la carga de tener que justificar su reescritura del mito como un acto de juicio que libera al original de su existencia en la oscuridad. Por supuesto, también deja sin responder la pregunta de por qué la antropología necesita *re-escribir* sus textos etnográficos. Si la postura hermenéutica es *extraer* significado de un texto la construcción estructuralista de un mito sobre un mito parece funcionar por *imposición*. Los modelos que mapean relaciones básicas y derivadas se establecen sobre el texto nativo. Allí donde el enfoque hermenéutico concibe su tarea como trabajo el estructuralismo lo ve como un juego cuyas reglas son la elegancia y la parsimonia desplegadas al hacer “coincidir” el texto y el modelo.

Pero esto es sólo parte del relato. La reescritura taxonómica nunca es sólo un juego puramente contemplativo, estético, sobre la reducción de datos desordenados a modelos elegantes. Es un juego inacabable y serio en el que las piezas de etnografía, aisladas y desplazadas de su contexto histórico, se utilizan en una serie de movimientos y contra-movimientos, siguiendo ciertas reglas básicas (las de oposición binaria, por ejemplo) hasta que se llega a un punto donde las piezas encuentran su lugar. El juego termina cuando el jugador solitario, el antropólogo, ha agotado los movimientos permitidos por las reglas. Ahora puedo invocar (siguiendo el ejemplo de Lévi-Strauss) la analogía del juego para caracterizar el carácter juguetón de la descripción taxonómica. Pero no se debe olvidar que detrás de la máscara del *bricoleur* modesto, cándido y tentativo se esconde un jugador que *siempre ganará*.

Ganar el juego taxonómico consiste en demostrar relaciones de orden sincrónicas bajo el flujo y la confusión de los acontecimientos históricos y las expresiones de la experiencia

---

científico de nuestra disciplina) es indicativa de tendencias alocrónicas. (Diré más sobre estas conexiones en el siguiente capítulo).

personal. Es hacer que lo contingente temporal revele la necesidad lógica subyacente. El Aquí y Ahora es absorbido por el Siempre de las reglas del juego. Y uno nunca debe olvidar que el discurso estructuralista que realiza estas hazañas no es sólo un discurso que tiene taxonomías como su referente. Se define como un *faire* taxonómico. Lejos de reflejar meramente relaciones de orden, las crea. El acto clasificador fundacional, la primera oposición binaria (o, en los famosos términos de Bateson, la diferencia que hace la diferencia), es el que existe entre el texto nativo y el discurso taxonómico sobre ese texto. Siguen dos pasos: uno es declarar como taxonómico el propio texto nativo (al oponer sus relaciones clasificatorias constituyentes a relaciones reales, cultura *vs.* naturaleza); el otro es postular la naturaleza taxonómica (es decir, científica) del discurso antropológico como opuesta al enfoque humanista (es decir, hermenéutico-histórico).

El resultado de todo esto no es, en absoluto, un argumento estructural de oposiciones suspendidas en un equilibrio; tampoco es sólo un esquema clasificatorio inocentemente construido en un juego de imposición de modelos arbitrarios sobre la realidad. Lo que obtenemos es una *jerarquía* compuesta de relaciones de orden que son secuenciales e irreversibles; de ahí la gravedad del juego taxonómico. Si tomo en serio a Lévi-Strauss (y, para el caso, a los antropólogos cognitivos) encuentro que su teoría de la ciencia pretende integrar la antropología en algún punto de la secuencia de “transformaciones” que se derivan de ciertas oposiciones básicas como naturaleza y cultura, forma y contenido, signo y realidad, etc. Una forma de visualizar esto en un lenguaje taxonómico sería la Figura 3.

Sin duda, esta no es la única forma de dibujar el diagrama; otra forma podría incluir diferentes tipos de ciencias o humanidades, tipos de textos nativos e, incluso, diferentes formas de establecer las oposiciones en el nivel más bajo. Pero incluso en su forma fragmentaria ilustra el punto crucial; debido a que los nodos están organizados jerárquicamente, las relaciones que constituyen el discurso taxonómico son secuenciales y también pueden presentarse como una cadena de puntos (pasos, etapas) en una línea o flecha:



o como dos cadenas que emanan de una oposición:



Puesto que la disposición es jerárquica, el movimiento dentro de las cadenas paralelas/opuestas siempre es ascendente o descendente. Esto no afectaría las relaciones de oposición, aparentemente. Pero eso no es así, realmente, tan pronto como

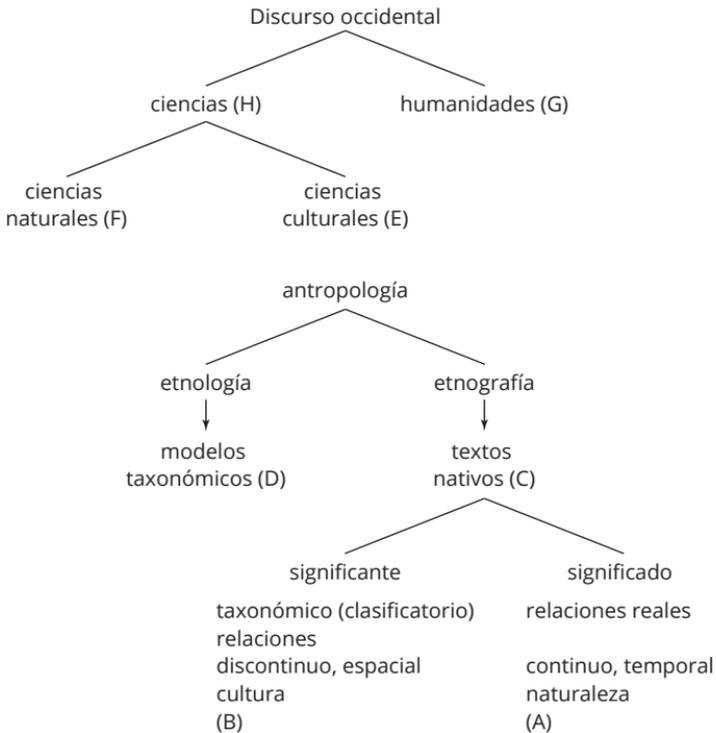


Figura 3. El lugar de la antropología en una taxonomía de relaciones

se toman en cuenta los supuestos ontológicos de los enfoques taxonómicos en antropología. Las “oposiciones” AB, CD, EF (y HG, para el caso) son expresivas del desarrollo evolutivo; son relaciones direccionales, de hecho, unidireccionales: la naturaleza precede a la cultura (al menos en el sentido mínimo de que existía antes de que las personas existieran); la etnografía precede a la etnología (según los cánones de la praxis antropológica); y las humanidades preceden a las ciencias (en la historia del pensamiento Occidental). Nuevamente, importa poco que cualquiera de esas suposiciones pueda debatirse tan pronto como se especifique un contexto. El asunto es que una concepción taxonómica de ellas sólo puede presentarlas encadenadas y, en palabras de Serres (1977: 91), ninguna de estas cadenas “puede pensarse sin tiempo”.<sup>66</sup> La lógica de estas relaciones de oposición e inclusión genera las reglas del juego que es un *faire taxinomique*. Si ese juego es, según Greimas y Lévi-Strauss, la “constitución del objeto semiótico” entonces está claro que se llega a esa constitución en una secuencia de pasos ordenados temporalmente. Vista desde ese ángulo, la antropología taxonómica es indistinguible de los enfoques que desestima como históricos y subjetivos.

Siguiendo a Serres (quien, a su vez, sigue nociones matemáticas sobre “relaciones de orden”) ahora puedo caracterizar, con mayor precisión, la naturaleza de las relaciones que el discurso taxonómico intenta establecer entre el sujeto y el objeto de su discurso.

Las relaciones cuya concatenación equivale a una taxonomía del conocimiento antropológico *no son reflexivas*. Ninguno de los miembros de la cadena que compone la estructura representada en mi diagrama puede precederse o sucederse; siempre es predecesor o sucesor de otro miembro de la cadena.

---

66 Las siguientes reflexiones fueron inspiradas por mi lectura de un ensayo de Michel Serres (1977: 89-104), “Le jeu du loup”. Estoy agradecido con Josué Harari, quien me lo sugirió. Desde entonces Harari (1979: 260-276) ha publicado una versión en inglés del ensayo de Serres que incluye el texto de la fábula de La Fontaine “El lobo y el cordero”.

Por ejemplo, un discurso que postula que el léxico de un cierto dominio cognitivo consiste en etiquetas arbitrarias para las cosas y que el objeto del análisis taxonómico es el sistema ordenado de relaciones entre *etiquetas* no volverá sobre sí mismo y reexaminará la suposición de que la imposición de etiquetas es realmente arbitraria. De manera similar, el análisis estructural de piezas de etnografía (mitos, sistemas de parentesco) procederá reduciéndolos a modelos. Allí se detendrá o buscará refinamientos adicionales o modelos más abarcadores hasta que llegue el momento de parar. Pero, al mismo tiempo, no cuestionará el método que emplea. La ciencia, como Kuhn y muchos otros parecen decirnos, no se puede hacer críticamente, es decir, reflexivamente *cuando* y *mientras* se hace. La crítica necesita el tiempo extraordinario de la crisis –“extraordinario” significa fuera de las relaciones de orden establecidas–.

En la disposición en forma de cadena también está implícito que las relaciones entre dos miembros *no pueden ser simétricas*. Si A precede a B, B no puede preceder a A. Se podría objetar que esto deja de lado la posibilidad de que, dentro de las dos cadenas paralelas, el movimiento pueda ser ascendente o descendente. Por ejemplo, la teoría etnológica puede, según las circunstancias, preceder o suceder a la etnografía. O los eventos en la naturaleza, como los cambios ecológicos y demográficos, pueden preceder y suceder al cambio cultural. Sin embargo, la regla exige que dos miembros de la cadena no puedan preceder y suceder al mismo tiempo. Por lo tanto, se descarta que el discurso taxonómico pueda ascender y descender por las relaciones de orden en el mismo acto. Esto no significa que en la antropología taxonómica la etnografía no se deba “mezclar” con la etnología, ni la autobiografía con el análisis científico, ni el análisis estructural con la historia. Cualquier ejemplo dado de discurso taxonómico puede contener yuxtaposiciones de todos esos elementos “opuestos”. Pero la regla de no simetría tiene un mandato contra concepciones recíprocas y dialécticas; ambas presuponen que dos miembros de la cadena coexisten en el tiempo.

Finalmente, la cadena de relaciones de orden implica que si A precede a B y B precede a C, A es anterior a C. En otras palabras, toda la estructura es *transitiva*. Si la cultura domina la naturaleza, y si los antropólogos dominan la cultura, entonces la ciencia, a través de la antropología, domina la naturaleza. Tal vez sea al revés, pero nunca ambos al mismo tiempo o, en una analogía con el juego, nunca en el mismo movimiento.

Objetar que esa interpretación de las relaciones de orden confunde secuencias lógicas con secuencias temporales es gratuito a menos que uno se engañe aceptando la posición insostenible de que el discurso taxonómico está fuera del ámbito de la acción humana. El hecho demostrable de que el discurso *qua* acción espacio-temporal puede describirse en términos puramente lógico-taxonómicos de ninguna manera justifica la creencia de que *consiste* en relaciones lógicas. Una teoría que sostiene esto es culpable de la misma confusión de método y sustancia, medios y fines, que para Greimas (1976: 30) era la falacia del discurso histórico no redimido por la taxonomía. Marx, a quien los estructuralistas ahora reclaman como su antecesor, vio y evitó la falacia cuando criticó a Hegel y Feuerbach: poder extraer de la historia la “lógica” del proceso o encontrar la “ley” de que la clase dominante inevitablemente será derrocada por la clase oprimida no exime al analista (como vocero de la “historia”) de la necesidad de traducir la lógica en profecías revolucionarias. Tomar una posición sobre “relaciones lógicas” también es, siempre, un acto político.

Esto me lleva, finalmente, al momento en que el lobo entra en el relato. En la fábula de La Fontaine llega a un río a beber y acusa al cordero de perturbar el agua. Pero el cordero está posicionado aguas abajo. En la interpretación de Serres del “juego del lobo”, el lobo es el científico, en nuestro caso el antropólogo taxonómico. En el relato, como en mi diagrama, el lobo está colocado en una cadena de relaciones de orden en tal forma en que está aguas arriba, arriba de la cuesta temporal. Sin embargo, su postura es acusar al cordero, es decir, cuestionar al “cordero” –el primitivo o el texto nativo que toma como su “problema”–, como si los dos estuvieran

involucrados en un juego que permitiera movimientos en ambas direcciones. Actúa como si hubiera un dar y recibir; como si lo que es válido en el tiempo del cordero (en ese momento) pudiera hacerse visible en el tiempo del lobo (aquí y ahora). Como el objetivo declarado del discurso taxonómico es establecer relaciones válidas siempre y en todas partes el relato debe terminar con el lobo que absorbe el tiempo histórico en su tiempo –se comerá al cordero–. Esta fábula es una “definición operacional de hipocresía” (Serres 1977: 94) porque el lobo aparece colocado en el medio de la cadena. El antropólogo se proclama a sí mismo como al servicio de la ciencia, proclama no ser nada más que un ejecutor de las leyes de la naturaleza o la razón. Utiliza la tapa taxonómica para ocultar su insaciable apetito por el tiempo del otro, un tiempo para ser ingerido y transformado por el suyo: “Ha tomado el lugar del lobo, su verdadero lugar. El hombre Occidental es el lobo de la ciencia” (Serres 1977: 104).

Me parece que la fábula ilustra una *ideología* de relaciones, un juego que define sus propias reglas. Una estrategia crucial en este juego es colocar a los jugadores en una pendiente temporal. Que el tiempo del cordero no es el tiempo del lobo se postula, no se demuestra. Una visión evolutiva de las relaciones entre Nosotros y el Otro es el punto de partida, no el resultado de la antropología. Un enfoque taxonómico se inserta sin esfuerzo en esa perspectiva. Su postura ostensiblemente acrónica resulta ser un ejemplo flagrante de discurso alocrónico.



## Capítulo 4

### El Otro y el ojo: el tiempo y la retórica de la visión

*Individualmente [los pensamientos del hombre] son todos una representación o apariencia de alguna cualidad, u otro accidente de un cuerpo sin nosotros, que comúnmente se llama un objeto.*

Thomas Hobbes, *Leviathan or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*

*El mayor defecto del materialismo hasta el día de hoy [...] ha sido concebir el objeto, la realidad, la sensualidad, sólo en la forma de un objeto de contemplación, no como una actividad humana sensual, praxis, no subjetivamente.*

Karl Marx, *Die frühschriften*

Generaciones de estudiantes de antropología que se disponen a hacer su primer trabajo de campo han recibido, y seguido, consejos para aprender el idioma, si es posible antes de comenzar con la investigación, y para iniciar sus investigaciones sobre el terreno mapeando asentamientos, contando hogares y elaborando genealogías de los habitantes.<sup>67</sup>

---

67 Sin intentar documentar aquí lo que es ahora una considerable literatura sobre el trabajo de campo y los métodos se puede observar

Este es un consejo sensato. Se ahorra mucho tiempo si uno va al campo preparado lingüísticamente. Los mapas, los censos y las tablas de parentesco son la forma más rápida de comprender la forma y la composición de una comunidad pequeña. Si la sociedad estudiada mantiene registros que pueden usarse para estos proyectos, mucho mejor. Nadie espera que este tipo de trabajo ocurra sin tropiezos y dificultades; pero la mayoría de los antropólogos tampoco ha considerado la posibilidad de que métodos o técnicas tan simples y sensibles puedan estar sesgados hacia una cierta teoría del conocimiento cuyas pretensiones de validez no están más allá del cuestionamiento.

## Método y visión

Estas recetas convencionales contienen, al menos, tres supuestos subyacentes que merecen atención crítica: primero, recomiendan el idioma nativo como una herramienta, como un medio para extraer información. De alguna manera, se cree que lo que se busca existe por separado del lenguaje y la actividad de hablar. Sin duda, los antropólogos, antes y después de Whorf, sostuvieron que el lenguaje de un pueblo ofrece pistas, tal vez incluso la clave, de su cultura. En un aspecto, sin embargo, convergieron las opiniones de aquellos que vieron en el idioma nativo un mero vehículo de investigación y otros que lo proclamaron el depositario

---

un desarrollo del catálogo-género de los siglos XVIII y XIX (véase el capítulo 1, nota de pie de página 10) hacia instrucciones cada vez más “gráficas”. Así, Marcel Mauss (1974: 13) declaró en su *Manuel d'ethnographie*: “Le premier point dans l'étude d'une société consiste à savoir de qui bon parle. Pour cela, on établit la cartographie complète de la société observée”. Obsérvese la acumulación de material visual-gráfico y tabular en las secciones sobre métodos de campo en los manuales de Naroll y Cohen (1970, parte 2) y Honigmann (1976, capítulo 6); también en el manual más reciente de Cresswell y Godelier (1976). Con mucha menos frecuencia se llega a enunciados como “La comprensión en la investigación de campo se parece mucho al aprendizaje auditivo de un idioma” (Wax 1971: 12). Pero Rosalie Wax no desarrolló su idea y su relato está dominado por la imagen espacial de adentro/afuera.

de la cultura: ninguno consideró seriamente que la “utilidad” del idioma nativo pudiera descansar en el hecho de que atrae al investigador hacia una praxis comunicativa como resultado de la cual metáforas como “herramienta”, “vehículo” o “receptáculo” pueden ser difíciles de mantener. Todas estas imágenes fomentan un uso manipulativo del lenguaje derivado de conceptualizaciones visuales y espaciales cuya larga historia me ocupará a lo largo de este capítulo.

En segundo lugar, las recomendaciones para usar mapas, cuadros y tablas indican convicciones profundamente arraigadas en una tradición científica empírica. En definitiva, descansan en una teoría corpuscular, atómica del conocimiento y la información (Givner 1962) que fomenta la cuantificación y la representación con diagramas, de modo que la capacidad de “visualizar” una cultura o sociedad se convierte casi en sinónimo de comprenderla. Llamaré a esta tendencia “visualismo”; debo describirlo puesto que jugará un papel en mi argumento, comparable al de la negación de la coetaneidad o la temporalización. El término connota un sesgo cultural ideológico hacia la visión como el “sentido más noble” y hacia la geometría en cuanto conceptualización gráfico-espacial como la forma más “exacta” de comunicar el conocimiento. Sin lugar a dudas, las ciencias sociales heredaron ese sesgo del pensamiento racionalista (basado en la distinción de Descartes entre *res cogitans* y *res extensa*) y de los empiristas (véase la fascinación de Hobbes por la geometría). Sin embargo, consideraré las fuentes más profundas y más remotas en las secciones que siguen, así como la posibilidad paradójica de que el visualismo pueda ser un síntoma de la desnaturalización de la experiencia visual.

El visualismo<sup>68</sup> puede tomar direcciones diferentes: hacia lo matemático-geométrico o pictórico-estético. En el último caso, su tendencia idólatra a menudo se ve mitigada por el precepto de acercarse a la cultura no como una imagen, sino como

---

68 Sobre el sentido de la visión y el origen de la ciencia moderna véase Lindberg y Steneck (1972) y el libro de Lindberg (1976) sobre las teorías de la visión.

un texto. Ciertamente ha habido progreso en la antropología desde el recuento y el mapeo de los rasgos culturales hacia relatos de la cultura atentos al contexto, los símbolos y la semántica. Aun así, tarde o temprano se encontrarán síntesis de conocimiento cuyas metáforas, modelos y esquemas organizativos son completamente visuales y espaciales. Esto es obvio en términos como rasgo, patrón, configuración, estructura, modelo, mapa cognitivo. Se presupone en nociones como sistema, integración, organización, función, relación, red, intercambio, transacción y muchas otras que no pueden ser purificadas a partir de referencias a cuerpos, partes de conjuntos de cuerpos, máquinas y puntos en el espacio; en resumen, a objetos de conocimiento cuyo modo primario de percepción es visual, espacial o tangible. Por lo tanto, no es sorprendente que los antropólogos de todas las creencias hayan estado de acuerdo, abrumadoramente, en que su conocimiento se basa en, y es validado por, la “observación”.

En tercer lugar, incluso las recomendaciones más sencillas y aparentemente más comunes del tipo que sirvieron como punto de partida para estas observaciones llevan nociones de velocidad o rapidez de procedimiento. En otras palabras, están destinadas a instituir una economía del tiempo para la investigación antropológica. No solo se fija, convencionalmente, el tiempo total para el trabajo de campo, sino que también se piensa (y se dice a menudo) que el trabajador de campo “ahorra tiempo” aprendiendo el idioma de antemano; que “gana tiempo” mediante el uso de técnicas y dispositivos. Los consejos pueden tomar un giro moral cuando se dice al estudiante que haga un buen uso del tiempo al no dejar que el sol se ponga sin haber pasado en limpio las notas de campo. En todo esto se piensa que es el *tiempo del investigador* el que afecta la producción de conocimiento. Esta observación no queda invalidada por las recomendaciones para tomar nota de las ideas nativas del tiempo, ya sea formuladas explícitamente o inferidas de la organización de actividades rituales y prácticas. Como objeto de conocimiento, el tiempo de los nativos será procesado por las herramientas y los métodos visuales-espaciales invocados anteriormente.

Los antropólogos que han pasado por la experiencia de la investigación de campo, y otros que son capaces de imaginar lo que sucede a un extraño que ingresa a una sociedad con la intención de aprender algo sobre ella, es probable que se dejen intimidar por este relato. ¿Por qué las extrapolaciones de consejos simples y sensatos con respecto al método resultan en una caricatura de la etnografía? Debido a que estas recomendaciones no solo exageran (lo visual), omiten dimensiones de la experiencia. No parece haber ninguna provisión para el ritmo de los tambores o el estruendo de la música de bar que lo mantiene despierto a uno por la noche; ninguna para el extraño sabor y textura de la comida o los olores y el hedor. ¿Cómo trata el “método” con las horas de espera, con la torpeza y las equivocaciones debido a la confusión o la falta de sincronización? ¿Dónde pone las frustraciones causadas por la desconfianza y la intransigencia, dónde las alegrías de la charla sin sentido y la convivencia? A menudo todo esto se borra como el “lado humano” de nuestra actividad científica. Se espera que el método genere conocimiento objetivo al filtrar el “ruido” de la experiencia que, se cree, afecta la calidad de la información. Pero ¿qué hace que una visión (informada) sea más objetiva que un sonido, olor o sabor (informado)? Nuestro prejuicio a favor de una y contra los demás es una cuestión de elección cultural en lugar de validez universal. Deriva de una tradición científica que estaba firmemente establecida cuando Locke formuló los cánones empiristas de la ciencia social moderna. “La percepción de la mente”, sostuvo, “se explica más acertadamente por palabras relacionadas con la visión” (Locke 1964: 227). Entre todos los principios del empirismo, este parece haber sido el más tenaz.

Incluso si la observación desapegada se considera positivamente como un medio para elevarse por encima de la inmediatez de los sonidos fugaces, los olores inefables, las emociones confusas y el flujo de tiempo que pasa el antropólogo con esas inclinaciones debería destinar, al menos, algún pensamiento a la determinación cultural de su búsqueda de distancia. Evidentemente, esa reflexión crítica influirá en los argumentos relacionados con los usos antropológicos del tiempo y en lo que yo llamo su negación de la coetaneidad ya que queda

por demostrar qué tipo de teoría del conocimiento provocó, o facilitó, un discurso cuyos conceptos, modelos y construcciones de tipo visuales-espaciales siempre parecen funcionar a contrapelo de la continuidad temporal y la coexistencia entre el conocedor y el conocido.

## Espacio y memoria: los *topoi* del discurso

En *Art of Memory* Frances Yates da cuenta de la profundidad y complejidad de la preocupación Occidental por las metáforas visuales y espaciales básicas del conocimiento. Sus hallazgos parecen estar respaldados por historiadores de la ciencia que coinciden con la tesis de que la ciencia Occidental deriva de un arte de “retórica” anterior, cronológicamente (es decir, con respecto a la secuencia de desarrollos en nuestra tradición), así como sistemáticamente (con respecto a la naturaleza de la actividad científica). Paul Feyerabend llegó al extremo de declarar que la “propaganda” pertenece a la esencia de la ciencia, un punto de vista sostenido, pero menos escandalosamente formulado, por Kuhn en su teoría de los paradigmas científicos.<sup>69</sup> Lejos de descartar la ciencia como mera retórica –un intento sin esperanza en vista de sus triunfos prácticos y tecnológicos– esta posición afirma el hecho obvio de que todas las ciencias, incluidas las disciplinas más abstractas y matematizadas, son esfuerzos sociales que deben llevarse a cabo a través de los canales y medios, y de acuerdo con las reglas, de comunicación disponibles para una comunidad de profesionales y para la sociedad en general de la que forman parte.

En ese sentido, la observación de que toda la ciencia descansa en la retórica es muy general y no añadiría mucho a nuestra

---

69 Véase Feyerabend (1975: 157, con una referencia a los estudios de Koyré sobre Galileo); Kuhn (1970: 47) parece restringir la importancia de los “debates” a los períodos pre-paradigmáticos. Wilden (1972, capítulo 14) analizó el “binarismo” de moda en antropología y en otras partes bajo el título “The Scientific Discourse as Propaganda”.

comprensión a menos que sea posible mostrar que la retórica invocada es un producto específico de nuestra tradición Occidental, así como el canal principal a través del cual las ciencias están “retroalimentando” a la cultura Occidental. Yates encontró esa tradición en el “arte de la memoria”. Comenzó como un conjunto de prescripciones, reglas y técnicas desarrolladas por los retóricos griegos y romanos para permitir al antiguo orador, que hablaba sin un manuscrito, recordar los puntos y argumentos de un discurso. Yates (1966, capítulo 1) describe en detalle varias fuentes en la tradición latina cuyo elemento común era un método para unir las partes principales de un discurso a objetos en varios lugares en un edificio real o imaginado. Se supone que mientras pronunciaba su oración la mente del hablante caminaba por las habitaciones o partes del edificio, deteniéndose a considerar las cosas a las que previamente (y habitualmente) confirmó el estatus de “lugares” de memoria (de ahí el término griego *topoi*).

Esos son, en los términos más breves posibles, los contornos de una concepción de la retórica que iba a tener consecuencias que fueron más allá de su función aparentemente simple, mnemotécnica. Porque la teoría de los “lugares” no sólo ayudaba a la memoria y al recuerdo; como se desarrolló de maneras cada vez más complejas durante la Edad Media y el Renacimiento, sirvió para *definir* la naturaleza de la memoria y, a través de ella, la naturaleza de cualquier tipo de conocimiento que se comunique con la intención de convencer, de ganarse a una audiencia.

La mayoría de los profesores de retórica también prescribió técnicas basadas en el sonido y la audición (como el aprendizaje memorístico por repetición y asociación fónica). Sin embargo, parece haberse desarrollado muy temprano el consenso de que el arte superior y más exclusivo de la memoria estaba vinculado, por el don natural y el entrenamiento, a la capacidad de visualizar los puntos de un discurso, un poema o cualquier otro texto destinado al uso retórico. En las formas en que se informan, estas teorías no eran, de ninguna manera, epistemologías prefilosóficas rudimentarias. Las reglas clásicas

del arte de la memoria resumidas por Yates estaban basadas en numerosas suposiciones filosóficas, ninguna de ellas simple.

Primero, los objetos visualizados (como estatuas o partes de ellas, mobiliario y elementos de arquitectura) no eran imágenes simples de los puntos que se memorizaron. Se suponía que funcionaban mejor cuando, de alguna manera, eran “impactantes” y cuando la conexión entre la imagen y el punto de una oración era “arbitraria”, decretada por el orador. Los “lugares” fueron pensados como productos del “arte” de la memoria, no como imágenes reales del contenido de un discurso. Lo que diferenciaba al orador hábil de otros mortales era, precisamente, su capacidad de visualizar sin imaginar realmente el contenido de su mente; el uso de imágenes y dibujos ilustrativos pertenecía a la entrega, no a la base de la retórica. Es probable que aquí haya que buscar las raíces de los intentos, cada vez más exitosos, de representar las partes de los discursos y, más tarde, las partes del discurso y las estructuras de las proposiciones y argumentos a través de “signos”.

Además, las reglas del arte de la memoria no sólo prescribieron la visualización. En la medida en que hablaron de movimientos entre “lugares” de memoria convocaron a la *espacialización de la conciencia*. El arte de lo retórico consistía en su capacidad de presentar el flujo temporal del habla en vivo como una topografía espacial de puntos y argumentos. Esto, creo, me da derecho a rastrear la espacialización del tiempo, de la cual di algunos ejemplos en capítulos anteriores, hasta las reglas del antiguo arte de la memoria. En el método histórico de Bossuet la noción de épocas (“lugares para detenerse y mirar alrededor”) es, indudablemente, identificable como una teoría de los *topoi* concebida para dar bases firmes a su discurso, es decir, su oración sobre la historia. Lo mismo vale para la historia filosófica de la Ilustración, que se enorgullecía de ser tópica y no meramente cronológica. Esto me lleva al umbral de la antropología moderna: rasgos y ciclos culturales, patrones y configuraciones, carácter nacional y etapas evolutivas, pero también “monografías clásicas” nos obligan a unir nuestros argumentos a los kwakiutl, trobriandeses, nuer o ndembu.

Son tantos *topoi*, anclas en el espacio real o mental del discurso antropológico.<sup>70</sup>

Finalmente, el arte de la memoria no solo empleó “lugares”, es decir, una topografía, sino también una arquitectura de la memoria. Los *topoi* del orador se encontraban en una casa, preferiblemente en un gran edificio público. En el Renacimiento esta concepción arquitectónica condujo a la construcción real de “teatros” de memoria/conocimiento (Yates 1966, capítulos 6 y 7). Los vastos proyectos para sistematizar el conocimiento también se basaron en símbolos y tablas astrológicas. El espacio de la retórica era, en última instancia, *cosmo-lógico* y esto puede señalar algunas de las raíces históricas de los usos del espacio y el tiempo en antropología que calificué anteriormente como una “cosmología política”. A medida que las imágenes, los lugares y los espacios pasaron de ayudas mnemotécnicas a *topoi* se convirtieron en aquello de lo que trata el discurso. Cuando la antropología moderna comenzó a construir su Otro en términos de *topoi* implicando distancia, diferencia y oposición su intención era, sobre todo, pero al menos también, construir espacio y tiempo ordenados (un

---

70 Quizás debería distinguir varias formas en que *topoi* y lógica tópica informan el discurso antropológico: (a) *a través del tiempo*, a menudo con asombrosa continuidad hasta los comienzos de la historia intelectual Occidental registrada, filósofos, *philosophes* y antropólogos han regresado a los mismos lugares comunes (a menudo copiándose entre sí) –salvajismo, barbarie, canibalismo (véase la última moda en libros sobre ese *topos*) y ciertos elementos tenaces del conocimiento tradicional etnográfico (Vajda 1964); (b) *en cualquier momento dado* los antropólogos han estado visitando y volviendo a visitar lugares intelectuales familiares –matriarcado, couvade, mana, incesto, tótem y tabú, héroes culturales, kula, potlatch, sistemas de parentesco Crow, etc.–; y (c) finalmente, ha habido intentos de ubicar *topoi* –la muestra etnográfica de Murdock (1949, apéndice A), precedida por el estudio clásico de matrimonio y descendencia de Tylor (1889), es un instrumento para cálculos estadísticos pero, también, un *atlas* que ubica *topoi*–. El inventario de Hall y Trager (en Hall 1959: 174) puede leerse como una especie de tabla periódica de elementos culturales; su carácter mnemónico es obvio. Incluso “Speaking”, de Hymes (1972: 65) –el resumen mnemotécnico de los componentes en un evento de habla– es otra instancia de este asunto.

cosmos) para que habitara la sociedad Occidental, en lugar de “entender otras culturas”, su vocación ostensible.

Entre las lecciones más sugestivas que se pueden aprender de *Art of Memory* de Yates está la evidencia que vincula la prehistoria de la ciencia Occidental con una tendencia ingeniosamente cultivada para visualizar los contenidos de la conciencia. De igual importancia son algunos de los efectos que una imagen-teoría del conocimiento puede tener en la práctica social. Al hacer hincapié en la visualización en términos de “recordatorios” elegidos arbitrariamente la memoria se convierte en un “arte” y elimina los fundamentos de la retórica de la problemática filosófica de una descripción precisa de la realidad. La principal preocupación es la efectividad retórica y el éxito para convencer a una audiencia, no la demostración abstracta de “verdad”. Esto prepara la tradición nominalista en el pensamiento Occidental a partir de la cual creció el empirismo.

Reconocer esto puede servir para que no atribuyamos el desarrollo de la mente científica Occidental principalmente a la alfabetización o, en cualquier caso, a nuestro tipo de alfabetización. La arbitrariedad de las memorias-imágenes no era la misma que la de la escritura fonética. Los símbolos utilizados en la escritura fueron, una vez que se habían acordado, restringidos en sus combinaciones y secuencia por los sonidos del lenguaje hablado. Las imágenes y *topoi* visuales del arte de la memoria proporcionaron mucha libertad de combinación e invención, precisamente porque su manipulación fue pensada como un arte bastante diferente de la simple habilidad de leer y escribir. Yates describió sistemas exitosos de lo que podría llamarse mnemónicas combinatorias, hasta la invención del cálculo por Leibniz. Por lo tanto, la matemática moderna tiene sus raíces, al menos algunas, en la misma tradición de pensamiento visualizado, espacializado y, en última instancia, cosmológico hasta el que podemos seguir la historia filosófica de la Ilustración y los orígenes modernos de las ciencias sociales.<sup>71</sup>

---

71 Para referencias adicionales al *ars mnemonica*, a la historia de la ilustración científica y corrientes relacionadas en el siglo XVIII véase Lepenies (1976: 32).

Finalmente, la visión de la memoria/conocimiento como un “arte” favoreció las pretensiones de conocimiento exclusivo y arcano. A medida que proliferaron las imágenes de la memoria y los *topoi* y se utilizaron varios tipos de esquemas gnósticos, mágicos y astrológicos para el propósito de sistematizar esta riqueza de imágenes el arte de los oradores públicos se convirtió en la posesión secreta de grupos esotéricos. Tal vez la fascinación de Yates con los orígenes hermético-mágicos de la ciencia Occidental se acerca demasiado a una teoría conspirativa de la historia intelectual; pero sus hallazgos apuntan a las profundas raíces comunes del sectarismo social y religioso. Ambos afirman poseer un conocimiento especial y exclusivo concebido como la manipulación de un aparato de símbolos visuales-espaciales alejado del lenguaje y la comunicación ordinarios.<sup>72</sup>

Muchos otros desarrollos tuvieron que ocurrir antes de que la antropología y disciplinas similares marcaran sus territorios exclusivos, idearan lenguajes técnicos y obtuvieran reconocimiento profesional. Estos desarrollos se pueden entender sociográficamente y puedo generalizarlos como instancias de especialización funcional y diferenciación de roles dentro de instituciones y sistemas sociales más grandes. Esas generalizaciones son, a menudo, demasiado abstractas y, al mismo tiempo, ingenuas. En su fijación por el comportamiento orientado a objetivos y por la funcionalidad adaptativa tienden a pasar por alto los orígenes expresivos y lúdicos de las formas e instituciones sociales. Las conexiones históricas profundas, como las que existen entre las ciencias modernas

---

72 Esto tenía precedentes antiguos en las tradiciones pitagóricas y (neo) platónicas.

Iamblichos (que murió alrededor de 330 d. de C.) informó en su libro sobre Pitágoras que el maestro “llamó historia a la geometría”. También señaló que sus seguidores evitaron las expresiones comunes y populares en sus publicaciones; más bien, “siguiendo el mandato de Pitágoras de guardar silencio acerca de los misterios divinos, eligieron figuras de lenguaje cuyo significado permanecía incomprensible para los no iniciados y protegieron sus discusiones y escritos mediante el uso de *símbolos* acordados” (Iamblichos 1963: 97, 111; cursivas añadidas).

y el antiguo arte de la memoria, nos proporcionan los medios para corregir y contrarrestar el utilitarismo sociológico o el funcionalismo en la historia de la ciencia. Estoy convencido, y la siguiente sección ofrecerá más razones, de que algunos aspectos muy importantes del discurso antropológico deben entenderse como la continuación de una larga tradición de retórica con una peculiar inclinación cosmológica. Concebir imágenes extravagantes y moverse en un espacio extraño, mayoritariamente imaginario, era una preocupación de los sabios mucho antes del encuentro real con personas exóticas y de los viajes a zonas extranjeras y por razones a las cuales el encuentro real parece haber agregado muy poco. El desvío que tomé en los primeros tres capítulos a través de las preocupaciones pasadas y actuales en antropología ha demostrado que la posesión de una “lógica” visual-espacial en nuestra disciplina es más fuerte que nunca; los cuerpos u organismos del funcionalismo, los jardines culturales de los particularistas, las tablas de los cuantificadores y los diagramas de los taxonomistas proyectan concepciones de conocimiento que se organizan alrededor de objetos, o imágenes de objetos, en relación espacial entre sí.

## **La lógica como disposición: conocimiento visible**

Pierre de la Ramée, o Petrus Ramus (1515-1572), fue un maestro de escuela, un lógico y un dialéctico que enseñó en la Universidad de París. Tal vez sea justamente olvidado como un filósofo menor. Sin embargo, como demostró el trabajo de Ong (1958), fue una figura importante como teórico de la “enseñanza” del conocimiento. Sus escritos, que fueron publicados en muchos idiomas e innumerables ediciones, y el movimiento pedagógico asociado con su nombre tuvieron una influencia incalculable en la historia intelectual Occidental. El hecho de que sus teorías pronto se volvieran anónimas (precisamente porque se pensaba que eran sinónimo de método pedagógico) sólo subraya la importancia del ramismo. En muchos círculos, especialmente entre los educadores protestantes de Alemania, Inglaterra y sus colonias en América del Norte, los preceptos del ramismo adquirieron tal grado de

aceptación que, virtualmente, desaparecieron en la práctica indiscutida de la ciencia normal, para usar el término de Kuhn.

Las fuentes del ramismo fueron la lógica “cuantitativa” medieval y las formas contemporáneas del arte de la memoria, como fue expuesto en las obras de los pensadores renacentistas y humanistas. Son demasiado numerosas y complejas, incluso para intentar un resumen. Baste decir que, para Ramus, el problema más apremiante sobre el conocimiento –cualquier clase de conocimiento– era la capacidad de ser enseñado. Esta preocupación lo colocó, firmemente, en la tradición de la retórica a la que dirigió la mayoría de sus disquisiciones polémicas. Se convertiría en una figura clave en la transmisión de algunas de las convicciones más profundas de esa tradición –las que conciernen a las imágenes visuales y el ordenamiento espacial– a los pensadores de los siglos XVII y XVIII, a quienes reconocemos como precursores inmediatos de la ciencia moderna.<sup>73</sup>

La perspectiva del ramismo se resume mejor en el siguiente pasaje del trabajo de Ong:

La retórica ramista [...] no es una retórica de diálogo en absoluto, y la dialéctica ramista ha perdido todo sentido del diálogo socrático e, incluso, la mayor parte del sentido de disputa escolástica. Las artes ramistas del discurso son monólogos. Desarrollan la visión didáctica, de sala de clases, que desciende de la escolástica incluso más que las versiones no ramistas de las mismas artes y tienden, incluso, a perder el sentido del monólogo en una diagramática pura. Esta orientación es muy profunda y acorde con la orientación del ramismo hacia un mundo

---

73 Nótese que en este capítulo me concentro en trazar una historia general del visualismo. Para un relato de los intentos renacentistas por incorporar al salvaje recién descubierto en esquemas visuales-espaciales como la “cadena del ser” véase Hodgen (1964, capítulo 10, especialmente los diagramas de jerarquías con forma de árbol y escalera, pp. 399, 401, ambos tomados de obras de Ramon Llull, uno de los precursores de Ramus).

de objetos (asociado con la percepción visual) en lugar de hacia un mundo de personas (asociado con la voz y la percepción auditiva). En la retórica obviamente alguien tuvo que hablar, pero en la perspectiva característica fomentada por la retórica ramista el discurso se dirige a un mundo donde incluso las personas responden sólo como objetos –esto es, no dicen nada– (Ong 1958: 287).

Ramus fue una figura transicional en otro sentido, incluso más importante. El comienzo de su carrera coincidió con el período inmediatamente anterior a la invención de la tipografía. Sus sistemas alcanzaron su madurez y tuvieron un enorme éxito popular al comienzo de la era de Gutenberg. Ong llega incluso a considerar a Ramus como uno de los ideólogos cuya concepción del conocimiento completamente visualizado, espacializado y combinatorio preparó la ruptura (señalando que todos los requisitos tecnológicos habían estado disponibles durante algún tiempo antes de que finalmente se “inventara” la tipografía). Las conexiones son de gran alcance:

Los constructos y modelos espaciales se volvieron cada vez más críticos en el desarrollo intelectual. La actitud cambiante se manifestó en el desarrollo de la imprenta, en la nueva forma copernicana de pensar el espacio que conduciría a la física newtoniana, en la evolución de la visión del pintor que tuvo su climax en el uso de Jan van Eyck del marco como diafragma y en las lógicas tópicas de Rodolphus Agricola y Ramus (Ong 1958: 83; véase p. 89).

La tipografía hizo posible la reproducción en masa con un alto grado de confiabilidad; esto favoreció la circulación masiva de lo que Ramus consideraba su mayor contribución al “método”: sus interpretaciones ambiciosas de los materiales de enseñanza (poemas, textos filosóficos, biografías y otros) en forma de diagramas basados en una dicotomización de sus contenidos. Estas figuras (algunas de las cuales son reproducidas por Ong) guardan una extraña semejanza con generaciones de dispositivos visuales usados por los

antropólogos, desde los árboles evolutivos tempranos hasta los paradigmas etnosemánticos contemporáneos y los arreglos estructuralistas de oposiciones binarias. Si se reflexiona, por ejemplo, sobre la naturaleza de los cuadros de parentesco (del tipo de cuadrícula genealógica) uno encuentra que, en última instancia, sólo están limitados por el tamaño del papel en el que se dibujan o imprimen. Después de haber aprendido más sobre las conexiones entre la impresión y la reducción diagramática de los contenidos del pensamiento me siento tentado a considerar la posibilidad de que las teorías antropológicas de parentesco (al menos las que se alejan de los datos obtenidos con el cuadro de River) estén determinadas por la presentabilidad del conocimiento que pueden contener en términos de diagramas que se ajustan a una página impresa convencional. En otras palabras, el modo de almacenar, reproducir y difundir el conocimiento impreso (en artículos, monografías y libros de texto) prejuzga el qué y cómo de grandes porciones de la etnografía en formas que pueden tener que especificarse con mucho más detalle de lo que aquí es posible.<sup>74</sup>

Tal vez la lección más importante que debe aprenderse del estudio del ramismo y de análisis críticos similares de períodos olvidados o reprimidos en la historia intelectual Occidental es que los métodos, canales y medios de presentar el conocimiento no son secundarios a su contenido.<sup>75</sup> Los antropólogos muestran diversos grados de conciencia de esto cuando se dejan arrastrar a debates sobre si sus reducciones formales de la cultura reflejan o no la disposición de las ideas en “las cabezas de los nativos”. No muchos se dan cuenta de que esta pregunta tiene poco sentido, no tanto porque no podemos mirar adentro de las cabezas de los nativos (los psicólogos pueden estar en desacuerdo), sino porque nuestros

---

74 Véase Goody (1977) para tablas, listas, formulas y otros dispositivos.

75 Esto evoca, por supuesto, el eslogan “el medio es el mensaje”, al cual parecen haberse reducido ahora las brillantes ideas de McLuhan. Ong, por cierto, reconoció deudas intelectuales con McLuhan, quien, a su vez, se basó en los estudios de Ong en su *The Gutenberg Galaxy* (McLuhan 1962: 144ss, 159-160, 162-163).

diagramas son, indiscutiblemente, artefactos de convención visual-espacial cuya función es dar “método” a la diseminación del conocimiento en *nuestra* sociedad.

El ramismo y sus reencarnaciones tardías (¿no descendieron de esa tradición los árboles de Chomsky, a través de Port Royal?) equiparan lo cognoscible con lo que se puede visualizar y lo lógico, las reglas del conocimiento, con arreglos ordenados de piezas de conocimiento en el espacio. En esa tradición la objetividad científica debía estar garantizada por el tipo de inspección y medición visual desapasionado practicado en las ciencias de la naturaleza. Una vez que la fuente de cualquier conocimiento digno de ese nombre se piensa, principalmente, como percepción visual de objetos en el espacio ¿por qué sería escandaloso tratar al Otro –otras sociedades, otras culturas, otras clases dentro de la misma sociedad– *comme des choses*? Sin duda, Durkheim no acuñó este famoso principio porque quisiera que las personas o los aspectos morales y espirituales de la sociedad fueran tratados como cosas, pero postuló, en ese contexto, que lo social y lo cultural debe asumir, a través de la observación, la cuantificación y la generalización sistemática, la misma facticidad que exhiben las *choses* en nuestro campo de visión. Detrás de todo esto está lo que Moravia llamó una *méthodologie du regard*, que los filósofos de la Ilustración y sus sucesores positivistas heredaron de fuentes antiguas y que, como en estas fuentes, permaneció vinculada a la retórica.<sup>76</sup>

Más tarde, en los siglos XIX y XX, esta postura se hizo más pedante y más eficaz en general. La retórica se desarrolló y endureció cuando la búsqueda del conocimiento se convirtió, inextricablemente, en parte de su estandarización, esquematización y compartimentalización en la empresa retórica

---

76 Puesto que la metodología permaneció ligada al negocio de diseminar y transmitir conocimiento. La retórica como *pédagogie*, por cierto, fue la “puerta estrecha” (Halbwachs) a través de la cual Durkheim –y con él la sociología– logró ingresar en la Sorbona. Primero fue contratado para enseñar educación. Sus conferencias sobre la historia de la educación superior en Francia hasta el Renacimiento fueron publicadas más tarde como libro (Durkheim 1938).

ampliamente expandida de la enseñanza académica. A la luz de las conexiones que revelan los estudios de Yates y Ong nuestra propia comprensión actual como antropólogos parece histórica y teóricamente superficial. Es aún más urgente remediar esa situación porque la antropología ocupa una posición peculiar entre las ciencias que comparten fuentes comunes en la retórica de imágenes y *topoi* y que emplean métodos pedagógicos de visualización del conocimiento. Patrulla, por así decirlo, las fronteras de la cultura Occidental. De hecho, siempre ha sido una *grenzwissenschaft* preocupada por las fronteras: las de una raza contra otra, las de una cultura y otra y, finalmente, las de cultura y naturaleza. Estas preocupaciones liminares han impedido que la antropología se asiente en cualquiera de los dominios de conocimiento aceptados, excepto en el campo residual de la “ciencia social”. Allí muchos de nosotros vivimos escondidos de los biólogos, paleontólogos, genetistas, psicólogos, filósofos, críticos literarios, lingüistas, historiadores y, gran sorpresa, sociólogos a cuyos territorios nos dirigimos, inevitablemente, sin poder ofrecer ninguna excusa, excepto que el “estudio del hombre” debe abrazar todos estos campos. Esa situación hace que el sinopticismo –el impulso de visualizar una gran multitud de piezas de información como arreglos ordenados, sistemas y *tableaux*– sea una tentación constante. Hay razones por las que debemos resistir esa tentación. Algunas son políticas, otras epistemológicas; ambos tipos dirigirán la discusión de regreso al tema principal de estos ensayos –el tiempo y el Otro–.

### *Vide et impera*: el Otro como objeto

La intención principal de Ong se expresa en el subtítulo de su trabajo sobre Ramus: “Method and the Decay of Dialogue”. A lo largo del libro deplora la orientación antipersonal del visualismo. A este respecto anticipó temas que fueron retomados en los debates de los años sesenta y setenta cuando los críticos de la sociología y la antropología comenzaron a denunciar los efectos deshumanizantes de los métodos excesivamente científicos. Una queja común era que los científicos sociales trataban a sus sujetos como objetos, es decir, como blancos pasivos de

varios esquemas de explicación estructurales, conductistas y, a menudo, cuantitativos en detrimento de “comprender” los motivos, valores y creencias de sus sujetos como personas.

El estudio del ramismo revela algunas razones históricas profundas para vincular la reducción visual-espacial del conocimiento con el *ethos* de la explicación científica. Sin duda, la ciencia moderna progresó como resultado de esta alianza, pero, según Ong (1958: 9), ese progreso tuvo su precio:

El ramismo se especializó en dicotomías, en “distribución” y “colocación” [...] en “sistemas” [...] y en otros conceptos diagramáticos. Esto sugiere que la dialéctica ramista representó un impulso para pensar no sólo en el universo, sino también en el pensamiento en términos de modelos espaciales aprehendidos por la visión. En este contexto la noción de conocimiento como palabra, y las orientaciones personalistas de la cognición y del universo que implica esta noción, está destinada a la atrofia. El diálogo caerá, más que nunca, fuera de la dialéctica. Las personas, que hablan solas (y en las que existe el conocimiento y la ciencia), serán eclipsadas en la medida en que el mundo sea concebido como un conjunto del tipo de cosas que la visión aprehende: objetos y superficies.

Como alternativa Ong (1958: 110) invocó el mundo de lo “oral y auditivo” que también es, “en última instancia, existencial”.

Tengo dudas sobre esta solución. Ong (y los críticos de las ciencias sociales que hacen eco de sus puntos de vista) denunció, correctamente, las reducciones visuales. Sólo puedo aplaudir sus esfuerzos inspiradores por pensar en las consecuencias que podrían tener las concepciones del conocimiento que se basan en una metáfora de raíz auditiva más que visual.<sup>77</sup> Pero equiparar lo auditivo con lo personal

---

77 Especialmente en *The Presence of the Word* (Ong 1970), libro al que he prestado poca atención en estos ensayos.

e identificar ambos con lo “existencial” y humano se acerca, peligrosamente, a una especie de anti-cientismo que se alimenta de indignación moral y nostalgia por el “diálogo” más que de argumentos epistemológicos.

Para empezar, la percepción auditiva y la expresión oral no presuponen ni garantizan una idea o uso del conocimiento más “personal”. Ya no puede considerarse una perogrullada que la palabra hablada sea más fugaz y que se preste, menos fácilmente, a formas personales de fijación y transmisión que las imágenes o la letra impresa. Las nuevas técnicas disponibles para registrar (y procesar) el lenguaje hablado y traducirlo directamente a la impresión a través de señales electrónicas en lugar de tipos y fuentes dificultan el mantenimiento de las antiguas divisiones (incluso si se acepta la inversión de Derrida de las relaciones entre el habla y la escritura, como lo expone en su *Gramatología*).<sup>78</sup> Podemos estar acercándonos al punto en que el intercambio de palabras habladas será distinguible de la circulación de mensajes impresos e imágenes, principalmente porque la economía de tiempo del primero no debe responder tanto a condiciones personales como a condiciones interpersonales de comunicación. “Diálogo” es, quizás, un término demasiado débil para cubrir la naturaleza de la comunicación oral. Lo auditivo y lo oral deben invocarse por razones epistemológicas porque pueden proporcionar un mejor punto de partida para un concepto “dialéctico” de comunicación.

El conocimiento puede ser “despersonalizado” oralmente tanto como a través de la reducción visual-espacial. ¿Por qué las tontas repeticiones orales de fórmulas estandarizadas o, para el caso,

---

78 Véase Derrida (1976, especialmente la parte 2, capítulo 1). En este momento no estoy preparado para confrontar las tesis de Derrida, sin duda importantes, con respecto a la escritura y la violencia. En la medida en que parece equiparar la escritura con la taxonomía (Derrida 1976: 109-110) nuestros argumentos pueden converger. En cuanto a su cargo de “fonologismo epistemológico” (contra Lévi-Strauss) creo que su crítica está dirigida en la misma dirección que mis puntos de vista sobre el visualismo.

la hábil manipulación de una reserva de términos tautológicos tal como ocurren en la enseñanza, en los sermones religiosos o en los discursos políticos son menos despersonalizantes que la venta ambulante de palabras impresas, diagramas e imágenes? Si por “personal” uno quiere decir algo más específico que una vaga referencia a formas humanas; si uno quiere designar con este término un mayor grado de conciencia personal y de control individual, un sentido más agudo para la autoría y para el conocimiento como una posesión o herramienta, entonces me parece obvio que la visualización y la espacialización del conocimiento señalan un énfasis mayor, no menor, en el conocedor como individuo

En resumen, invocar el personalismo en este y otros debates genera confusión. Quizás se pueda evitar si se rechaza una oposición demasiado simple entre lo visual y lo auditivo. Un paso en esa dirección podría ser considerar el tiempo, especialmente las relaciones temporales que deben estar involucradas en la producción interpersonal y, *a fortiori*, en la producción intercultural y la comunicación del conocimiento.

Limitándome a la antropología puedo vincular los hallazgos de los capítulos anteriores a la pregunta que me ocupa: el visualismo solo no tiene la culpa de lo que llamé una cosmología política. Que la visión es la más noble, más completa y más confiable de los sentidos ha sido un artículo de fe desde el comienzo de nuestra tradición filosófica. Como “fenomenalismo” este énfasis en la visión se convirtió en parte de las teorías empiristas y positivistas del conocimiento. Pero antes de que pudiera asumir el giro político que atribuyo al discurso antropológico el visualismo tuvo que ser expuesto en esquemas espaciales. El fenomenalismo empirista presupone que la naturaleza, de todos modos la naturaleza experimentada, es atomista y que el conocimiento se deriva de miríadas de impresiones sensoriales, especialmente de impresiones visuales. Debido a que se creía que el conocimiento operaba recolectando, comparando y clasificando impresiones la noción de la mente como la colección o el gabinete de un naturalista fomentaba una mayor extensión del sesgo visual hacia lo espacial. No sólo las fuentes de conocimiento, sino también

sus contenidos se imaginaron para ser visibles. Agréguese a esto la intención retórica de enseñar ese conocimiento y se completa la transformación de fuente visible a contenido visible. El conocimiento enseñado se volvió “organizado”, ordenado, fácilmente representable en forma diagramática o tabular.

Para usar una formulación extrema, en esta tradición el objeto de la antropología no podría haber alcanzado un estatus científico hasta que se sometiera a una doble fijación visual, como imagen perceptual y como ilustración de un tipo de conocimiento. Ambos tipos de objetivación dependen de la distancia, espacial y temporal. En el sentido fundamental, fenomenalista, esto significa que el Otro, como objeto de conocimiento, debe ser separado, distinto y, preferiblemente, distante del conocedor. La otredad exótica puede ser no tanto el resultado como el prerrequisito de la investigación antropológica. No “encontramos” el salvajismo de lo salvaje o la primitividad de lo primitivo, los postulamos, y he mostrado con cierto detalle cómo la antropología ha logrado mantener distancia, principalmente manipulando la coexistencia temporal a través de la negación de la coetaneidad.

La visualización y la espacialización no sólo han sido puntos de partida para una teoría del conocimiento, sino que se convirtieron en un programa para la nueva disciplina de la antropología. En una época esto significaba, sobre todo, la exhibición de lo exótico en relatos de viajes ilustrados, museos, ferias y exposiciones. Estas primeras prácticas etnológicas establecieron convicciones, pocas veces articuladas pero firmes, de que las presentaciones de conocimiento a través de imágenes visuales y espaciales, mapas, diagramas, árboles y tablas son particularmente adecuadas para la descripción de culturas primitivas que, como todos saben, son objetos supremamente “sincrónicos” para la percepción visual-estética. Detrás de esto puede haber una asociación aún más antigua, a la que Ong dirige nuestra atención. El surgimiento de la lógica tópica y el uso de esquemas y tablas dicotómicas, señala, fue un resultado natural dadas las necesidades de enseñar filosofía a los adolescentes (Ong 1958: 136-137). Comúnmente se cree que lo visual-espacial está más relacionado con la mente

infantil y adolescente que con la inteligencia madura. Que el psicólogo decida si esto es así o no. Sin embargo, es fácil ver cómo la argumentación desde el visualismo ontogenético al filogenético puede convertir los principios pedagógicos en programas políticos. En términos concretos, al menos debemos admitir la posibilidad de que las imágenes impactantes, los esquemas simplificados y las tablas sobreexcitadas fueran dados a los estudiantes para impresionarlos con un grado de orden y cohesión que nunca poseyeron los campos de conocimiento enseñados por estos métodos. No es posible culpar a la “simplicidad” de los estudiantes, sino a la determinación del profesor por mantener su posición superior. Lo mismo sucede, *mutatis mutandis*, con la preponderancia de la presentación visual-espacial del Otro en antropología. La hegemonía de lo visual como modo de conocimiento puede estar directamente relacionada con la hegemonía política de un grupo de edad, una clase o una sociedad sobre otra. El sujeto del gobernante y el objeto del científico tienen una historia entrelazada en el caso de la antropología (pero también en los de la sociología y la psicología).

Si esto es cierto me permitiría ver el dogma del trabajo de campo empírico bajo una nueva luz. Ya observé que, como una búsqueda sistemática, surgió como un síntoma de la profesionalización de la antropología.<sup>79</sup> Ahora puedo preguntar ¿qué hay detrás de la profesionalización de la antropología? De alguna manera u otra refleja la organización de un segmento de

---

79 Sobre el carácter ritual-iniciático del trabajo de campo véase el capítulo 2; sobre su aparición relativamente tardía como una práctica requerida véase el capítulo 3. Obsérvese que en ambos contextos el punto era enfatizar la institución de la investigación de campo como una rutina, como algo que era casi incidental al surgimiento de la antropología. Esto indicó la tenue integración *práctica* de empiria y teoría. *Ideológicamente* fue aún más importante insistir en un ideal visualista y duro de la observación científica. Sin embargo, esto fue ideologización con venganza en la medida en que nuestro apego al trabajo de campo también produjo la situación aporética que me permitió identificar la negación de la coetaneidad como la clave del alocronismo de la antropología (véase el capítulo 1).

la sociedad burguesa con el propósito de servir a la continuidad interna de esa sociedad (a través de la enseñanza y la escritura). La investigación de campo requerida profesionalmente también contribuye a mantener la posición de esa sociedad frente a otras sociedades. Es en este papel que la etnografía llegó a definirse, predominantemente, como *observación* y *recopilación*, es decir, como una actividad visual y espacial. Ha sido la promulgación de relaciones de poder entre las sociedades que envían trabajadores de campo y las sociedades que son el campo. La observación de la razón (*beobachtende vernunft*) parece estar implicada en la victimización, una idea que, mucho antes de Lévi-Strauss, fue expresada con franqueza por uno de los grandes etnólogos del siglo XIX: “Para nosotros, las sociedades primitivas (*naturvölker*) son efímeras, es decir, en cuanto a nuestro conocimiento de, y nuestras relaciones con, ellas, de hecho, en la medida en que existen para todos nosotros. En el mismo instante en que las conocemos están condenadas” (Bastian 1881: 63-64). Esto fue dicho en un tratado político que abogaba por el reconocimiento de la etnología como una disciplina científica y que proponía crear museos etnográficos como sus principales instituciones de investigación.

A riesgo de repetirme debo insistir en que he estado usando “visualismo” para designar una corriente *ideológica* en el pensamiento Occidental. No estoy tratando de argumentar, a través de una reificación ingenua, que la visión, la experiencia visual y las expresiones visuales de la experiencia deban ser eliminadas de la agenda del pensamiento y el discurso antropológicos. Como una inclinación ideológica, especialmente si es cierto que existe una colusión entre esa inclinación y las tendencias alocrónicas, el visualismo funciona como un estilo cognitivo que, probablemente, perjudicará el estudio de todo tipo de expresión cultural, *incluyendo* las que pertenecen a la experiencia visual, en general, y a la estética visual, en particular. El sesgo visualista que se lleva a las producciones visuales de otras culturas no necesita menos crítica que las reducciones visualistas de, por ejemplo, el lenguaje, el ritual, la danza y la música, las relaciones sociales o las condiciones ecológicas.

Todo esto aplica, por supuesto, al campo emergente de la antropología visual. Su evaluación en términos de las tendencias visualistas y alocrónicas que estoy explorando en este capítulo requeriría más que una nota de pasada. Mi impresión es que, paradójicamente, aquí puede haber un movimiento dirigido contra los efectos limitantes del visualismo en una teoría del conocimiento. Al menos algunos antropólogos visuales afirman la importancia de la experiencia intersubjetiva del tiempo y exploran enfoques hermenéuticos de los datos visuales (véase Ruby 1980 y referencias adicionales en ese artículo). Huelga decir que la etnografía visual se presta a la metodologización, en algunos casos del tipo más excesivo (véanse los heroicos intentos de reducción gráfica y análisis formal en proxémica, kinésica y campos relacionados).

### **“El símbolo pertenece al Oriente”: antropología simbólica en la *Estética* de Hegel**

Cuando se critican las implicaciones epistemológicas y políticas del visualismo y el espacialismo las acusaciones de *abuso* deben, por supuesto, ser sopesadas en un contexto más amplio de *uso*. Debo preguntar cuáles son las convicciones y las razones que hacen que la antropología acepte las reducciones visuales-espaciales como modos legítimos de conocimiento. He hecho esto para los períodos en que la antropología cultural surgió bajo la episteme de la historia natural y desarrolló su discurso relativista y taxonómico. Sería imposible concluir este relato sin considerar cómo una tendencia en la antropología actual que utiliza la noción de *símbolo* como concepto unificador encaja en mi argumento con respecto al discurso alocrónico. Debido a que la “antropología simbólica” es de origen más reciente y una preocupación constante, desafía un resumen fácil; también carece de una única figura imponente, en cuya *oeuvre* podría concentrarme como representativa del enfoque simbólico. En comparación con la literatura histórica y crítica sobre, digamos, el evolucionismo o el estructuralismo, todavía hay poco sobre lo que se pueda construir.

La noción de símbolo puede tener que contarse entre los dispositivos alocrónicos cuyo uso implica o fomenta la negación de la coetaneidad entre el sujeto y el objeto del discurso antropológico. Este no es un veredicto, sino un punto de debate. En cualquier caso, sería extremadamente difícil demostrar esto completamente así sea sólo porque son muy variadas las fuentes de las que los antropólogos han estado tomando prestadas sus ideas. Entre la poesía “simbolista” y la sociología norteamericana “interaccionista simbólica” una crítica de la antropología simbólica tendría que abarcar vastas áreas de la historia intelectual, por no mencionar otras complicaciones que surgen de puntos de vista disidentes dentro de la antropología simbólica.<sup>80</sup>

La herencia pragmatista de la antropología simbólica ha provocado que sus mejores representantes preserven una desconfianza crítica por el tipo de formalizaciones abstractas tan caras a los estructuralistas franceses –aunque las conexiones entre los dos no se han cortado en absoluto; véase Leach (1976)–. Sobre todo, los ha llevado a reconocer la experiencia concreta y la interacción comunicativa como fuentes principales

---

80 Todorov (1977) vincula las teorías de símbolos a los orígenes de la tradición Occidental. Boon (1972) explora las conexiones entre el simbolismo y el estructuralismo francés. El estudio de Firth (1973) es el intento más completo de un antropólogo por proporcionar un tratado sistemático de los símbolos. Los trabajos de Victor Turner (ej. 1967) y Mary Douglas (1966), así como los escritos de Geertz (ej. 1973), entre otros, han sido influyentes. Geertz, especialmente, reconoce la influencia de Susanne Langer (ej. 1951). Hay un libro sobre antropología simbólica (Dolgin, Kemnitzer, y Schneider 1977), quizás un síntoma de su aspiración al estado científico normal. Varias obras documentan los muchos puntos de contacto y contraste entre el estructuralismo y los enfoques simbólicos, como los libros de Sperber (1975) y Basso y Selby (1976). Este último, incidentalmente, evoca una tendencia relacionada, expresiva de la influencia de Burke, que se concentra en la noción de metáfora y en los modelos retóricos para el análisis cultural –véase el artículo seminal de Fernández (1974) y la colección de ensayos editada por Sapir y Crocker (1977)–. Una descripción concisa del “interaccionismo simbólico”, un movimiento estrechamente relacionado con la antropología simbólica, fue hecha por Meltzer, Petras y Reynolds (1975). Sobre el símbolo en la antropología social véase Skorupski (1976).

de conocimiento etnográfico. Aún así, decidir sobre el símbolo como una noción clave tiene consecuencias de gran alcance y hay razones para argumentar que la antropología simbólica contemporánea es parte de una tradición de pensamiento que construye sus objetos con la ayuda de una retórica visual-espacial. Sistema, orden, planos, modelos y términos similares que aparecen regularmente en estos escritos señalan una epistemología visualista. Son característicos de un discurso antropológico cuya autodefinición oscila entre semiótica (francesa-saussuriana) y semiología (americana-peirceana). En cualquier caso, los antropólogos simbólicos tienden a “ver” al Otro como un objeto de contemplación estética. “En el país de los ciegos”, dice Geertz (1979: 228), “el tuerto no es rey sino espectador”. El ejemplo de Sahlins mostrará que esto puede llevarse al punto donde el ardor para defender un enfoque simbólico incluso lleva a un materialista genuino a afirmar la “autonomía” estética de la cultura. El desvío a través del estudio simbólico de la cultura primitiva nos lleva a descubrir un modo de existencia universal y transhistórico de toda cultura: la religión, el arte e, incluso, la ideología serán declarados, entonces, “sistemas culturales” y nada debería, en principio, impedir que la ciencia, la política y la economía sean resorbidas por ese panculturalismo.

En resumen, lo simbólico lleva una carga pesada, de hecho. Pero, ¿de quién es la carga? ¿El sujeto del discurso antropológico está cargado con ella o es llevado por el objeto? Cuando hago estas preguntas noto la ambigüedad de lo “simbólico” en la antropología simbólica. ¿Es el primitivo cuya manera de pensar, expresar o ser es simbólica o es la antropología simbólica en el sentido de que proyecta sobre su Otro significados y entendimientos simbólicos, del mismo modo que los antiguos artistas de la memoria poblaron su conciencia con imágenes y signos esotéricos? ¿Es lo simbólico, como modo de ser, un objeto de investigación o constituye un método? Si es un modo de existencia cultural, entonces es un problema *para* nosotros; si es un modo de indagación, entonces es un problema generado *por* nosotros, un peso con el que cargamos a quienes analizamos “simbólicamente”. Estas preguntas, sin duda, contienen antiguos acertijos filosóficos que han eludido

soluciones definitivas y es probable que las eludan en el futuro. Pero también tocan la historia y la política. Tiene sentido preguntarles, por ejemplo, a la luz de lo que llamé discurso alocrónico, ¿en qué sentido hablar de símbolos y lo simbólico fomenta una tendencia en el discurso antropológico a ubicar a su Otro en un tiempo diferente al nuestro?

A riesgo de provocar la ira de los antropólogos simbólicos y de los historiadores de la filosofía ilustraré cómo el símbolo puede ser usado como un dispositivo temporalizador al comentar, brevemente, algunos pasajes de la primera y segunda parte de *Lectures on Aesthetics* de Hegel.<sup>81</sup> Existen sorprendentes semejanzas entre estos textos filosóficos y ciertas posiciones mantenidas por los analistas contemporáneos de los símbolos culturales (quizás expresivas de conexiones históricas a través de Royce, Pierce y otros pragmáticos estadounidenses). Por otra parte, las suposiciones que, generalmente, se ocultan en el discurso antropológico fueron explícitamente establecidas por Hegel, quien no se vio obstaculizado por el relativismo cultural y sus convenciones de cortesía intercultural.

Hegel propuso su teoría del símbolo para distinguir entre tres formas principales de arte: simbólica, clásica y romántica. Como era su característica, hizo estas distinciones de tal manera que no sólo produjeron una tipología sistemática, sino también una secuencia de desarrollo. El modo simbólico precede a las formas clásicas y románticas por necesidad lógica, no por un mero accidente histórico. El significado histórico del simbolismo y su posición lógica en un sistema de relaciones son, por lo tanto, intercambiables.

Analizar la lógica del simbolismo es el propósito de una sección introductoria de la segunda parte de la *Aesthetic* con un título predecible, “On the Symbol as such”. Comienza con una afirmación cuyo intento de temporalización no podría expresarse con mayor claridad:

---

81 Uso la edición en tres tomos, *Vorlesungen über die aesthetik* (Hegel 1970), que llamaré *Aesthetic*.

En el sentido en que estamos usando la palabra, las marcas de símbolo, tanto conceptual como históricamente, son el origen del arte; por lo tanto, deberían considerarse, por así decirlo, sólo como pre-arte, perteneciendo, principalmente, al Oriente. Sólo después de muchas transiciones, transformaciones y mediaciones conduce a la realidad auténtica de la idea de una forma artística clásica (Hegel 1970 I: 393).

Ese es el verdadero significado del símbolo como opuesto a un uso secundario, “externo”, según el cual ciertos modos de presentación que pueden ocurrir en cualquiera de las tres formas de arte también pueden llamarse “simbólicos”.

En estas pocas oraciones Hegel resumió muchas de las suposiciones que han estado guiando investigaciones sobre expresiones remotas (temporal o espacialmente) de la cultura. Lo más importante es que estableció un precedente para una afirmación extraordinaria, a saber, que lo simbólico puede ser, a la vez, analítico (“lógico”) e histórico; que marca un tipo de relación entre contenido y forma, realidad y expresiones, presumiblemente característico de toda cultura, así como una forma específica o un modo peculiar de expresión característicos de ciertas culturas. Esto lo encontró, al menos en su estado auténtico, en las primeras etapas de la civilización, fuera de su mundo Occidental, en el “Oriente”. Lo que es pasado es remoto, lo remoto es pasado: esa es la melodía con la que danzan las figuras del discurso alocrónico.

Ni Hegel ni los simbolistas posteriores pudieron limitarse a las afirmaciones de distancia temporal. Tuvieron que elaborar sobre la lógica de la distancia por temor a que colocar lo simbólico en el pasado pudiera eliminarlo por completo de una consideración seria. Nuestro rechazo *temporal* del Otro siempre es tal que permanece “integrado” en nuestros conceptos espaciales de lógica (como orden, diferencia, oposición). Hegel, por lo tanto, procedió en su *Aesthetic* a apuntalar su posición. Conceptualmente, se debe proteger de la confusión del modo simbólico de expresión con otros tipos de relaciones de signos;

históricamente, se debe demostrar que lo simbólico causa a los espectadores contemporáneos reacciones que son diferentes de las que esperamos de formas de arte más familiares.

Hegel, en consecuencia, primero distinguió los símbolos de otros signos, por ejemplo, signos lingüísticos. Mientras que estos últimos se asignan, arbitrariamente, a los sonidos o significados que representan, la relación entre los símbolos y lo que expresan no es “indiferente”. El símbolo sugiere por su apariencia externa aquello que hace aparecer no en su existencia concreta y única, sino expresando “una cualidad general de su significado” (Hegel 1970 I: 395). Además, la expresión simbólica y el contenido simbolizado no se pueden reducir entre sí. Conducen, por así decirlo, una existencia independiente: un símbolo puede tener muchos contenidos, un contenido puede expresarse con diferentes símbolos. Por lo tanto, los símbolos son esencialmente ambiguos; dejan al espectador necesariamente “dudoso” (Hegel 1970 I: 397). Si se elimina la ambigüedad y las dudas se mitigan, entonces ya no se obtiene una relación simbólica en sentido estricto. Lo que queda del símbolo es “una mera imagen”, cuya relación con el contenido que representa es la de una analogía o símil (Hegel 1970 I: 398; los términos son *vergleichung* y *gleichnis*).

Hegel insiste en que la duda y la inseguridad frente a lo simbólico no se limitan a ciertos casos. Más bien, son la respuesta

a áreas de arte muy grandes; se aplican a un inmenso material a mano: el contenido de casi todo el arte oriental. Por lo tanto, cuando entramos por primera vez en el mundo de las antiguas figuras persas, indias o egipcias (*gestalten*) nos sentimos incómodos. Sentimos que estamos caminando entre *tareas*; en sí mismas, estas formas no nos afectan; su contemplación no nos complace o satisface de inmediato. Pero contienen un desafío para ir más allá de su apariencia externa, a su significado, que debe ser algo más profundo que estas imágenes (Hegel 1970 I: 400).

De una manera que recuerda las apelaciones relativistas a la unidad de la humanidad, Hegel señala que se requiere una interpretación simbólica porque, simplemente, no podemos descartar como infantiles las producciones de pueblos que pueden estar en su infancia, pero que piden “un contenido más esencial”. Su verdadero significado debe ser “adivinado” bajo sus formas “enigmáticas” (Hegel 1970 I: 400).

Todo esto suena bastante moderno y, de hecho, los antropólogos contemporáneos lo afirman ritualmente, especialmente la noción de que lo no Occidental plantea un “problema” (*eine aufgabe*, en palabras de Hegel). Estando alerta por la fábula del lobo y el cordero sobre cierto tipo de hipocresía cada vez que se dice que el Otro es problemático, uno sospecha de la duplicidad de Hegel. Parece impulsado por un esfuerzo por darnos una teoría de lo simbólico como un tipo especial de relación de signos. La ambigüedad y la duda parecen ser una propiedad “lógica” de lo simbólico. En realidad, son causadas por confrontaciones históricas reales con formas no Occidentales de expresión cultural. La ambigüedad y la duda son el dato primario; *son* la tarea o el problema, no las imágenes simbólicas por las cuales se disparan. El enfoque simbólico es esa parte de una teoría general de los signos que funciona más directamente como un método para reducir la ansiedad.

Podría argumentar que es mera pedantería mantener a Hegel (y tal vez a la antropología simbólica) en la secuencia real de pasos por los que llegan a una teoría de la expresión simbólica. Esto no es así, porque la secuencia puede hacer una diferencia considerable cuando se desean examinar las implicaciones ideológicas y políticas de los enfoques simbólicos. Como suele ser el caso (y Hegel sería el primero en decirlo), la estructura lógica de un argumento puede contener supuestos, o decretos, de secuencia de desarrollo, evolutiva. De hecho, en el caso de Hegel está bastante claro que propuso su teoría de lo simbólico como una (parte de una) teoría de la historia. En ese sentido es una teoría sobre el tiempo que “temporaliza” las relaciones entre las culturas Occidentales y no Occidentales al ubicar estas últimas en el tiempo del origen. Dadas las semejanzas entre los puntos de vista de Hegel y los de los simbolistas actuales

(por no hablar de las convergencias entre Hegel y Comte y Durkheim) no puedo dejar de sospechar que lo simbólico continúa sirviendo, esencialmente, como un dispositivo de distanciamiento del tiempo.

Hegel y la antropología simbólica moderna se separan en lo que se refiere a la extensión de sus teorías de símbolos. Hegel, cuyo pensamiento dialéctico siempre avanzó hacia lo concreto y que en la *Aesthetic* y en otras obras propuso dar cuenta de las realidades específicas, históricas, del espíritu rechazó la noción de que todo arte y, por lo tanto, toda cultura debe abordarse como simbólico. Admitió (en algunos comentarios sobre teorías simbólicas de moda en su época)<sup>82</sup> que esa visión podría interpretarse, pero su interés iba en la dirección opuesta. Quería mostrar que lo simbólico fue, necesariamente, un modo histórico de producción artística. En ese sentido es parte de una tipología dentro de la cual contrasta con otras dos formas principales, llamadas clásica y romántica (Hegel 1970 I: 405).

En secciones posteriores de su *Aesthetic* Hegel se explayó sobre esta tipología y nombró los fundamentos sobre los cuales se deben distinguir los tres tipos. El criterio común en las tres formas es la relación entre forma y contenido, expresión y significado. Lo simbólico, “el escenario del *origen* del arte”, se caracteriza por una ambigüedad inherente a esa relación. El significado y la expresión son, por así decirlo, meramente yuxtapuestos; el espíritu humano todavía está buscando, a tientas, la unidad de sustancia y expresión. El arte clásico, ejemplificado por la escultura griega, logró la unidad, aunque en una forma “externa” e impersonal (Hegel 1970 II: 13ss). Esa unidad externa era, para usar un término hegeliano no invocado por Hegel en este contexto, mera antítesis de la yuxtaposición y ambigüedad simbólicas. Sólo el arte romántico logró la síntesis de forma y contenido como unidad interna,

---

82 Hegel se refería a Friedrich von Schlegel y a Friedrich Creuzer. Kramer (1977: 20ss) señaló la influencia de Creuzer en la creación del “mito del Oriente”.

como la realización subjetiva del espíritu. De allí surgió una creatividad nueva y “moderna”; en su

panteón todos los dioses son destronados, la llama de la subjetividad los ha destruido y en lugar de politeísmo plástico [i.e., una multitud de figuras simbólicas] el arte ahora sólo conoce *un* dios, *un* espíritu, *una* autonomía absoluta. El arte se constituye en unidad libre como su propio conocimiento y voluntad absolutos, ya no se divide en rasgos y funciones específicos cuya única conexión era la fuerza de alguna necesidad oscura (Hegel 1970 II: 130).

Hegel expuso esquemas similares de identidad final en *Phenomenology of the Spirit* y en sus escritos sobre la filosofía de la historia y la ley. Pero en ninguna parte sus argumentos son tan “antropológicos” como en su *Aesthetic*. Por un lado, pronto superó las dudas anteriores y extendió su tipología de las formas de arte a toda la cultura (Hegel 1970 II: 232). Su teoría del arte es una teoría de la cultura:

Estas formas de ver el mundo constituyen la religión, el espíritu sustancial de los pueblos y los tiempos. Permean el arte tanto como todas las áreas de un presente vivo dado. Como todo ser humano está en todas sus actividades, ya sean políticas, religiosas, artísticas o científicas, un hijo de su tiempo y tiene la tarea de elaborar el contenido esencial y la forma necesaria de su tiempo, así está el arte destinado a encontrar la expresión artística apropiada para el espíritu de un pueblo (Hegel 1970 II: 232).

Lo simbólico, sin embargo, claramente es lo Otro. El arte clásico aparece como una etapa transitoria, una pálida proyección “lógica” en esta tipología tripartita. Es admirable, pero no inspira “inquietud”. Lo simbólico es el problema. Está en oposición práctica a lo romántico, que sirve, claramente, como una descripción de la conciencia y de las sensibilidades del siglo XIX de Hegel. El individuo soberano, libre de las restricciones

de las formas “naturales” y las convenciones estéticas, es el ideal del hombre contemporáneo y moderno. Superar el análisis simbólico, histórico y conceptual constituye una “tarea” para el hombre moderno: su autoconstitución. Se dice que el modo de expresión simbólico-visual domina las primeras etapas de la cultura; es ambiguo y tenue, siempre en peligro de convertirse en mera imaginiería o fantasía incontrolada. Esta es la contraimagen de Hegel a una cultura que ha logrado la “unidad interna” de forma y contenido. Por la lógica del contraste y la oposición uno esperaría que explorara los modos auditivo-verbales como expresiones apropiadas del arte romántico, y eso hace: “Si queremos resumir en una palabra la relación de contenido y forma en lo romántico [...] podemos decir que su tono básico es [...] *musical* y [...] lírico” (Hegel 1970 II: 141). Desarrolló esta idea, sistemáticamente y con gran detalle, en la tercera parte de *Aesthetic* (en los capítulos sobre música romántica y poesía). Allí habló del tiempo como aquello que es “dominante en la música” (Hegel 1970 III: 63), un pensamiento que vinculó su teoría del arte con una idea que impregnó todo su sistema filosófico. Se ha dicho que la filosofía del espíritu humano de Hegel es una filosofía del tiempo.<sup>83</sup> De hecho, entre sus puntos de vista más cautivadores se encuentran aquellos que contrastan el tiempo con el espacio, como el sonido con la visión, la historia con la naturaleza. En la *Encyclopedia* Hegel formuló: “Lo audible y lo temporal, y lo visible y lo espacial, cada uno tiene su propia base. Son, en principio, igualmente válidos”. Pero –y en este contexto opuso escritura y habla– “el lenguaje visible se relaciona con el lenguaje que suena (*tönend*) sólo como signo”. La trampa está en *sólo*: “La verdadera expresión de la mente ocurre en el habla” (Hegel 1969: 374, párr. 459). Podemos, y debemos, ir más allá de los signos y símbolos.

---

83 Véase el comentario de Kojève (1969: 134-135), especialmente la importante observación sobre el tiempo histórico de Hegel concebido como un movimiento que comienza con el futuro y se mueve a través del pasado hacia el presente. Kojève (1969: 134) señaló: “Puede ser que el tiempo en el que el presente toma primacía sea el tiempo cósmico o físico, mientras que el tiempo biológico se caracterizaría por la primacía del pasado”.

## El Otro como icono: el caso de la “antropología simbólica”

La antropología simbólica contemporánea probablemente no puede ser culpada (ni acreditada) por una teoría historizante de lo simbólico. En general, parece haber aceptado el veredicto de Whitehead (1959: 1) de que el simbolismo como un estilo culturalmente específico (como en “simbolismo oriental” o “arquitectura simbólica medieval”) está “al margen de la vida”. Optó por una alternativa que Hegel rechazó, a saber, que lo simbólico debe tomarse como un modo de toda percepción en la medida en que es cultural.

Sin embargo, parece que si nos dejamos guiar por el texto clásico de Whitehead una teoría transhistórica de la simbolización comparte muchas de las suposiciones que atribuyo a una perspectiva relativista, taxonómica y generalmente visualista. El acto constitutivo del conocimiento –“autoproducción”, en la terminología de Whitehead (1959: 9)– consiste en reunir en un sólo signo-relación lo que estaba aparte. La coexistencia temporal de percepciones y expresiones no se considera problemática. Es un hecho externo, físico (Whitehead 1959: 16, 21); lo que cuenta es el “esquema de relación espacial de las cosas percibidas entre sí y con el sujeto que percibe” (Whitehead 1959: 22). Esto hace eco de la epistemología ramista y, como cabría esperar, tiene fuertes afinidades con una postura clasificatoria y taxonómica. Las relaciones espaciales y los datos sensoriales son “abstracciones genéricas” y

Los hechos principales sobre la inmediatez de presentación son (a) que los datos sensoriales involucrados dependen del organismo perceptor y sus relaciones espaciales con los organismos percibidos; (b) que el mundo contemporáneo se exhibe como extenso y como un *plenum* de organismos; (c) que la inmediatez de presentación es un hecho importante en la experiencia de sólo unos pocos organismos de alto grado y que para los demás es embrionaria o completamente despreciable. Así, la revelación de un mundo contemporáneo por la inmediatez

de la presentación está ligada a la revelación de la solidaridad de las cosas reales en razón de su participación en un *sistema imparcial de extensión espacial* (Whitehead 1959: 23; cursivas añadidas).

Estas premisas se desarrollan ingeniosamente hasta llegar a la conclusión de que “en última instancia, todas las observaciones, científicas o populares, consisten en la determinación de la relación espacial de los órganos corporales del observador con la ubicación de los datos sensoriales “proyectados”” (Whitehead 1959: 56). Además, hay un pequeño paso desde el espacialismo hasta lo que llamaré iconismo de los enfoques simbólicos: “Nuestras relaciones con estos cuerpos son, precisamente, nuestras reacciones ante ellos. La proyección de nuestras sensaciones no es más que la *ilustración* del mundo en acuerdo parcial con el esquema sistemático, en el espacio y el tiempo, al que se ajustan estas reacciones” (Whitehead, 1959: 58; cursivas añadidas). Finalmente, a modo de suposiciones sobre la “unidad” espacial-geográfica de las sociedades y el papel del lenguaje como el “simbolismo nacional” más importante (Whitehead 1959: 64, 66, 67) su argumento termina con declaraciones de naturaleza política que hoy suenan muy parecidas a los lugares comunes que uno puede encontrar en textos antropológicos y sociológicos:

Cuando examinamos cómo una sociedad hace que sus miembros individuales funcionen de acuerdo con sus necesidades descubrimos que una agencia operativa importante es nuestro vasto sistema de simbolismo heredado (Whitehead 1959: 73).

La auto-organización de la sociedad depende de símbolos comúnmente difundidos que evocan ideas comúnmente difundidas y, al mismo tiempo, indican acciones comúnmente entendidas (Whitehead 1959: 76).

Whitehead no es el único antepasado filosófico de la antropología simbólica, quizás ni siquiera el más importante. Y hay mucho más en su pensamiento y en el ensayo del

que he citado que su condición de ejemplo de visualismo.<sup>84</sup> Aún así, es justo decir que *Symbolism: Its Meaning and Effect* contiene algunas de las presuposiciones básicas del enfoque simbólico en la antropología contemporánea. Sostiene que los símbolos son el modo de conocimiento de las culturas que estudiamos, de hecho, de la cultura *tout court*, y que el análisis o la interpretación simbólica proporcionan a la antropología los métodos adecuados para describir y comprender otras culturas. La antropología simbólica comparte con el estructuralismo su desprecio por el empirismo crudo; es menos entusiasta sobre sus preocupaciones por la clasificación y la descripción taxonómica. Digo “menos” porque el gusto por las taxonomías no está del todo ausente. Por ejemplo, la propuesta de Turner (1967: 30-31) de mapear un sistema de símbolos en términos de símbolos dominantes e instrumentales presupone, claramente, un ordenamiento clasificatorio y jerárquico que, como método de descripción, podría presentarse fácilmente como una taxonomía de símbolos. Incidentalmente, Turner nos proporciona un ejemplo sorprendente de una traducción etnográfica de esquemas temporales a espaciales. En un momento señala que cada uno de los símbolos que identificó como “dominante” es descrito por los ndembu como *mukulumpi*, más viejo, mayor (Turner 1967: 30, 31). Las relaciones basadas en la antigüedad (especialmente cuando se concretan como filiación o generación) y las relaciones basadas en la subsunción y el dominio son de tipos completamente distintos. Por supuesto, la yuxtaposición del término ndembu y su brillo etnográfico –una huella de trabajo de campo llevado a cabo bajo condiciones de coetaneidad– son los que permiten esta crítica.

---

84 Para ser justo con Whitehead y con los antropólogos simbólicos contemporáneos debo reconocer un intento crítico dirigido contra el empirismo y el positivismo burdos. Como otros autores han observado (ej., Apel 1970; Habermas 1972, capítulos 5 y 6) hay muchos puntos de contacto entre la filosofía pragmática, la hermenéutica y la teoría crítica inspirada en una teoría marxista de la praxis. El enfoque original e intuitivo de Roy Wagner (1975) sobre la simbolización ejemplifica la antropología simbólica crítica y autocrítica. Véase el ensayo de Turner (1975) que revisa los estudios simbólicos actuales.

Los antropólogos simbólicos defienden enfoques hermenéuticos y prefieren relatos etnográficos “densos” en vez de diagramas y tablas anémicos. Es muy probable que se acerquen más que otras escuelas a tratar a los Otros en sus propios términos. Sin embargo, la antropología simbólica no sólo continúa hablando de símbolos, sino de sistemas de símbolos; se esfuerza por poner al descubierto las estructuras y soportes simbólicos de una cultura. En general, orienta su discurso con metáforas raíz derivadas de la visión. En consecuencia, exhibe más afinidades con el orden espacial que con el proceso temporal.

En lugar de tratar de confrontar la antropología simbólica en términos de sus numerosas fuentes filosóficas y sociocientíficas discutiré un ejemplo que documenta la tendencia icónica y luego examinaré algunas consecuencias adicionales en un caso reciente de conversión a la antropología simbólica.

Mi primer ejemplo es *The Anthropological Romance of Bali*, de James Boon (1977), un trabajo reflexivo y (en un sentido positivo) autoconsciente en la orientación simbólica. El proyecto de Boon es convocado con elegancia y persuasión. Su preocupación central podría, de hecho, ser bastante cercana a la perseguida en estos ensayos: la etnografía de Bali debe entenderse en el contexto de “perspectivas temporales” (así es el título de la parte 1) que, sucesiva y acumulativamente, han contribuido a constituir “Bali” como *topos*, es decir, un llamativo y significativo lugar de retorno y referencia en el discurso antropológico Occidental. Desde el momento de su descubrimiento por los holandeses como un “paraíso” hasta el deleite de Mead y Bateson (1977: 10, 67) al encontrar a su gente magníficamente fotogénica, hasta el empaque turístico de la isla en nuestros días, existe una historia de visualización cuya explicitud e intensidad nos brindan un ejemplo extremo de conocimiento estereotípico de un pueblo exótico. La compacidad ecológica de Bali, su relieve notable y la profusión de simbolismo visual-espacial desarrollado por su cultura contribuyeron, aún más, a hacer que la isla fuera eminentemente adecuada para la descripción etnográfica repleta de retórica visual. Boon es críticamente consciente de que su propia investigación etnográfica se inserta en esa historia. Él

sabe que debe trabajar con o en contra de la transformación de Bali en un emblema de exotismo.

La imagen de Bali deriva de una reducción visual-espacial que, a la vez, es demasiado concreta y demasiado abstracta: demasiado concreta en la medida en que representa a los balineses vestidos en una confusa plétora de símbolos; demasiado abstracta cuando proyecta una continuidad hierática, erróneamente, a su historia problemática. A pesar de los informes sobre virulentas luchas políticas y desconociendo pruebas de proceso histórico en el pronunciado sincretismo de sus creencias religiosas e instituciones sociales, la imagen Occidental de un Bali intemporal se mantuvo con inquebrantable tenacidad. Dio lugar a una larga serie de reducciones visuales cada vez más atrevidas, incluidos los intentos de leer, literalmente, el sistema de canales de riego ramificados como diagramas de parentesco y estructura social (Boon 1977: 40). En resumen, el discurso antropológico sobre Bali se ha dado a los excesos del visualismo que tienen el efecto acumulativo del distanciamiento temporal: Bali es paradisíaco, hierático, emblemático –todo menos coetáneo con el observador Occidental–.

Cuando Boon se propone deshacer estos delirios, sin embargo, elige una estrategia cuyas perspectivas de romper con la tradición que critica no son muy halagadoras. Esto no es inmediatamente evidente a partir de su método de enfrentar conceptos derivados de la crítica literaria contra el iconismo de la etnografía anterior; lo verbal sirve allí como una instancia contra lo visual. Aplica a la historia balinesa, antigua y reciente, el aparato conceptual utilizado para distinguir entre los géneros del romance y la épica y logra transmitir una impresión de una cultura altamente flexible y dinámica. Los detalles de su relato no tienen que preocuparnos en esta parte. Basta decir que la sensibilidad de Boon a los efectos de los dispositivos de visualización y espacialización en el discurso antropológico llega al punto en que casi plantea el tema de la coetaneidad.

Pero, y hay un pero, no es probable que Boon plantee ese problema de manera fundamental mientras permanezca dentro

del marco teórico y metodológico de la antropología simbólica. Es cierto que denuncia una fácil reducción visual-espacial. Sin embargo, su enfoque es tópico en el sentido de un lugar-lógica que le permite atar su relato a algunos temas llamativos (los de romance y épica y una serie de características, estilos y motivos recurrentes que se utilizan para definir estos géneros). Así construye una arquitectura de interpretaciones cuyo atractivo retórico tiene más que un parecido superficial con el “arte de la memoria”.<sup>85</sup> El resultado es un relato que se eleva por encima de sus antecedentes crudamente visualistas. Si tiene éxito, esa descripción mueve a la audiencia del etnógrafo a la aprobación o al rechazo, según sea el caso, pero evita llamar al Conocedor y al Conocido a la misma arena temporal. Al igual que otros antropólogos simbólicos, Boon mantiene su distancia del Otro; al final, su crítica equivale a presentar una imagen de Bali frente a otras imágenes. Esto es inevitable mientras la antropología permanezca fija en mediaciones simbólicas cuya importancia nadie niega pero que, después de todo, deberían ser el campo de encuentro con el Otro en términos dialécticos de confrontación, desafío y contradicción, no el escudo protector que las culturas sostienen unas contra otras. Hasta ahora, al parecer, la fijación en lo simbólico favoreció mantener la postura del espectador, observador, quizás el descifrador de “textos” culturales. El Otro sigue siendo un objeto, aunque en un nivel más elevado que el de la reificación empirista o positivista. El siguiente pasaje de Boon (1977: 18) confirma esto más allá de toda duda:

Un interés principal en el arte de la etnología es transmitir el sentido de la sociedad en su conjunto, tipificarla de una manera vívida y fascinante. Al igual que cualquier procedimiento esencialmente metafórico, la etnología se asemeja así a las artes de la ilusión visual, si uno se da cuenta de que no

---

85 Irónicamente, en vista de la crítica expresada aquí, debo expresar mi gratitud a James Boon por haber llamado mi atención, con mucho entusiasmo, sobre el trabajo de Frances Yates. También sé de su interés por la historia y la semiótica de la ilustración etnográfica y espero los resultados de su investigación.

existe algo así como un “realismo” simple ni una correspondencia uno-a-uno posible entre lo que es “ilusionado” y el aparato perceptual o conceptual por el cual se perpetra la ilusión.

Habiendo pasado a un nivel superior de reducción visual-espacial y, por lo tanto, de distanciamiento temporal la antropología simbólica puede, de hecho, ser bastante inmune al problema de la coetaneidad. Como ideología, puede ampliar y profundizar la brecha entre Occidente y su Otro. Al menos así es como leo la siguiente afirmación en la introducción de un libro sobre antropología simbólica:

La preocupación sobre cómo formulan las personas su realidad es fundamental para el estudio de la antropología simbólica. Si queremos comprender esto y relacionarlo con su propia acción (y la nuestra), debemos examinar *su cultura*, no *nuestras teorías* (y si estudiamos nuestras teorías, debemos estudiarlas *como* “su cultura”); estudiar sus sistemas de símbolos, no nuestras suposiciones *ad hoc* sobre lo que podría o debería ser (Dolgin, Kemnitzer y Schneider 1977: 34).

Puedo aplaudir la intención de los autores cuando, en el mismo pasaje, piden un estudio de la cultura como praxis en lugar de forma. De todos modos, insistir en mantener separadas “su cultura” y “nuestras teorías” contrarresta el llamado a la “praxis”. Una praxis que no incluye a quien la estudia sólo puede confrontarse como una imagen de sí mismo, como una representación, y con eso la antropología vuelve a la interpretación de las formas (simbólicas).

Esto es ejemplificado por Marshall Sahlins (1976) en el relato de su conversión a la antropología simbólica, *Culture and Practical Reason*. El libro está dedicado a demostrar la diferencia entre la cultura simbólica y las respuestas prácticas a las necesidades de la vida o las perspectivas de ganancia. Es de especial interés aquí porque no sólo opone dos modos de conocimiento y acción (en esto no es único), sino que los

alineada, muy a la manera de Hegel, con las diferencias entre lo que Sahlins llama Occidente y el Resto.

En sus argumentos Sahlins hace un amplio uso del término “primitivo”. Sin embargo, resulta que no está muy interesado en el distanciamiento evolutivo y, quizás aún menos, en la idealización romántica. Va más allá de estas dos formas. Allí donde la primera proyecta una distancia de desarrollo o histórica y la segunda una distancia utópica-crítica de la sociedad Occidental, Sahlins introduce una diferencia ontológica: como la razón simbólica y la razón práctica son dos modos irreductibles de pensamiento y acción también lo son ser primitivo y ser civilizado, dos modos irreductibles de existencia. Conscientemente o no, Sahlins y otros antropólogos simbólicos promueven oposiciones fundamentales que han dejado rastros en casi todos los campos ideológicos de nuestra disciplina. Ciertamente, el dualismo naturaleza-cultura de los estructuralistas parece ser un heredero legítimo de las disyunciones del siglo XIX. Crea dicotomías, primero al atribuir una importancia central a la clasificación y al intercambio en la sociedad primitiva, en contraste con el trabajo y la producción en la sociedad Occidental; en segundo lugar, al oponer sociedades históricas (“calientes”) a ahistóricas (“frías”) y al reivindicar a estas últimas como el dominio propio de la antropología.

Pero echemos un vistazo más de cerca al razonamiento de Sahlins. Para empezar, no se lo puede acusar de ingenuidad sobre el origen y el efecto de esa dicotomización:

Una cuestión evidente –tanto para la sociedad burguesa como para los llamados primitivos– es que los aspectos materiales no están útilmente separados de lo social, como si los primeros fueran referibles a la satisfacción de necesidades mediante la explotación de la naturaleza y el segundo a los problemas de las relaciones entre los hombres. Habiendo hecho una diferenciación tan fatídica de los componentes culturales [...] nos vemos obligados a vivir para siempre con las consecuencias intelectuales [...].

Gran parte de la antropología puede considerarse como un esfuerzo sostenido para sintetizar una segmentación original de su objeto, una distinción analítica de los dominios culturales que realizó sin la debida reflexión, si bien claramente sobre el modelo presentado por nuestra propia sociedad (Sahlins 1976: 205).

Hasta aquí todo bien. Pero la historia de la antropología no contiene su propia justificación. La energía supuestamente gastada en resintetizar no garantiza el éxito de estos esfuerzos. Sahlins lo ilustra por la forma como lleva a cabo su proyecto. Tres cuartas partes de su libro están dedicadas a mostrar que las variedades de la razón práctica, en particular el materialismo histórico, generan teorías que sólo son aplicables a la sociedad Occidental. Nos dice que las sociedades primitivas están guiadas por, y deben entenderse en términos de, “razón cultural (simbólica)”. Si esto se llevara a su conclusión radical tendría que afirmarse que el sentido y el significado sólo se encuentran en las sociedades primitivas, mientras que la civilización Occidental no es más que el resultado de mecanismos económicos y ajustes pragmáticos.<sup>86</sup>

Sahlins no plantea el problema de una manera tan radical.<sup>87</sup> El resto de su libro está dedicado a descubrir “algunas dimensiones semióticas de *nuestra* economía” (Sahlins 1976: 165; cursivas añadidas). En otras palabras, propone mostrar que incluso la sociedad estadounidense contemporánea tiene “cultura”, es decir, que está, de alguna forma, gobernada por la razón

---

86 Para una crítica de un argumento similar expuesto en otro relato de conversión a la antropología simbólica véase mi reseña de *Ecology, Meaning and Religion*, de Rappaport (Fabian 1982).

87 Eso se hace en los escritos de Baudrillard (a quien cita Sahlins), especialmente en su *L'échange symbolique et la mort* (1976). Comprender que Baudrillard también se alimenta de la dicotomía primitivo-civilizado es, quizás, el mejor antídoto contra el hechizo lanzado por este nuevo y brillante defensor de la “filosofía con un martillo” –véase la reseña que hizo Levine (1976) de *Mirror of Production*–.

simbólica cuya lógica no es reductible a las preocupaciones prácticas. Con eso retoma lo que afirma su tesis central.

Este intento de sintetizar la razón cultural y práctica estuvo condenado desde el principio porque Sahlins intentó llevarlo a cabo en términos de la disyunción que supuestamente debía superar. En todo momento se aferra a la noción de sociedad primitiva. De hecho, está bastante claro que no puede prescindir de ella si quiere dar el primer paso en su argumento *por* la cultura *en contra* de la razón práctica. Identificar, como lo hace, en la sociedad Occidental la existencia continua de representaciones simbólicas características de la sociedad primitiva fue una estrategia favorita del método comparativo evolucionista del siglo XIX: uno se siente tentado a decir que Sahlins resucita la doctrina de las supervivencias. Poco, si acaso, se gana para nuestra comprensión de lo simbólico si se opone a lo práctico.

Foucault (1973) observó en *Order of Things* que desde Ricardo y, ciertamente, desde Marx la teoría económica sufrió un cambio profundo. En cierta época la relación entre el valor y el trabajo se había visto como de representación o significación. El valor era concebido como un *signo* de actividad humana (axioma: “Una cosa es representable en unidades de trabajo”). Ricardo y Marx redefinieron la relación como de origen y resultado: “El valor ha dejado de ser un signo; se ha convertido en un producto” (Foucault 1973: 253). Si esta observación es correcta arroja más luz sobre las dicotomías antropológicas actuales. La cultura, de acuerdo con la opinión predominante, se relaciona con la actividad humana en formas simbólicas o semióticas. *Representa* actividades prácticas, pero no se estudia como su producto. Sahlins y otros antropólogos simbólicos que suscriben este punto de vista y que afirman el carácter autónomo e irreductible de la cultura simbólica se aislaron de la praxis humana, la única que puede explicar el surgimiento y la existencia de órdenes culturales. Al ilustrar la primera tesis de Marx sobre Feuerbach, que usé como epígrafe de este capítulo, defienden una antropología para la cual la cultura sigue siendo un “objeto de contemplación”.

Criticar ese “simbolismo” no es negar toda utilidad a los enfoques semióticos. Lo que debe rechazarse es el cierre ideológico de los tipos semióticos y simbólicos de análisis antropológico. Ese cierre se logra, generalmente, afirmando la autonomía funcional de las relaciones y sistemas simbólicos y relegando todas las preguntas que consideran su *producción*, su anclaje en un mundo no representacional de espacio y tiempo reales, a la economía (como en la “razón práctica” de Sahlins) o a la neurofisiología (como en la “mente humana” de Lévi-Strauss).

Insistir en la producción además de, o en contra de, la representación no es afirmar una diferencia ontológica entre las dos. Existe la necesidad ontológica de considerar la cultura como un producto en lugar de como un signo. La distinción debe mantenerse por razones epistemológicas. Proclamar la autonomía simbólica de la cultura y practicar algún tipo de análisis semiótico sobre aspectos de ella realmente funciona sólo dentro de la cultura propia (como demuestran, brillantemente, Barthes y Baudrillard). Cuando el analista participa en la praxis que produce el sistema que analiza puede poner entre paréntesis la cuestión de la producción sin hacer demasiado daño a su material. El análisis semiótico aplicado a otras culturas (especialmente cuando se lleva a cabo sin inmersión en la praxis de estas culturas) sólo puede realizarse como una forma de imposición arbitraria –llámese construir el mito de un mito (como Lévi-Strauss define la tarea del antropólogo) o aplicando la navaja de Ockham (como suelen decirlo sus contrapartes empiristas)–. La imposición arbitraria *funciona* –lo testimonian los productos de varias escuelas semióticas y simbólicas en antropología–, pero sólo con la condición de que quien la emplea ejerza una especie de dictadura epistemológica que refleja las relaciones políticas reales entre la sociedad que estudia y las sociedades que son estudiadas.

Con estas observaciones mi crítica de la antropología simbólica converge con las objeciones de Bourdieu a lo que llama *objetivismo* en antropología (apuntando, principalmente, al estructuralismo francés). La mayoría de los temas se resumen en este pasaje de su *Outline of a Theory of Practice*:

El objetivismo constituye el mundo social como un espectáculo presentado a un observador que toma un “punto de vista” sobre la acción, que se queda atrás para observarlo y, al transferir al objeto los principios de su relación con el objeto, lo concibe como una totalidad destinada sólo para la cognición, en la que todas las interacciones se reducen a intercambios simbólicos. Este punto de vista es el que brindan posiciones altas en la estructura social, a partir de las cuales el mundo social aparece como una representación (en el sentido de la filosofía idealista, pero también como se usa en la pintura o el teatro) y las prácticas no son más que “ejecuciones”, partes para el escenario, performances o la implementación de planes (Bourdieu 1977: 96).



## Capítulo 5

### Conclusiones

*Estas relaciones petrificadas deben ser forzadas a bailar cantándoles su propia melodía.*

Karl Marx, *Die frühschriften*

*Todo conocimiento, tomado en el momento de su constitución, es conocimiento polémico.*

Gaston Bachelard,  
*La dialectique de la durée*

Formulado como una pregunta, el tema de estos ensayos fue: ¿cómo ha estado la antropología definiendo o construyendo su objeto, el Otro? Mi búsqueda de una respuesta ha sido guiada por una tesis: la antropología surgió y se estableció como un discurso alocrónico; es una ciencia de otros hombres en otro tiempo. Es un discurso cuyo referente ha sido eliminado del presente del sujeto que habla/escribe. Esta “relación petrificada” es un escándalo. El Otro de la antropología es, en última instancia, otras personas que son nuestros contemporáneos. No importa si su intención es histórica (*ideográfica*) o generalizante (*nomotética*), la antropología no puede prescindir de anclar su conocimiento, a través de la investigación, en grupos o sociedades específicos; de lo contrario, ya no sería más antropología sino especulación metafísica disfrazada de ciencia empírica. Como las relaciones entre los pueblos y las sociedades que estudian y las que son estudiadas, las relaciones entre

la antropología y su objeto son inevitablemente políticas; la producción de conocimiento ocurre en un foro público de relaciones entre grupos, entre clases y entre naciones. Entre las condiciones históricas bajo las cuales surgió nuestra disciplina y que afectó su crecimiento y diferenciación se encuentran el surgimiento del capitalismo y su expansión colonialista-imperialista hacia las mismas sociedades que se convirtieron en el blanco de nuestras investigaciones. Para que esto ocurriera las sociedades expansivas, agresivas y opresivas que colectivamente e inexactamente llamamos Occidente necesitaban espacio para ocupar. De manera más profunda y problemática requerían el tiempo para adaptar los esquemas de una historia de sentido único: progreso, desarrollo, modernidad (y sus imágenes especulares negativas: estancamiento, subdesarrollo, tradición). En resumen, la “geopolítica” tiene sus bases ideológicas en la cronopolítica.

### **Mirada retrospectiva y síntesis**

Ni el espacio político ni el tiempo político son recursos naturales. Son instrumentos de poder interpretados ideológicamente. La mayoría de los críticos del imperialismo está preparada para admitir esto con respecto al espacio. Hace tiempo que se reconoce que los reclamos imperialistas al derecho a ocupar un espacio “vacío”, subutilizado y no desarrollado para el bien común de la humanidad, deben tomarse por lo que realmente son: una mentira monstruosa perpetuada en beneficio de una parte de la humanidad, por unas pocas sociedades de esa parte, y, al final, para una parte de estas sociedades, sus clases dominantes. Pero, en general, seguimos bajo el hechizo de una ficción igualmente mentirosa: que el tiempo interpersonal, intergrupar, de hecho, internacional es “tiempo público” –que está allí para ser ocupado, medido y asignado por los poderes existentes–.

Hay evidencia –en mi opinión, aún no abordada por los historiadores de la antropología– de que esa idea política del tiempo público se desarrolló en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial con la ayuda de la antropología.

Tal vez fue necesaria para llenar los intersticios entre los jardines de cultura relativista cuando, después de la lucha cataclísmica entre las grandes potencias y justo antes del acceso a la independencia política de la mayoría de las antiguas colonias, se hizo imposible mantener el pluralismo temporal de una manera radical. Los teóricos y apologistas de un nuevo orden internacional percibieron la necesidad de salvaguardar la posición de Occidente. Surgió la necesidad de proporcionar un medio temporal objetivo y transcultural para las teorías del “cambio” que dominarían las ciencias sociales Occidentales en las décadas siguientes.<sup>88</sup>

Stuart Northrop fue una figura importante durante ese período. Como un pensador que había logrado un dominio y una síntesis asombrosos de la lógica, la filosofía de la ciencia, la teoría política y el derecho internacional, irradiaba el optimismo de la ciencia Occidental en el umbral de nuevos descubrimientos. Es imposible hacer justicia a sus prolíficos escritos citando algunos pasajes. Sin embargo, recordar algunas de las ideas de Northrop ayudará a aclarar mi argumento sobre los usos políticos del tiempo y el papel que la antropología jugaría al respecto. La escena puede establecerse, por así decirlo, citando su ensayo programático, “A New Approach to Politics”:

---

88 Un documento para el espíritu de la época es un ensayo de Julian Huxley titulado “Unesco: Its Purpose and its Philosophy” (1949). Huxley había sido secretario ejecutivo de la Comisión Preparatoria de la Unesco en 1946. Aunque insiste en que hablaba solo por sí mismo, claramente influyó en la configuración de las políticas y, sobre todo, en proporcionarles una perspectiva temporal. La base objetiva de la política cultural internacional, argumentó, debía ser un “enfoque evolutivo” basado en el “método científico”, es decir, una teoría transcultural del cambio. Indudablemente, tenía en mente a la antropología cuando afirmó que “el puente necesario entre el reino de los hechos y el reino del valor [...] puede ser fortalecido por aquellas ciencias sociales que utilizan el método científico, pero se esfuerzan por aplicarlo a los valores” (Huxley 1949: 315).

Los problemas políticos del mundo actual, tanto nacional como internacional, se centran en las mentalidades y costumbres de las personas y sólo secundariamente y después en sus herramientas –si esas herramientas son económicas, militares, tecnológicas o escatológicas en el sentido del reverendo Reinhold Niebuhr–. *Dado que las costumbres son antropológicas y sociológicas, la política contemporánea también debe serlo* (Northrop 1960: 15; cursivas añadidas).

Northrop esperaba mucho de la antropología y tomó iniciativas para impulsar a los antropólogos a que formularan sus contribuciones a una nueva teoría de las relaciones internacionales. Cuando se desempeñó como moderador de un simposio sobre “Comprensión intercultural”<sup>89</sup> dijo ser guiado por dos premisas. Una era la doctrina antropológica del relativismo cultural que aceptó como una base filosófica y fáctica apropiada del pluralismo internacional. La otra fue su interpretación de las consecuencias epistemológicas de los postulados del espacio-tiempo de Einstein. En una fórmula que también usó en otros textos Northrop (Northrop y Livingston 1964: 10) describió estas consecuencias como “el conocimiento de cualquier persona sobre la simultaneidad públicamente significativa de eventos espacialmente separados”. Mientras que las premisas del relativismo cultural planteaban el problema (la multiplicidad de culturas como eventos espacialmente separados), la concepción einsteiniana de la relatividad sugirió a Northrop la solución. El tiempo “público” proporcionó simultaneidad significativa, es decir, una especie de simultaneidad que es natural porque es neutral e independiente de la ideología o la conciencia individual.<sup>90</sup> Con esa solución (que, creo, es idéntica al recurso

---

89 Northrop supuestamente calificó para ese papel como autor de *The Meeting of East and West* (1946) y como editor de *Ideological Differences and World Order* (1949). Este último incluyó contribuciones de Bidney (“The Concept of Meta-Anthropology”) y Kluckhohn (“The Philosophy of the Navaho Indians”).

90 Northrop (1960: 51) expresó su opinión, oblicuamente, en esta observación sobre Bergson: “Fue porque Bergson asumió que un

de Lévi-Strauss a la estructura neuronal) la coetaneidad, como la simultaneidad *problemática* de formas de conciencia diferentes, conflictivas y contradictorias, fue eliminada de la agenda de las relaciones internacionales. La antropología, sobre cuyos logros Northrop tenía la mayor consideración, continuaría su papel como proveedora de la diferencia cultural como distancia. La distancia, a su vez, era lo que las fuerzas del progreso necesitaban para poder superarla *en el tiempo*.

Ese es el marco para una autocrítica de la antropología que podría tener la posibilidad de constituir más que una confesión global de culpa o ajustes *ad hoc* en teoría y método diseñados para ajustarse a la situación neocolonial. Permítanme ahora recapitular mis intentos de dibujar, al menos, los lineamientos de la tarea que tenemos por delante.

En el capítulo 1 establecí los términos del argumento. El surgimiento de la antropología moderna es inseparable de la emergencia de nuevas concepciones del tiempo a raíz de una profunda secularización de la idea judeocristiana de la historia. La transformación que ocurrió involucró, primero, una generalización del tiempo histórico, su extensión, por así decirlo, desde la etapa de eventos circum-mediterráneos hasta el mundo entero. Una vez que se logró eso el movimiento en el espacio también fue secularizado. La noción de viaje como ciencia, esto es, como la “terminación” temporal/espacial de la historia humana, surgió y produjo, hacia el final del siglo XVIII, proyectos e instituciones de investigación que pueden llamarse antropológicos en un sentido estricto. Los precursores de la antropología moderna en el siglo XVIII han sido llamados

---

correlato epistémico neurológico de memoria introspectiva con importancia pública es imposible de encontrar que recayó en su filosofía puramente intuitiva que explicaba el arte impresionista y el flujo privado introspectivo de tiempo, que confundió con el tiempo público y llamó “*durée*”, pero que no dejó ningún significado para el espacio y el tiempo públicos, los eventos públicos y los objetos en él o en un ser público, a lo que llamó “falsificaciones de hechos” o el “mal uso” de la mente”. La cita es del ensayo “The Neurological Epistemic Correlates of Introspected Ideas.”

“viajeros del tiempo”<sup>91</sup>, una caracterización que es aceptable siempre que se tenga en cuenta que su fascinación por el tiempo era un prerequisite tanto como un resultado de los viajes en el espacio. Sería ingenuo pensar que las concepciones del tiempo de la Ilustración fueron el simple resultado de la inducción empírica. Como el “mito-historia de la razón”, eran construcciones y proyecciones ideológicas: el tiempo secularizado se había convertido en un medio para ocupar el espacio, un título que confirió a sus titulares el derecho de “salvar” la extensión del mundo para la historia.

La secularización del tiempo judeocristiano fue un cambio leve, sin embargo, en comparación con su eventual naturalización, que había estado en curso durante varias generaciones hasta que se finalizó en el primer tercio del siglo XIX. La naturalización del tiempo implicó una explosión cuantitativa de cronologías para disponer del tiempo suficiente para los procesos de historia geológica y biológica sin recurrir a la intervención sobrenatural. Cualitativamente, completó el proceso de generalización por coextensividad del tiempo y del espacio planetario (o cósmico). La historia natural –una noción impensable hasta que fue aceptada la coextensividad del tiempo y el espacio– se basó en una concepción del tiempo profundamente espacializada y proporcionó el paradigma para la antropología como ciencia de la evolución cultural. Sus preocupaciones manifiestas eran el progreso y la “historia”, pero sus teorías y métodos, inspirados por la geología, la anatomía comparada y las disciplinas científicas relacionadas, eran más taxonómicos que genético-procesales. Más importante, al permitir que el tiempo fuera reabsorbido por el espacio tabular de la clasificación, la antropología del siglo XIX bendijo un proceso ideológico mediante el cual las relaciones entre Occidente y su Otro, entre la antropología y su objeto, no sólo fueron concebidas como diferencia, sino como distancia en espacio y tiempo. Los proto-antropólogos del Renacimiento y los *philosophes* de la Ilustración a menudo aceptaron la

---

91 Este es el encabezado de un capítulo sobre De Maillet, Buffon y otros en *Darwin's Century* de Loren Eiseley (1961).

simultaneidad o coexistencia temporal del salvajismo y la civilización porque estaban convencidos de la naturaleza cultural, meramente convencional, de las diferencias que percibían<sup>92</sup>; los antropólogos evolucionistas hicieron “natural” la diferencia, el resultado inevitable de la operación de leyes naturales. Lo que quedó, después de que se asignó a las sociedades primitivas su lugar en los esquemas evolutivos, fue la simultaneidad abstracta, meramente física, de la ley natural.

Cuando, en el curso del crecimiento y la diferenciación disciplinarios, el evolucionismo fue atacado y casi descartado como el paradigma reinante de la antropología, las concepciones temporales que ayudó a establecer permanecieron sin cambios. Durante mucho tiempo se habían convertido en parte del terreno epistemológico común y en un lenguaje discursivo compartido de escuelas y enfoques competitivos. A medida que las concepciones del tiempo físico, tipológico e intersubjetivo informaron la escritura antropológica a su vez, o en conjunto, cada una se convirtió en un medio para mantener al Otro de la antropología en otro tiempo.

Sin embargo, hubo un acontecimiento histórico que impidió que la antropología finalmente se disolviera en una “ilusión temporal”, que se convirtiera en un discurso alucinatorio sobre un Otro creado por ella misma. Ese acontecimiento fue la regla indiscutible que requería una investigación de campo llevada a cabo a través del encuentro directo y personal con el Otro. Desde entonces la etnografía como actividad, no sólo como método o tipo de información, ha sido considerada como la legitimación del conocimiento antropológico, independientemente de si, en una escuela determinada, predominaban concepciones

---

92 Recuérdese que Montaigne finalizó su ensayo “Des cannibales” (basado, por cierto, en las conversaciones con uno de ellos) con este comentario irónico: “Todo esto no es tan malo, pero, imaginen, no llevan calzones” (Montaigne 1925: 248). Dos siglos más tarde Georg Forster (1968: 398) señaló: “Nunca consideramos lo similares que somos a los salvajes y llamamos por ese nombre, de manera impropia, a todos los que viven en un continente diferente y no se visten de acuerdo con la moda parisina”.

racionalistas-deductivas o empiristas-inductivas de la ciencia. La integración del trabajo de campo en la praxis antropológica tuvo varias consecuencias. Sociológicamente, la investigación de campo se convirtió en una institución que consolidó la antropología como ciencia y disciplina académica; serviría como el principal mecanismo de entrenamiento y socialización de nuevos miembros. Epistemológicamente, sin embargo, la regla del trabajo de campo hizo de la antropología una empresa aporética porque dio lugar a una praxis contradictoria. En general, esto permaneció inadvertido mientras se pensó que la investigación etnográfica estaba regida por cánones positivistas de “observación científica”. Tan pronto como se comprende que el trabajo de campo es una forma de interacción comunicativa con un Otro, que debe llevarse a cabo coetáneamente sobre la base de tiempo intersubjetivo compartido y contemporaneidad intersocietal, tiene que aparecer una contradicción entre la investigación y la escritura porque la escritura antropológica se impregna de las estrategias y dispositivos de un discurso alocrónico.<sup>93</sup> Que la etnografía implica comunicación a través del lenguaje no es, por supuesto, una idea reciente (Degérando insistió en ese punto, véase 1969: 68ss). Sin embargo, la importancia del lenguaje casi siempre se concibió *metodológicamente*. Debido a que el método lingüístico ha sido predominantemente taxonómico, el “giro al lenguaje reforzó, en realidad, las tendencias alocrónicas en el discurso antropológico.

Hay formas de eludir la contradicción. Uno puede compartimentar el discurso teórico y la investigación empírica o defender la contradicción agresivamente, insistiendo en que el trabajo de campo es un requisito de la profesionalización de la antropología, un ritual de iniciación, un mecanismo social que sólo tiene conexiones incidentales con la sustancia del pensamiento antropológico. Ambas estrategias proporcionan un encubrimiento; no hacen nada para resolver la contradicción.

---

93 Sobre “Linguistic Method in Ethnography” véase Hymes (1970); sobre “Ethnography of Communication” véase Schmitz (1975). Sobre los problemas epistemológicos con la “etnografía del habla” véase mi artículo “Rule and Process” (Fabian 1979a).

Peor aún, obstruyen la comprensión crítica de la posibilidad de que esas confrontaciones repetitivas rituales con el Otro, que llamamos trabajo de campo, sean sólo ejemplos especiales de la lucha general entre Occidente y su Otro. Un mito persistente compartido por los imperialistas y muchos críticos (Occidentales) del imperialismo ha sido el de una conquista, ocupación o establecimiento único y decisivo del poder colonial, un mito que tiene su complemento en nociones similares de descolonización repentina y acceso a la independencia. Ambos han obrado en contra de otorgar una importancia teórica adecuada a la abrumadora evidencia de *repetidos* actos de opresión<sup>94</sup>, campañas de pacificación y represión de rebeliones, sin importar si se llevaron a cabo por medios militares, mediante adoctrinamiento religioso y educativo, mediante medidas administrativas, o, como es más común ahora, por intrincadas manipulaciones monetarias y económicas al amparo de la ayuda extranjera. La función ideológica de los esquemas que promueven el progreso, el avance y el desarrollo ha sido ocultar la contingencia temporal de la expansión imperialista. No podemos excluir la posibilidad, por decir lo menos, de que la promulgación repetida de investigaciones de campo por miles de practicantes de la antropología, novatos o ya establecidos, haya sido parte de un esfuerzo sostenido por mantener cierto tipo de relación entre Occidente y su Otro. *Mantener y renovar* estas relaciones siempre ha requerido el reconocimiento coetáneo del Otro como el objeto de poder y/o conocimiento; racionalizar y justificar ideológicamente estas relaciones siempre ha necesitado esquemas de distanciamiento alocrónico. La praxis de la investigación de campo, incluso en su concepción más rutinaria y profesionalizada, nunca dejó de ser un reflejo objetivo de relaciones políticas antagónicas y, por la misma razón, un punto de partida para una crítica radical de la antropología.<sup>95</sup>

---

94 Aunque esto fue reconocido por Fanon y otros es necesario recordar el hecho de que los regímenes coloniales “apuntan a la repetida derrota de la resistencia” (Wamba-dia-Wamba 1979: 225). Sobre el tema general de la opresión sostenida véase Amin (1976).

95 Esto fue notado por muchos críticos de la antropología, especialmente en Francia; véase el relato crítico de los estudios africanos de Leclerc (1971) y de la etnología en América Latina por Jaulin (1970). En

Es necesario formular estas conclusiones de manera simple y brutal. Al mismo tiempo, uno debe evitar el error de concluir desde la simplicidad de los efectos a la simplicidad de los esfuerzos intelectuales que la provocaron. En el capítulo 2 analicé dos estrategias principales de lo que llamé negación de la coetaneidad. El relativismo, en sus variantes funcionalista y culturalista, indudablemente tiene sus raíces en reacciones románticas contra el absolutismo racional de la Ilustración. Pero las ideas románticas sobre la singularidad histórica de las creaciones culturales eran demasiado vulnerables a la perversión chauvinista. Lo que quizás comenzó como un movimiento de desafío, de una apropiación de “nuestro tiempo” por pueblos (e intelectuales) que resistieron al imperialismo intelectual francés, pronto se convirtió en una forma de encapsular el tiempo como “su tiempo” o, en forma de enfoques taxonómicos de la cultura, como un motivo para ignorar el tiempo por completo. El propósito de ese capítulo fue ilustrar las formas logradas de negación de la coetaneidad en tanto expresan tendencias dominantes en la antropología moderna. Por lo tanto, no di la atención adecuada a los esfuerzos continuados para contrarrestar estas tendencias dominantes; esto sigue siendo, por supuesto, una brecha histórica que dudo que se cierre pronto. Mientras la historiografía de la antropología continúe siendo el relato de las escuelas y pensadores a los que se puede atribuir el “éxito” de nuestra disciplina no podemos esperar encontrar en ella muchas cosas que nos permitan apreciar su fracaso.

Habiendo demostrado que el alocronismo fue una estrategia generalizada del discurso antropológico, en el capítulo 3 intenté abordar el problema de una manera más precisa. Sobre todo, mis preguntas fueron dirigidas a una de las defensas más poderosas interpretadas aproximadamente al mismo tiempo en que se estableció, firmemente, el agresivo alocronismo de la antropología: ¿podemos aceptar la afirmación de que la concepción alocrónica del objeto de la antropología puede llevarse a cabo con impunidad porque ese objeto es, después

---

una línea similar están los ensayos de Duvignaud (1973) y Copans (1974). Más recientemente, Amselle (1979) editó una colección de artículos (muchos de los cuales discuten la tesis de Jaulin).

de todo, “sólo” semiótico? Si el Otro no es más que un Otro semiótico, sigue el argumento, entonces permanece interno al discurso; está significado en relaciones de signos y no debe confundirse con la víctima de relaciones “reales”. Descubrí que un enfoque semiótico fue útil, hasta cierto punto, cuando traté de analizar las complejidades de la temporalización. Sin embargo, cuando pasé de consideraciones generales a reflexiones en dos prácticas discursivas específicas –el presente etnográfico y el pasado autobiográfico– encontré serias limitaciones. En ambos casos las explicaciones lingüísticas autónomas, es decir, semióticas, demostraron ser afectadas por “filtraciones” lógicas que llevan al análisis crítico a considerar los vínculos entre las prácticas comunicativas (o convenciones literarias) y la economía política de las actividades científicas: el tiempo, el tiempo real de la acción e interacción humanas, se filtra en los sistemas de signos que construimos como representaciones de conocimiento. Incluso puedo considerar, siguiendo una sugerencia de Michel Serres, que establecer una relación semiótica, especialmente si es parte de una taxonomía de relaciones, es un acto temporal. Al pretender moverse en el espacio plano de la clasificación el taxonomista, de hecho, toma una posición en una pendiente temporal –cuesta arriba o corriente arriba del objeto de su deseo científico–.

La afirmación de que las teorías de signo de la cultura descansan, inevitablemente, en el distanciamiento temporal entre el sujeto decodificador y el objeto codificado obviamente no puede demostrarse “semióticamente”; ese proyecto se perdería, necesariamente, en una regresión infinita de relaciones de signos sobre relaciones de signos. Hay un punto en el cual las teorías de signos deben ser cuestionadas epistemológicamente. ¿Qué tipo de teoría del conocimiento presuponen o qué tipo de teoría del conocimiento puede ser inferido de la historia de las teorías de signos que tienen que ver con la antropología? El capítulo 4 intenta sondear esas conexiones más profundas al rastrear la prominencia actual de la semiótica y la semiología para una larga historia de concepciones visualistas y espacialistas del conocimiento. Específicamente, ubiqué la “antropología simbólica” en una tradición dominada por el “arte de la memoria” y la pedagogía ramista. La esencia de

ese argumento es que las teorías de signos de la cultura son teorías de representación, no de producción; de intercambio o “tráfico”<sup>96</sup>, no de creación; de significado, no de praxis. Potencialmente, y tal vez inevitablemente, tienen una tendencia a reforzar las premisas básicas de un discurso alocrónico en el que consistentemente alinean el Aquí y Ahora del significante (la forma, la estructura, el significado) con el conocedor y el Allí y Entonces del significado (el contenido, la función o evento, el símbolo o icono) con lo conocido. Designé como “retórica de la visión” esta asertividad de la presentación visual-espacial, su papel autoritario en la transmisión de conocimiento. Mientras la antropología presente su objeto principalmente como visto, mientras el conocimiento etnográfico se conciba principalmente como observación y/o representación (en términos de modelos, sistemas de símbolos, etc.), es probable que persista en negar la coetaneidad a su Otro.

## Cuestiones para el debate

Espero que el carácter general de este reporte del distanciamiento temporal pueda ser perturbador para muchos lectores. Mi intento no ha sido expresar un repudio sintético de la antropología. Más bien, quería esbozar un programa para dismantelar dispositivos ideológicos y estrategias identificables que han estado funcionando para proteger nuestra disciplina de la crítica epistemológica radical. Creo que el alocronismo consiste en lapsos más que ocasionales. Expresa una cosmología política, es decir, una especie de mito. Al igual que otros mitos, el alocronismo tiene la tendencia de establecer un control total sobre nuestro discurso. Por lo tanto, debe enfrentarse

---

96 Geertz (con una referencia a Ryle) postuló que el pensamiento consiste en “un tráfico de símbolos significativos”, una visión que “hace del estudio de la cultura una ciencia positiva como cualquier otra” (Geertz 1973: 362). Sospecho que preferiría que no se le recordaran declaraciones como la que acabo de citar, ya que ha defendido una postura hermenéutica en escritos recientes. Si uno realmente puede sostener ambos, una teoría representacional de la cultura y un enfoque hermenéutico en el sentido en que lo pretende, por ejemplo, Gadamer (1965), es, en mi opinión, una pregunta abierta.

con una respuesta “total”, lo que no quiere decir que el trabajo crítico se puede lograr de una sola vez.

Ese proyecto debe llevarse a cabo como una polémica. Sin embargo, la polémica no es sólo una cuestión de estilo o gusto –mal gusto, de acuerdo con algunos cánones de civilidad académica–. La polémica pertenece a la sustancia de los argumentos si expresa la intención del escritor de dirigirse a los oponentes u opiniones opuestas de una manera antagónica; es una manera de argumentar que no disfraza como “respeto” por su posición lo que realmente equivale a rechazar al otro; tampoco rechaza la otra concepción como *dépassé*. El ideal de la coetaneidad debe, por supuesto, también guiar la crítica de las muchas formas como se niega en el discurso antropológico. Esta es, quizás, una meta utópica. Me doy cuenta de que ciertas formas de designar sumariamente tendencias y enfoques como tantos *ismos* bordean el rechazo alocronico. Por ejemplo, los antropólogos han usado el término “animismo” (que inventaron para separar la mentalidad primitiva de la racionalidad moderna) como un medio para indicar que un oponente ya no se encuentra en la arena contemporánea del debate.<sup>97</sup> Ese tipo de discusión desde la parte superior del progreso histórico es improductivo; simplemente reproduce el discurso alocronico. En contraste, la irreverencia polémica es, o debería ser, un reconocimiento de las condiciones coetáneas de producción del conocimiento.

Sobre todo, la polémica está orientada al futuro. Al conquistar el pasado se esfuerza por imaginar el curso futuro de las ideas. Se concibe como un *proyecto* y reconoce que muchas de las ideas que necesita superar han sido a la vez egoístas, interesadas y objetivas, orientadas a proyectos. El evolucionismo

---

97 Kroeber y White usaron el animismo como una invectiva en sus debates (véase Bidney 1953: 110). Lévi-Strauss (1966: 249) señaló sobre la noción de Sartre de lo práctico-inerte que “simplemente revive el lenguaje del animismo” y en el mismo contexto rechazó la *Critique de la raison dialectique* como un mito y, por lo tanto, como un “documento etnográfico”. (¿Esto hace de Sartre un “primitivo”?). Véanse los comentarios de Scholte (1974a: 648) al respecto.

estableció el discurso antropológico como alocrónico, pero también fue un intento por superar una disyunción paralizante entre la ciencia de la naturaleza y la ciencia del hombre. El difusionismo terminó en pedantería positivista; también esperaba reivindicar la historicidad de la humanidad tomando en serio su dispersión “accidental” en el espacio geográfico. El culturalismo relativista encapsuló el tiempo en jardines culturales; derivó gran parte de su vivacidad de argumentos sobre la unidad de la humanidad contra los determinismos racistas<sup>98</sup>, un proyecto que, de una manera algo diferente, fue llevado a cabo por el estructuralismo taxonómico.

Todos estos esfuerzos y luchas están presentes y co-presentes con esta crítica de la antropología. Incorporarlos a un reporte de la historia del alocronismo los hace pasado, no *passé*. Lo que es pasado entra en la dialéctica del presente –si se le concede coetaneidad–.

Otra objeción podría formularse de la siguiente manera: ¿usted no está, de hecho, agravando el alocronismo al examinar los usos del tiempo de la antropología sin tener en cuenta las concepciones del tiempo en otras culturas? No hay una manera simple de contrarrestar esa objeción. No estoy preparado para aceptar el veredicto categórico de que la antropología Occidental es tan corrupta que cualquier ejercicio adicional de ella, incluida su crítica interna, sólo agravará la situación. También creo que la sustancia de una teoría de la coetaneidad,

---

98 Estoy seguro de que se notará la evidente ausencia del tema de la raza en estos ensayos. Sería necio negar su importancia en el surgimiento de la antropología (véase Stocking 1968). Después de reflexionar, mi fracaso en hablar de raza puede tener algo que ver con el hecho de que no se consideraba un problema en la formación que recibí (y eso puede ser indicativo de la brecha entre la academia y la sociedad estadounidense en general). Además de ofrecer la excusa poco convincente de que no se puede hablar de todo, yo diría que una concepción clara del alocronismo es el prerrequisito y el marco para una crítica del racismo. Las refutaciones del pensamiento racista hechas por la genética y la psicología son útiles, pero no eliminarán la raza como un concepto ideológico y, de hecho, cosmológico.

y ciertamente la coetaneidad como praxis, tendrá que ser el resultado de una confrontación real con el tiempo del Otro. No estoy preparado para ofrecer una opinión sobre cuánto de esto ha sido logrado por las etnografías del tiempo existentes. Si hay algún mérito en mis argumentos esperararía que la antropología, al estudiar el tiempo tanto como en otras áreas, ha sido su propio obstáculo en la confrontación coetánea con su Otro. Esto lo expresa suavemente, ya que la negación de la coetaneidad es un acto político, no sólo un hecho discursivo. La ausencia del Otro de nuestro tiempo ha sido su modo de presencia en nuestro discurso –como objeto y víctima–. Eso es lo que debe superarse; más etnografías del tiempo no cambiarán la situación.

Otras preguntas son aún más irritantes. ¿No es la teoría de la coetaneidad que está implícita (pero de ninguna manera completamente desarrollada) en estos argumentos un programa para la absorción temporal definitiva del Otro, justamente el tipo de teoría necesaria para dar sentido a la historia actual como un “sistema-mundo”, totalmente dominado por el monopolio y el capitalismo de Estado?<sup>99</sup> Cuando alegamos que el Otro ha sido una víctima política; cuando, por lo tanto, afirmamos que Occidente ha sido victorioso; cuando luego pasamos a “explicar” esa situación con teorías de cambio social, modernización, etc., que identifican a los agentes de la historia como los que poseen el poder económico, militar y tecnológico; en resumen, cuando aceptamos la dominación como un hecho, ¿no estamos realmente jugando en las manos de aquellos que dominan? O, si sostenemos que los intereses político-cognitivos de la antropología Occidental han sido la manipulación y el control del conocimiento sobre el Otro, y si es verdad (como sostienen los críticos de nuestra disciplina) que, precisamente,

---

99 Sin ninguna duda, la política del tiempo que proporcionó un motor para el desarrollo de la antropología está, de alguna manera, conectada con el fenómeno analizado por Wallerstein (1974). Pero veo una gran dificultad en la noción de sistema. ¿Puede alguna vez acomodar la coetaneidad, es decir, un concepto dialéctico del tiempo? Luhmann parece pensar así, pero encuentro que sus argumentos no son concluyentes, por decir lo menos. Véase su importante ensayo “The Future cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society” (Luhmann 1976).

la orientación científicista-positivista que fomentó enfoques dominantes ha *impedido* que la antropología realmente “pase” hacia el otro, ¿entonces debemos concluir que, como intento fallido por ser una “ciencia de la humanidad”, la antropología Occidental ayudó a salvar a otras culturas de la alienación total?

¿Existen, finalmente, criterios para distinguir entre la negación de la coetaneidad como una condición de dominación y su rechazo como un acto de liberación?

La respuesta a esta pregunta, si la hay en este momento, dependerá de lo que se pueda decir, positivamente, sobre la coetaneidad. Si se refería a la unidad del tiempo como identidad equivaldría a una teoría de la apropiación (como, por ejemplo, en la idea de *una* historia de salvación o *un* mito-historia de la razón). La coetaneidad, como la entiendo en estos ensayos, tiene como objetivo reconocer la co-temporalidad como condición para una confrontación verdaderamente dialéctica entre personas y sociedades. Milita contra falsas concepciones de la dialéctica –todas esas abstracciones binarias diluidas que se hacen pasar como oposiciones: izquierda *vs.* derecha, pasado *vs.* presente, primitivo *vs.* moderno–. La tradición y la modernidad no son “opuestas” (excepto semióticamente) ni están en “conflicto”. Todo esto es (mala) charla metafórica. Lo que está opuesto, en conflicto, de hecho, encerrado en una lucha antagónica, no son las mismas sociedades en diferentes etapas de desarrollo, sino diferentes sociedades enfrentadas en el mismo tiempo. Como Duvignaud (1973) y otros nos recuerdan, “el salvaje y el proletario” están en posiciones equivalentes frente a la dominación. Podemos excusar a Marx en el siglo XIX por no dar suficiente reconocimiento teórico a esa equivalencia; en cambio, ciertos antropólogos “marxistas” contemporáneos no tienen excusa.

La cuestión de la antropología marxista no está resuelta en mi mente.<sup>100</sup> En parte esto es así porque todavía tenemos (en

---

100 Y sigue siendo problemática en las mentes de antropólogos cuya *oeuvre* es comúnmente reconocida como marxista; véase el prefacio

Occidente) poca praxis marxista a nivel de la *producción* de conocimiento etnográfico. Mientras falte esa base práctica o esté mal desarrollada la mayor parte de lo que se conoce con el nombre de antropología marxista equivale a poco más que ejercicios teóricos al estilo de Marx y Engels. Estos ejercicios tienen sus méritos: los mejores entre ellos han ayudado a confundir enfoques y análisis anteriores. Sin embargo, seguirán siendo incursiones desconectadas, siempre que sus autores compartan con la antropología positivista burguesa ciertos supuestos fundamentales sobre la naturaleza de los datos etnográficos y el uso de métodos “objetivos”.

Un problema aún más serio con la antropología marxista aparece cuando la vemos en la perspectiva de este libro: la construcción del objeto de la antropología. ¿En qué sentido se puede decir que la antropología marxista ofrece una contraposición a las tendencias alocrónicas profundamente arraigadas que informan nuestro discurso? ¿Las periodizaciones alocrónicas de la historia humana que desempeñan un papel tan importante en los análisis marxistas pertenecen a la sustancia del pensamiento marxista o son, simplemente, una cuestión de estilo heredada del siglo XIX? ¿Cómo se interpreta al Otro en el discurso antropológico generado en sociedades que no forman parte del complejo Occidente-y-el-Resto? A pesar del antagonismo con el mundo capitalista, estas sociedades han construido esferas análogas de expansión colonial y, más recientemente, de ayuda extranjera y desarrollo. ¿La revolución mundial rutinizada interpreta un Otro diferente del que interpreta el mercado capitalista mundial?<sup>101</sup>

---

a Godelier (1973), el libro editado por Bloch (1975, especialmente la contribución de Firth), y el primer capítulo en Abeles (1976).

101 En lo que respecta a la etnología soviética la situación no está clara, por decir lo menos. Debemos a Stephen y Ethel Dunn (1974) una importante introducción a la etnografía soviética, pero sus interpretaciones han sido muy cuestionadas por antropólogos soviéticos emigrados, como David Zil'berman (1976, incluidas las respuestas de los Dunn).

## Coetaneidad: puntos de partida

Quienes han reflexionado sobre el tema han desarrollado esquemas de una teoría de la coetaneidad a través de una confrontación crítica con Hegel. Aquí sólo puedo ofrecer unos pocos comentarios sobre lo que considero pasos importantes en el desarrollo de las ideas de Hegel. Al hacerlo, quiero indicar puntos de partida, no soluciones. Apelar a la historia de la filosofía no salvará a la historia de la antropología. No hay necesidad de una antropología “hegeliana”. Lo que debe desarrollarse son los elementos de una teoría *procesual y materialista* capaz de contrarrestar la hegemonía de los enfoques taxonómicos y representacionales que identifiqué como las fuentes principales de la orientación alocrónica de la antropología.<sup>102</sup> Las afirmaciones de coetaneidad no “compensarán” su negación. La crítica procede como la negación de una negación; requiere un trabajo deconstructivo cuyo objetivo no puede ser, simplemente, establecer una “alternativa” marxista a la antropología burguesa Occidental, una alternativa que debería ser reconocida como otro paradigma o jardín científico de la cultura.

Dicho esto, ¿cuáles son los puntos de partida para una teoría de la coetaneidad? Un primer paso, creo, debe ser recuperar la idea de totalidad. Casi todos los enfoques que mencioné en estos ensayos afirman tal idea, hasta cierto punto. Esto explica por qué el concepto (totalizador) de cultura pudo ser compartido por tantas escuelas diferentes. Prácticamente todo el mundo está de acuerdo en que podemos dar sentido a otra sociedad sólo en la medida en que la comprendamos como un todo, un organismo, una configuración, un sistema. Ese holismo, sin embargo, generalmente pierde sus objetivos profesados en, al menos, dos asuntos.

---

102 Hay indicios de que los antropólogos han comenzado a desarrollar elementos de esa teoría. Véase Bourdieu (1977) sobre una teoría de la práctica, Friedrich (1980) sobre los aspectos material-caóticos del lenguaje, Goody (1977) sobre las condiciones materiales de comunicación, por nombrar solo tres ejemplos.

Primero, al insistir en que la cultura es un sistema (*ethos*, modelo, plano, etc.) que “informa” o “regula” la acción, la ciencia social holística no proporciona una teoría de la praxis; compromete a la antropología para siempre a imputar (si no a imponer) motivos, creencias, significados y funciones a las sociedades que estudia desde una perspectiva exterior y superior. La obediencia moral, la conformidad estética o la integración sistemática son proyectadas en otras sociedades como malos sustitutos de las concepciones dialécticas de proceso. Como demostraron Kroeber, Parsons y, más recientemente, Sahlins la cultura fue entonces ontologizada, es decir, se le dio una existencia aparte. Estos llamados enfoques holísticos de la cultura resultan en una teoría dualista de la sociedad que, a su vez, invita a soluciones falsas del tipo representado por el materialismo cultural de Harris.

En segundo lugar, el fracaso en concebir una teoría de la praxis bloquea la posibilidad, incluso para aquellos que están dispuestos a rechazar una postura epistemológica positivista, de percibir la antropología como una actividad que es parte de lo que estudia. El objetivismo cientificista y el textualismo hermenéutico a menudo convergen.<sup>103</sup> El nosotros de la antropología permanece, entonces, como un nosotros exclusivo, que deja a su Otro afuera en todos los niveles de teorización, excepto en el plano de la ofuscación ideológica, donde todos rinden homenaje a la “unidad de la humanidad”.

Entre los más escandalosos de los pronunciamientos de Hegel están aquellos que afirman la inclusividad del proceso histórico (su totalidad) y, como consecuencia, la co-presencia de los diferentes “momentos” a través de los cuales se realiza la totalidad. En *Phenomenology of the Spirit* declaró: “La razón (*vernunft*) ahora tiene un interés general en el mundo porque se asegura que tiene presencia en el mundo, o, que el presente es razonable (*vernünftig*)” (Hegel 1973: 144).

---

103 A este respecto está justificado el uso quasi-sinónimo de Bourdieu (1977: 1) de interpretación hermenéutica y descodificación estructuralista. Otra cuestión es si esto hace justicia a las propuestas recientes para una hermenéutica crítica.

Sin duda, este tipo de ecuación entre lo razonable y el presente puede servir para justificar la *realpolitik* evolucionista, que argumentaría que un estado de cosas debe aceptarse porque es una realidad presente. Marx criticó a Hegel por eso. Al mismo tiempo, insistió, con Hegel, en el presente como el marco para el análisis histórico. Aquí no concibo el presente como un punto en el tiempo ni como una modalidad de lenguaje (es decir, un tiempo), sino como la presencia simultánea de actos básicos de producción y reproducción –comer, beber, proporcionar refugio, ropa “y varias otras cosas”–. En *The German Ideology* Marx ridiculizó a los historiadores alemanes y su inclinación por la “prehistoria” como un campo de especulación, un área fuera de la historia *actual*. La investigación de los principios de la organización social no debe ser relegada a un tiempo de origen mítico, ni puede ser reducida a la construcción de etapas. Las formas de diferenciación social deben verse como “momentos” que, “desde el comienzo de la historia, y desde que los seres humanos vivieron, han existido *simultáneamente* y todavía determinan la historia” (Marx 1953: 355; cursivas añadidas; véanse 354ss). Esta es la “conexión materialista entre los seres humanos que está condicionada por sus necesidades y el modo de producción y es tan antigua como la humanidad misma” (Marx 1953: 356). Sin duda, hay problemas con el concepto de necesidades; y Marx regresó a fases, períodos y etapas (incluso en el texto del que acabo de citar), pero el hecho es que una visión hegeliana de la totalidad de las fuerzas históricas, incluida su co-temporalidad en un momento dado, preparó a Marx para concibir su teoría de la economía como teoría política. La misma conciencia subyace a su crítica de Proudhon:

Las relaciones de producción de cada sociedad forman una totalidad. El Sr. Proudhon considera las relaciones económicas como fases sociales que se generan entre sí, de manera que una puede derivarse de la otra [...] Lo único malo de este método es que el Sr. Proudhon, tan pronto como quiera analizar una de estas fases por separado, debe recurrir a otras relaciones sociales [...] El Sr. Proudhon entonces procede a generar las otras fases con la ayuda de la razón pura, finge estar enfrentando bebés recién

nacidos y olvida que son *de la misma edad* que el primero (Marx 1953: 498; cursivas añadidas).

Este pasaje de *The Poverty of Philosophy* sería la piedra angular de los argumentos de Althusser para una interpretación estructuralista de Marx. En *Reading Capital* concluyó que “es esencial invertir el orden de la reflexión y pensar, primero, la estructura específica de la totalidad para comprender tanto la forma en que sus miembros y sus relaciones constitutivas coexisten como la estructura peculiar de la historia” (Althusser y Balibar 1970: 98). El punto válido en la lectura de Althusser es haber demostrado que Marx no puede ser descartado como otro historicista. La contribución de Marx al pensamiento social ha sido su presentismo radical que, a pesar de toda la charla revolucionaria a la que Marx y, especialmente, Engels recurrieron, contenía la posibilidad teórica de una negación del distanciamiento alocrónico. ¿Qué es la coetaneidad sino reconocer que todas las sociedades humanas y todos los aspectos principales de la sociedad humana son “de la misma edad” (una idea claramente romántica, por cierto, si recordamos a Herder y Ratzel; véase el capítulo 1)? Esto no significa que, dentro de la totalidad de la historia humana, no haya habido desarrollos que puedan verse en sucesión cronológica. Adorno, en una reflexión sobre Hegel, resumió la diferencia entre el historicismo alocrónico y una concepción dialéctica de la coetaneidad en uno de sus aforismos inimitables: “Ninguna historia universal lleva del salvaje a la humanidad, pero hay una que conduce de la honda a la megabomba” (Adorno 1966: 312).

Hegel y algunos de sus sucesores críticos<sup>104</sup> abrieron una perspectiva global sobre cuestiones que planteé desde el punto de vista particular de la antropología. Si el alocronismo

---

104 Bloch formuló pensamientos sobre *gleichzeitigkeit* y *ungleichzeitigkeit* que son demasiado complejos como para ser tratados en este contexto. Quiero señalar, sin embargo, que la totalidad era fundamental para él y que anticipó la crítica del visualismo cuando insistió en que el uso del concepto de “totalidad no sólo debe ser crítico, sino, sobre todo, no contemplativo” (Bloch 1962: 125).

es expresivo de una cosmología política extensa, atrincherada, si tiene raíces históricas profundas, y si se basa en algunas de las convicciones epistemológicas fundamentales de la cultura Occidental, ¿qué se puede hacer al respecto? Si es cierto que una determinada teoría del conocimiento proporciona la justificación última, entonces el trabajo crítico debe dirigirse a la epistemología, especialmente al proyecto inconcluso de una concepción materialista del conocimiento “como actividad sensual-humana [concebida como] praxis, subjetivamente”. La contradicción concreta y práctica entre la investigación coetánea y la interpretación alocrónica constituye el *quid* de la antropología, la encrucijada, por así decirlo, de la cual la crítica debe despegar y a la que debe regresar. Necesitamos superar la postura contemplativa (en el sentido de Marx) y dismantelar los edificios de distanciamiento espacio-temporal que caracterizan la visión contemplativa. Su suposición fundamental parece ser que el acto básico del conocimiento consiste en estructurar, de algún modo, (ordenando, clasificando) *datos* etnográficos (datos sensoriales, fundamentalmente, pero hay niveles de información más allá de eso). Poco importa si uno postula o no una realidad objetiva por debajo del mundo fenoménico que es accesible a la experiencia. Lo que cuenta es que algún tipo de separación primitiva y original entre una cosa y su apariencia, un original y su reproducción, proporcionan el punto de partida. Esta separación fatídica es la razón última de lo que Durkheim (siguiendo a Kant, hasta cierto punto) percibió como la “necesidad” de estructurar, culturalmente, el material de la percepción primitiva. Es la necesidad de imponer orden y la necesidad de cualquier tipo de orden que imponga una sociedad. Desde la teoría de Durkheim de lo sagrado y lo profano, hasta la noción de Kroeber de lo superorgánico y de la cultura como “segunda naturaleza” de Malinowski, hasta la “oposición” definitiva de Levi-Strauss entre naturaleza y cultura, la antropología ha afirmado que la humanidad está unida en comunidades de necesidad.

Esto es evidente y fácilmente admitido por la mayoría de los antropólogos que se preocupan por ser explícitos sobre sus teorías del conocimiento. Pero una cuestión generalmente

se deja en la oscuridad de supuestos indiscutibles y esa es el fenomenalismo lockeano compartido por empiristas y racionalistas por igual. No importa si se profesa creencia en la naturaleza inductiva de la etnografía y la etnología o si se piensa en la antropología como una ciencia deductiva y constructiva (o si se postula una secuencia de una fase inductiva etnográfica y una fase teórica constructiva), la suposición primitiva, la metáfora raíz del conocimiento, sigue siendo la de una diferencia, y una distancia, entre la cosa y la imagen, la realidad y la representación. Esto establece y refuerza, inevitablemente, modelos de cognición que hacen hincapié en la diferencia y la distancia entre un observador y un objeto.

Una gran cantidad de nociones derivadas en términos visuales y espaciales domina un discurso fundado en teorías contemplativas del conocimiento, desde conceptos de separación (“abstracción”) hasta esquemas interpretativos que se superponen (“imposición”), desde unir (“correlación”) hasta emparejar (“isomorfismo”). Como he mostrado, la hegemonía de lo visual-espacial tuvo su precio: en primer lugar, destemporalizar el proceso del conocimiento y, en segundo lugar, promover la temporalización ideológica de las relaciones entre el conocedor y lo conocido.

La espacialización se lleva a cabo y se completa en el siguiente nivel, el de organizar datos en sistemas de un tipo u otro. A este respecto, hay poco que divida a las escuelas de antropología que en otros sentidos serían opuestas, ya sea que estén comprometidas con un concepto de cultura superorgánico, con un modelo saussureano o con la *eigengesetzlichkeit* de Max Weber. De hecho, incluso el determinismo biológico y económico vulgar debería agregarse a la lista. Tampoco importa realmente –y seguramente esto escandalizará a algunos– que varias de estas escuelas digan seguir un enfoque histórico, incluso procesual, de la cultura (en oposición a aquellos que enfatizan el análisis sistémico y sincrónico). Todos ellos se han esforzado, en un momento u otro, por alcanzar el estatus científico protegiéndose contra la “irrupción del tiempo”, es decir, contra las demandas de coetaneidad que tendrían que cumplirse si la antropología realmente tomara su relación con

su Otro para constituir una praxis. El discurso alocrónico de la antropología es, por lo tanto, el producto de una posición *idealista* (en términos marxistas) y eso incluye prácticamente todas las formas de “materialismo”, desde el evolucionismo burgués del siglo XIX hasta el materialismo cultural actual. Una primera y fundamental suposición de una teoría materialista del conocimiento, y esto puede sonar paradójico, es hacer de la conciencia, individual y colectiva, el punto de partida. No se trata de la conciencia incorpórea, sin embargo, sino de la “conciencia con un cuerpo”, inextricablemente ligada al lenguaje. Se debe postular un papel fundamental para el lenguaje, no porque la conciencia se conciba como un estado interno de un organismo individual que luego tendría que ser “expresado” o “representado” a través del lenguaje (tomando ese término en el sentido más amplio, incluyendo gestos, posturas, actitudes, etc.). Más bien, la única manera de pensar en la conciencia sin separarla del organismo o proscribirla a algún tipo de *forum internum* es insistir en su naturaleza sensual; y una forma de concebir esa naturaleza sensual (por encima del nivel de las actividades motoras) es vincular la conciencia como actividad con la producción de un sonido significativo. En tanto que la producción de un sonido significativo implica el trabajo de transformar, moldear, la materia aún es posible distinguir forma y contenido, pero la relación entre los dos será entonces *constitutiva* de la conciencia. Sólo en un sentido secundario, derivado (en el cual el organismo consciente se presupone en lugar de tenerse en cuenta), esa relación puede llamarse representacional (significante, simbólica) o informativa en el sentido de ser una herramienta o soporte de información. Puede ser una sorpresa, pero en este asunto estoy de acuerdo con Chomsky (1972: 70) cuando señala:

Es erróneo pensar que el uso humano del lenguaje es característicamente informativo, de hecho o en intención. El lenguaje humano se puede utilizar para informar o inducir a error, aclarar los propios pensamientos o mostrar astucia o, simplemente, para jugar. Si hablo sin preocuparme por modificar tu comportamiento o tus pensamientos no utilizo el lenguaje menos que si dijera exactamente las mismas

cosas con tal intención. Si esperamos comprender el lenguaje humano y las capacidades psicológicas sobre las que descansa primero debemos preguntar qué es, no cómo o para qué propósito se usa.

El hombre no “necesita” el lenguaje; el hombre, en la comprensión dialéctica y transitiva de *ser* y *estar*, es lenguaje (así como no necesita comida, refugio, etc., sino que es su comida y su casa).

La conciencia, realizada por el sonido significativo [que produce], es autoconsciente. El yo, sin embargo, está constituido completamente como un yo que habla y escucha. La conciencia, si podemos designar los primeros indicios de conocimiento más allá del registro de las impresiones táctiles, se basa, fundamentalmente, en escuchar sonidos significativos producidos por el yo y los otros. Si tiene que haber una competencia por el sentido más noble del hombre (y hay razones para dudar) el que gana debería ser escuchar, no ver. El punto de partida de una antropología materialista no es la percepción solitaria sino la comunicación social, siempre que tengamos en cuenta que el hombre no “necesita” el lenguaje como medio de comunicación o, por extensión, la sociedad como medio de supervivencia. El hombre *es* comunicación y sociedad.

Lo que evita que estas suposiciones se evaporen en las nubes de la metafísica especulativa es, repito, una comprensión dialéctica de los verbos *ser* y *estar* en estas proposiciones. El lenguaje no se basa en el hombre (tampoco la “mente humana” o la “cultura”). El lenguaje produce al hombre como el hombre produce el lenguaje. La “producción” es el concepto central de una antropología materialista.

Marx era consciente de la naturaleza material del lenguaje, así como del vínculo material entre el lenguaje y la conciencia. A la luz de lo que he discutido hasta ahora los siguientes dos pasajes no necesitan ningún comentario:

El elemento del pensamiento en sí mismo –el elemento de la expresión viviente del pensamiento–, el *lenguaje*, es de naturaleza sensual. La realidad *social* de la naturaleza y las ciencias naturales *humanas*, o las *ciencias naturales sobre el hombre*, son términos idénticos (Marx 1953: 245-246).

Solo ahora, después de haber considerado cuatro momentos, cuatro aspectos de las relaciones históricas fundamentales, encontramos que el hombre también posee “conciencia”; pero, aun así, no inherente, no conciencia “pura”. Desde el principio el “espíritu” está afligido por la maldición de estar “cargado” con materia, que aquí aparece en forma de capas de aire agitadas, sonidos –en pocas palabras, lenguaje–. El lenguaje es tan viejo como la conciencia; el lenguaje es conciencia práctica, puesto que existe para otros hombres y por esa razón realmente está comenzando a existir para mí personalmente también (Marx y Engels 1959: 251).

Una teoría de la producción del conocimiento y el lenguaje (a pesar de Engels y Lenin) no puede construirse sobre “abstracción” o “reflexión” (*widerspiegelung*) o cualquier otra concepción que postule que los actos fundamentales de la cognición consisten en el desprendimiento de algún tipo de imagen de los objetos percibidos. Los conceptos son productos de la interacción sensual; son de una naturaleza sensual en la medida en que su formación y uso están inextricablemente ligados con el lenguaje. No puedo insistir lo suficiente en este punto porque la naturaleza sensual del lenguaje, su naturaleza como una actividad de organismos concretos y la encarnación de la conciencia en un medio material (sonido), es lo que hace que el lenguaje sea un fenómeno eminentemente *temporal*. Claramente, el lenguaje no es *material* si eso significara poseer propiedades de, o en, espacio: volumen, forma, color (o incluso oposición, distribución, división, etc.). Su materialidad se basa en la articulación, en las frecuencias, el tono, el tiempo, todos los cuales se realizan en la dimensión del tiempo. Estas propiedades esencialmente temporales se pueden traducir o transcribir como relaciones espaciales. Ese es un hecho

indiscutible –esta frase lo demuestra–. Lo que sigue siendo altamente discutible es que la visualización-espacialización de la conciencia, especialmente las espacializaciones histórica y culturalmente contingentes, como cierto “arte de la memoria” retórica, pueden convertirse en medida del desarrollo de la conciencia humana.

La negación de la coetaneidad que diagnosticué en los niveles secundarios y terciarios del discurso antropológico puede remontarse a un problema epistemológico fundamental. En última instancia, descansa en la negación de la materialidad temporal de la comunicación a través del lenguaje. La temporalidad del habla (que no sea la temporalidad de movimientos físicos, procesos químicos, eventos astronómicos y crecimiento y decadencia orgánicos) implica la co-temporalidad del productor y del producto, del hablante y el oyente, del Yo y el Otro. Si una teoría del conocimiento destemporalizada e idealista es el resultado de ciertas posiciones culturales, ideológicas y políticas, o si funciona a la inversa es tal vez una cuestión discutible; no lo es, sin embargo, que existe una conexión entre ellas que necesita un examen crítico.

En cierto momento sostuve que el proyecto de dismantelar el imperialismo intelectual de la antropología debe comenzar con alternativas a las concepciones positivistas de la etnografía (Fabian 1971a). Abogaba por un cambio en el lenguaje y una concepción de la objetividad etnográfica como objetividad comunicativa, intersubjetiva. Tal vez no dejé en claro que quería que el lenguaje y la comunicación se entendieran como una especie de praxis en la que el conocedor no puede reclamar preeminencia sobre lo conocido (ni, por lo demás, un conocedor sobre otro). Como lo veo ahora, el antropólogo y sus interlocutores sólo “saben” cuando se encuentran en la misma cotemporalidad (Fabian 1979a). Si se excluye la ascendencia –levantarse hasta una posición jerárquica–, sus relaciones deben estar en el mismo plano: serán frontales. La antropología como el estudio de la diferencia cultural sólo puede ser productiva si la diferencia entra en la arena de la contradicción dialéctica. Continuar proclamando, y creyendo, que la antropología no es más que un esfuerzo más o menos

exitoso para extraer conocimiento general de la experiencia concreta y que, en ese sentido, sirve a objetivos universales e intereses humanos, debería ser difícil si los argumentos presentados en estos ensayos son válidos. Para afirmar que las sociedades primitivas (o lo que sea que las reemplace ahora como el objeto de la antropología) son la realidad y nuestras conceptualizaciones son la teoría uno debe poner a la antropología de cabeza. Si podemos demostrar que nuestras teorías de sus sociedades son nuestra praxis –la forma como producimos y reproducimos el conocimiento del Otro para nuestras sociedades– podemos (parafraseando a Marx y Hegel) poner a la antropología de pie. El renovado interés en la historia de nuestra disciplina y la investigación disciplinada de la historia de la confrontación entre la antropología y su Otro no son, por lo tanto, escapes de la empiria; son prácticos y realistas. Son formas de encontrar al Otro en el mismo terreno, en el mismo tiempo.

## Posdata: el Otro visitado de nuevo

Cuando propongo “volver a visitar al Otro” en esta posdata<sup>105</sup> lo hago como alguien a quien se ha acreditado, y a quien en ocasiones se acusa, por contribuir a un cierto discurso sobre la alteridad que es actual en la antropología, así como en los estudios culturales y la teoría poscolonial. La mayoría de los pensamientos que ofreceré, por lo tanto, es una reflexión posterior. Podría decirse que estoy volviendo a un terreno familiar. Es cierto, pero estoy volviendo sólo para descubrir que los temas y problemas planteados por el concepto del Otro de la antropología son tan difíciles, complejos y numerosos ahora como lo fueron antes. Cuatro limitaciones se aplican a mis reflexiones: primero, me limitaré a la antropología cultural o social en sus variedades angloamericanas; con una excepción, no discutiré los escritos de nuestros colegas franceses. En segundo lugar, aunque no podré hacer caso omiso, por completo, de las ideas filosóficas sobre los otros o la alteridad las discutiré, únicamente, a medida que surjan dentro de mi disciplina. En tercer lugar, puesto que las reflexiones teóricas que tengo para ofrecer son inspiradas por la etnografía –es decir, por los intentos por producir y representar el conocimiento de otro(s)– me concentraré en mi trabajo empírico dentro de la antropología. Finalmente, seré retrospectivo, más interesado en hacer un balance que en proponer nuevas direcciones.

---

105 Basada en un artículo ya publicado (Fabian 2006), revisado a partir de las notas que escribí para la Conferencia Wolfson que dicté en Wolfson College, Universidad de Oxford, el 1 de marzo de 2005.

## Una mirada a los comienzos: el “Otro” en antropología

Hubo momentos en la antropología cuando hablar de “otros” se hizo, por así decirlo, sin decir nada. Esos tiempos se han ido. Para entender lo que sucedió debería echar un vistazo a sus comienzos. Por lo que recuerdo, el “otro” –el término y, presumiblemente, un concepto detrás de él– comenzó su carrera en la antropología angloamericana de manera bastante discreta. No entró al escenario con una explosión; se podría decir que se escabulló en el campo. Como designación del objeto de la antropología, “otro” (adjetivo o sustantivo, con mayúscula o no, en singular o plural, con o sin comillas) no parecía requerir más que una comprensión de sentido común; el término fue útil porque era muy general y su vaguedad nos permitía seguir hablando de temas de investigación mientras evitábamos expresiones que se habían vuelto desagradables como resultado de la (entonces) reciente descolonización. Los salvajes, los primitivos, los pueblos tribales y demás fueron disfrazados como otros.

Esos son mis recuerdos. El período de comienzos que tenía en mente se extendía, aproximadamente, desde los primeros años de la década de 1960, cuando apareció la palabra “otro” en el título del libro de John Beatti *Other Cultures* (1964), hasta principios de los ochenta, cuando la encontramos en *Other Tribes, Other Scribes* de James Boon (1982). Mis observaciones sobre el significado de uso múltiple del término son confirmadas por Edmund Leach, en un texto escrito a mediados de ese período: “Comenzamos enfatizando cuán diferentes son los “otros” y los hicimos no sólo diferentes sino remotos e inferiores. Entonces, sentimentalmente, tomamos el camino opuesto y discutimos que todos los seres humanos son iguales [...] pero eso tampoco funcionó; “los otros” se mantuvieron obstinadamente otros. Pero ahora hemos entendido que el problema esencial es de traducción” (Leach, en Asad 1986: 42).

Sorprendentemente –dada la inclinación de Clifford Geertz por la hermenéutica (y la preocupación de la hermenéutica

por la alteridad)–, “otro” no figura en el índice de su *The Interpretation of Cultures* (1973). Tampoco se menciona allí entre los “mega-conceptos con los que está afligida la ciencia social contemporánea –legitimidad, modernización, integración, conflicto, carisma, estructura...–” (Geertz 1973: 23).<sup>106</sup> Ya en los años setenta hablar de otro(s) en antropología, allí donde se hizo, puede haber sido sólo indicativo de la conciencia en la disciplina de una tendencia intelectual más amplia, caracterizada de esta manera por Susan Sontag (1970: 185): “El pensamiento moderno está comprometido con una especie de hegelianismo aplicado: buscando su Yo en el Otro. Europa se busca en lo exótico [...] entre los pueblos pre-alfabéticos [...] El “otro” se experimenta como una dura purificación del “yo””.<sup>107</sup>

Como era de esperar, el índice de *Writing Culture* (Clifford y Marcus 1986) –ampliamente considerado un hito en el camino hacia la antropología posmoderna– sí tiene entradas sobre otros y alteridad. Nos dirige, en primer lugar, a la introducción de Clifford. Ahí encontramos una declaración que indica que la disciplina ya había pasado de simplemente usar la alteridad como un disfraz o cobertura a enfrentarla como un problema filosófico:

La etnografía al servicio de la antropología una vez miró a otros claramente definidos, definidos como primitivos, o tribales, o no-Occidentales, o pre-alfabéticos, o no-históricos [...] Ahora la etnografía encuentra a los otros en relación consigo misma, mientras se ve a sí misma como otro [...] ha quedado claro que cada versión de un “otro”, donde sea que se encuentre, es también la construcción de un yo (Clifford 1986: 23).

---

106 Otro y “otredad” aparecen en el índice y en algunos comentarios (algo mordaces) diseminados en una colección posterior de ensayos, *Available light* (Geertz 2000).

107 Encontré esta cita recientemente en un artículo inédito de Edwin Wilmsen, a quien agradezco.

También hay una referencia al ensayo de George Marcus en el libro. Clifford aborda el problema en una nota de pie de página de la siguiente manera:

Es el tema tradicional de la antropología –el otro primitivo o extraño– lo que principalmente repele, o más bien, socava el potencial de relevancia de la antropología en una tendencia intelectual generalizada, que se ha anticipado desde hace tiempo. La figura del otro primitivo o extraño ya no es tan convincente [...] La homogeneización global es más creíble que nunca y aunque el desafío de descubrir y representar la diversidad cultural es fuerte, hacerlo en términos de reservas culturales espacio-temporales de alteridad parece anticuado. Más bien, las formas más fuertes de diferencia ahora se definen dentro de nuestro mundo cultural capitalista (Clifford 1986: 167).

De nuevo, este comentario hace eco de observaciones anteriores y de la afirmación de Clifford, pero también agrega otro giro a la sugerencia de que no sólo los términos que la alteridad disfrazaba sino el disfraz *mismo* se habían vuelto anticuados y que la antropología debía abandonar su fascinación por la alteridad exótica si quería sobrevivir como un jugador global.<sup>108</sup>

Vistos desde un ángulo proporcionado por algunos enunciados ejemplares de la historia reciente de la antropología el otro y la alteridad pueden lucir como meros conceptos que aparecieron y desaparecieron. ¿Causaron –o, al menos, fueron indicativos de– un debate teórico y una reorientación? ¿“Hablar de otros” cambió las prácticas

---

108 Lo que llamo “otro giro” sólo ocurrió en el contexto de las afirmaciones que acabo de citar. Esa discusión sobre la otredad fue, de alguna manera, indicativa de su desaparición como una experiencia humana debido a que la globalización no fue una nueva revelación. Fue afirmada de manera explícita y en términos similares a los utilizados por Marcus y por Beattie (1964: 3-4) en su introducción a *Other Cultures*.

de investigación de la disciplina? ¿Y cómo se relaciona la discusión antropológica sobre los otros con el uso flotante e inflacionario de “otro”, “otredad”, “alterización” y, no olvidemos, el término general “alteridad” en las ciencias sociales y las humanidades? No tengo la capacidad ni el valor para ofrecer, siquiera, un boceto de la historia crítica que requeriría responder a estas preguntas.<sup>109</sup> Lo que me gustaría hacer, en cambio, es una especie de estudio de caso, un informe sobre cómo y por qué *este* antropólogo llegó a “hablar de otros”. Esto será seguido por algunos comentarios destinados a aclarar mi posición en vista de las críticas en, y las aparentes similitudes con, el trabajo de otros escritores.

### El camino hacia el Otro en *El tiempo y el Otro*

Mi intento por rastrear el comienzo de la discusión sobre otro/otros en antropología resultó difícil y sus resultados son poco concluyentes. Fue aún más desconcertante descubrir que no fue fácil rastrear el término y el concepto en mi propio trabajo. Este es el relato que mejor puedo reconstruir de memoria y mediante la comprobación casual de las primeras escrituras medio olvidadas.

Llegué a mi formación en antropología estadounidense con un sólido y, algunos han observado, obstinado antecedente en teología y filosofía, que estudié en Austria y Alemania. Si me veo forzado a ello, tendría que declarar que la posición que obtuve de mis lecturas en Europa fue la de un marxista –si aprender de los primeros escritos de Marx justifica, y una gran dosis de fenomenología y hermenéutica no invalida, tal etiqueta–. Una vaga idea husserliana de *der andere*, el otro, era parte de mi bagaje intelectual y era de esperar que informara la actitud crítica que desarrollé hacia el paradigma modernista predominantemente “científico”, es

---

109 Aún no se ha escrito una historia del término y el concepto “otro” en antropología; ese proyecto sería monumental, especialmente si se incluyeran en la discusión trabajos estrechamente relacionados, como los de Hartog (1980) y Todorov (1982).

decir, positivista y con orientación sistémica –Talcott Parsons moderado por Max Weber–, que reinaba en aquellos días en la Universidad de Chicago, donde recibí mi título.

Poco después de cumplir con mis obligaciones, por así decirlo, con una disertación sobre un movimiento religioso carismático, sentí la necesidad (o tuve la temeridad) de formular un enfoque alternativo en un ensayo titulado “Language, History, and Anthropology” (Fabian 1971a). El argumento, desarrollado a lo largo de la reflexión sobre el trabajo empírico reciente que había hecho en el Congo, fue que la investigación antropológica del tipo que llamamos trabajo de campo se lleva a cabo mediante la interacción comunicativa mediada por el lenguaje y que cualquier objetividad que podamos alcanzar debe fundarse en la intersubjetividad. El apoyo a las dos tesis que formulé provino de la filosofía del lenguaje de Wilhelm von Humboldt, de la (entonces) reciente crítica del positivismo en las ciencias sociales de Jürgen Habermas (1967) y del nuevo enfoque de una etnografía centrada en el lenguaje desarrollado por Dell Hymes (1964). Sólo mencioné la fenomenología una vez, apenas, y sólo hice referencia indirecta a los escritos fenomenológicos citando a Radnitzky (1968), cuyo libro era, en ese momento, la única introducción breve y útil en inglés a las “escuelas continentales de metaciencia”.

No utilicé “otro” o términos relacionados (excepto en una cita de Humboldt) en ese artículo, pero la posición epistemológica que tomé abrió, por así decirlo, un espacio semántico que luego sería llenado por ese término. Lo que contaba entonces, y todavía cuenta ahora, es que lo que tenía en mente no era un otro generalizado o exótico, sino un otro como interlocutor: la alteridad como requisito previo para el tipo de producción de conocimiento que llamamos “etnografía”. Este fue un alejamiento de una concepción científicista de la antropología como historia natural, pero sólo fue un primer paso. Postuló una especie de alteridad que es requerida por, o implícita en, cualquier teoría de la intersubjetividad –y este puede haber sido el elemento fenomenológico en mi crítica, una postura que llevó a Ian

Jarvie (un popperiano y, dicho sea de paso, el editor de la revista que publicó el artículo) a acusarme de ser el líder de un “*putsch* fenomenológico” en antropología).<sup>110</sup>

Si descubrir el otro epistemológico fue un primer paso el siguiente fue enfrentar la alteridad como había surgido, históricamente, en las prácticas discursivas de representación del conocimiento antropológico. Para mí fue claro que tan arraigada estaba la imagen de la antropología como proveedora de, llamémoslo, la otredad contrastiva cuando fui invitado a contribuir con algunas cosas etnográficas exóticas –no fue expresado con estas palabras precisas, pero casi– a un número especial de la revista *Social Research* sobre “La muerte en la experiencia estadounidense”. Me molestaba el papel que se me había asignado y me embarqué en una crítica de las concepciones que creía que había detrás de la tarea, que el editor (Arien Mack) tuvo la gentileza de aceptar. En ese ensayo, “How Others Die – Reflections on the Anthropology of Death” (Fabian 1972, 1991) no sólo escribí “Otros” con mayúscula, sino que reformulé la idea de una “concepción epistemológica del otro” (Fabian 1991: 177-178)<sup>111</sup> y anticipé mucho de *El tiempo y el Otro*, por ejemplo, en declaraciones sobre “intentos por identificar reacciones contemporáneas a la muerte, especialmente aquellas que parecen irracionales, excesivamente rituales y pintorescas, como supervivencias de formas “arcaicas”[...] Las costumbres primitivas y folclóricas sobre la muerte pueden entonces localizarse en un pasado nostálgico –que es otra forma de relegar a los “otros” las reacciones frente a la muerte o, al menos, al otro que ha sobrevivido en nosotros–” (Fabian 1991: 179). Además, las frases finales de ese ensayo formularon una idea que me

---

110 Véase Jarvie (1975) y también nuestro intercambio polémico anterior causado por lo que sentí era una sociologización de la alteridad (el antropólogo en el papel del extraño), que propuso como una solución al problema de la “integridad ética en la observación participante” (Jarvie 1969; Fabian 1971b).

111 Con una referencia a un artículo de Donald Campbell (1969), un eminente psicólogo con inclinaciones fenomenológicas y mi colega de la Universidad Northwestern, quien animó mi fervor crítico juvenil.

gustaría citar extensamente porque creo que contiene un desafío que todavía tenemos que cumplir:

Simplemente no hay forma de llegar directamente a “los otros”. Los antropólogos y otros analistas de las reacciones modernas a la muerte deben encontrar o construir un meta-nivel de interpretación si desean compartir sus hallazgos. A fines del siglo XIX esta pudo haber sido la idea de una ciencia natural del hombre en busca de leyes universales del progreso que se verificaran mediante “datos” etnográficos cuya alteridad “objetiva” no se dudaba seriamente. Hoy parece que nos queda la tarea de construir una hermenéutica social, una interpretación de la realidad social (no importa si es primitiva o moderna) que se concibe a sí misma como parte de los procesos que intenta comprender. Lévi-Strauss tenía razón: la antropología de la muerte es una forma de morir o de conquistar la muerte –lo que, al final, puede ser lo mismo– (Fabian 1991: 190).

Es el momento de hacer algunas observaciones sobre *El tiempo y el Otro*. El objetivo del libro *no* fue desarrollar un concepto teórico del otro (o dar un giro antropológico a un concepto filosófico). Tampoco propuse al otro como una especie de dispositivo metodológico –como si hubiera desplegado el concepto para ver hasta dónde me llevaría–. Aunque era un libro breve contaba un relato complicado, pero no es difícil establecer los puntos principales de su argumento. Comenzó con una simple observación: la antropología, como una disciplina de prácticas de fabricación y representación del conocimiento, está marcada por una contradicción. Tiene su base empírica en la investigación etnográfica, en indagaciones que incluso los profesionales duros (del tipo al que le gusta pensar en su “campo” como un laboratorio científico) llevan a cabo como una interacción comunicativa. El tiempo compartido que requiere esa interacción exige que los etnógrafos reconozcan como sus coetáneos a las personas a quienes estudian. Sin embargo –y aquí es donde surge la contradicción– cuando esos mismos

etnógrafos representan su conocimiento en la enseñanza y la escritura lo hacen en términos de un discurso que, consistentemente, coloca a aquellos de quienes se habla en un momento distinto al de quien habla. Llamé al efecto de esas estrategias “negación de la coetaneidad” y calificué el discurso resultante como “alocrónico”. La contradicción fue expresada sucintamente en el prefacio: “La presencia empírica del Otro se convierte en su ausencia teórica, un truco de magia trabajado con la ayuda de una serie de dispositivos que tiene la intención y la función comunes de mantener al Otro fuera del tiempo de la antropología” (Fabian 2002a: xli).<sup>112</sup> El resto del libro estaba dedicado a un análisis crítico con la ayuda de cualquier soporte teórico que encontrara en historiografía, lingüística, crítica literaria y filosofía. Lo que quizás fue distintivo de mi empresa fue que ancló la crítica en la relación de la antropología con el tiempo, algo que calificué como una “cosmología política”.

No me arrepiento de *El tiempo y el Otro*. Era necesario tirar el palo en las ruedas del discurso alocrónico. Pero, ¿qué hay del “daño colateral” que esta crítica de la antropología puede haber causado? No importa que irritara a esos honestos compañeros antropólogos que vieron su disciplina si no en peligro injustamente calumniada. (Después de todo, uno puede ser a la vez honesto y malvado). Pero ¿qué hay de “salvaje”, “primitivo”, “tradicional” y de los demás otros que tomé como evidencia de un alocronismo injustificado? La crítica radical no debería hacernos olvidar que, como el *sauvage* de Rousseau y Lévi-Strauss, la mayoría de ellos también fue, en algún momento, parte de discursos críticos de la fe ciega en la razón o la civilización y de una celebración sin sentido de la modernidad. “Radical” significa ir a las raíces, no ignorarlas.

---

112 Tomo esta cita de la segunda edición del libro. La primera parte del párrafo es casi idéntica a una afirmación de Edward Said (1979: 208) en *Orientalism*: “En las discusiones sobre el Oriente, el Oriente es toda ausencia, mientras que uno siente al Orientalista y lo que dice como presencia; sin embargo, no debemos olvidar que la presencia Orientalista está habilitada por la ausencia efectiva de Oriente”.

Con estas observaciones, creo, estoy expresando acuerdo más que desacuerdo con un crítico más reciente de *El tiempo y el Otro*, Marc Augé (1994a: 76-77; 1994b), quien teme que mi énfasis en la negación de la coetaneidad permanece dentro del mismo marco que estoy tratando de romper y que no aprecio los problemas reales, a saber, la modernidad y la contemporaneidad. Puedo pensar en dos respuestas. Primero, si lo que dice Augé, escribiendo después de *El tiempo y el Otro*, puede leerse, simplemente, como si estuviera dando un paso adicional en la reflexión sobre el otro en antropología –si su crítica no fuera más que un argumento de que la reflexión tiene que ir aún más lejos– entonces difícilmente puede haber una discusión. Pero la verdadera pregunta es esta: ¿su discusión conmigo invalida el argumento general de *El tiempo y el Otro*? Esto me lleva a otra pregunta: ¿qué tan válido es el paso adicional que toma (argumentando a favor de la contemporaneidad) cuando parece invalidar el primer paso (la denuncia de la negación de la coetaneidad)? Por supuesto, también existe la posibilidad de que las cosas que nos preocupan realmente no tengan mucho que ver entre sí (algo parecido a lo que digo sobre Levinas más adelante). En segundo lugar, podría señalar que el énfasis en la coetaneidad en *El tiempo y el Otro* sí me llevó a preocuparme por la contemporaneidad en el sentido propagado por Augé. La evidencia se puede encontrar en mis luchas con el concepto de cultura popular (resumido en Fabian 1998; también véase la siguiente sección).

## El Otro después de *El tiempo y el Otro*

Incluso si creyera que un libro puede cambiar una disciplina, sería poco sincero decir esto sobre el mío. La modestia es fácil en este caso porque suscribo, plenamente, a la máxima de la filosofía futbolística que dice que después del partido es antes del partido. Definitivamente, *El tiempo y el Otro* no fue el final del juego, como temían algunos de los primeros lectores, ni para la disciplina ni para mí, si mi continua escritura etnográfica y teórica durante las últimas tres décadas puede ser una indicación. En la postura retrospectiva y algo autobiográfica

que estoy tomando aquí ahora me gustaría continuar el relato de hablar del otro en antropología y hacer una breve revisión de algunos de los giros más recientes de la trama.

### *Presencia y representación*

Como síntoma o causa, según sea el caso, *Writing Culture*, de Clifford y Marcus (1986), fue un hito de una “crisis de la representación” que golpeó a la antropología aproximadamente al mismo tiempo que estalló en otras ciencias sociales, las humanidades y los estudios culturales. Los debates posteriores lucharon con problemas complejos, la mayoría de los cuales consideró la política de las convenciones literarias utilizadas para representar el conocimiento antropológico. El problema no era tanto el valor de verdad del discurso antropológico, sino la cuestión de hasta qué punto en general, y cuán específicamente, la etnografía expresaba y promulgaba relaciones de poder. Las propuestas variaron desde “experimentar con géneros” (reparar los medios) hasta pronunciamientos sobre el final de la representación (abandonar el fin). En respuesta a un ensayo de Edward Said (1989), en el que argumentaba que sólo un cambio en las relaciones de poder entre un Occidente imperial y su otro antropológico –sus interlocutores, como él dijo– podría conducir a una salida a nuestra crisis de representación, planteé que “quizás es posible continuar el debate [...] si uno ubica el problema con las representaciones no como una diferencia entre la realidad y sus imágenes, sino como una tensión entre re-presentación y *presencia*” (Fabian 1990c: 755; 1991). En última instancia, la tarea de la antropología es dar presencia a aquellos que, en todo caso, sólo se mencionan *in absentia*. Todavía no estoy ni siquiera cerca de comprender todas las implicaciones de esto ni sé cómo resolver el dilema en el que nos pone esa ambición: si tuviéramos éxito en hacer que los demás estuvieran presentes, ¿eso no nos sacaría del negocio como sus representantes/representados?<sup>113</sup>

---

113 Véase la elegante formulación de este dilema hecha por Dumont (1986: 359), citada en “Presence and Representation” (Fabian 1990c).

Podemos distinguir entre un lado de producción y un lado de representación del conocimiento etnográfico: aunque la co-presencia es una condición de indagación tiene un sentido limitado pensar en ella como un requisito de representación. Una escritura que dé, como se dice, una voz al otro y se involucre y reconozca la co-autoría, incluso presentando textos escritos por aquellos a quienes estudiamos o transcribimos de grabaciones realizadas en el campo –todo esto es aún representación y, en todo caso, hace que estemos más preocupados por lo que estamos haciendo que antes de abandonar el cientificismo ingenuo–. En otras palabras, no es probable que una buena etnografía nos vuelva superfluos.

### *Recordando al Otro*

No dejé que estas preocupaciones me paralizaran. Por el contrario, he continuado escribiendo etnografías gracias a la investigación sobre las formas como, entre otras cosas, la cultura se hace presente a través del performance, el pasado se hace presente a través de la memoria y el presente es recordado, todo esto basado en estudios de la contemporaneidad africana bajo el título de “cultura popular”. Estos asuntos, a su vez, me han llevado a pensar más sobre la alteridad.<sup>114</sup> Un resultado fue una idea a la que me acerqué en el ensayo sobre “Presence and Representation”, aunque fue apenas una corazonada en ese momento. Observé que, para el etnógrafo, hay una especie de experiencia del otro “que puede crecer con el tiempo y, en cualquier caso, necesita tiempo para crecer” (Fabian 1990c: 769; 1991: 221). De hecho, una idea similar se me ocurrió

---

114 Véase Fabian (1990a) sobre historiografía popular, (1990b) sobre performance y teatro popular, (1996) sobre pintura histórica popular y (1998) sobre antropología y cultura popular, todos ellos basados en investigaciones en la región de Shaba del antiguo Zaire, ahora la República Democrática del Congo. El material textual presentado en estos estudios ha adquirido un nuevo tipo de presencia al depositarse en un archivo virtual de acceso público en Internet: <http://www.lpca.socsci.uva.nl/>. También véanse mis conjeturas con respecto al posible efecto de tal presencia virtual y un experimento en escritura etnográfica como comentario (Fabian 2002, 2008).

en *El tiempo y el Otro*, donde dije que para estar a sabiendas en la presencia de cada cual de alguna manera debemos compartir nuestros pasados. Aunque esto pudo haber sido tentativo y críptico, al final me hizo caer en cuenta de cuán importante es el papel que juega el recordar en el tipo de habla sobre los otros que llamamos “etnografía”. Esta idea comenzó a tomar forma cuando trabajé en un estudio de informes sobre la exploración de África Central, discutido por primera vez en un documento titulado “Remembering the Other” (Fabian 1999; 2001). Esencialmente, fue una continuación de mi argumento con respecto a la coetaneidad como una condición de la investigación comunicativa, ahora con un enfoque en el reconocimiento. Lo que hizo que este concepto fuera productivo fue que me llevó a pensar en la investigación etnográfica como *re*-conocimiento, como cognición y recuerdo.

Con eso las preguntas sobre el otro entran en la órbita del pensamiento y hablan sobre memoria –un mega-concepto, si alguna vez hubo alguno, lo que podría tener tanto de largo como de ancho–. Aún así, me ha ayudado a entender cuánta memoria y recuerdo están involucrados en cada paso de la etnografía, desde la investigación de campo hasta la documentación, la interpretación y la presentación de nuestros hallazgos. Aquí no puedo hacer más que mencionar este interesante aspecto<sup>115</sup>, pero debo decir algo, brevemente, sobre la ganancia teórica que se obtendría al emparejar memoria y alteridad.

Tarde o temprano, pensar en la memoria nos lleva a considerar la identidad, tanto individual como colectiva, psicológica y cultural.<sup>116</sup> No sólo eso; si es verdad que reconocer a los demás también significa recordarlos, entonces deberíamos

---

115 Para una declaración más complete véase el capítulo 11 de Fabian (2007).

116 Incluso la mirada más superficial de la literatura reciente sobre la memoria lo confirmará. Especialmente en Alemania, las conexiones entre identidad y memoria se han debatido en torno al concepto “cultura de la memoria” (*erinnerungskultur*). Véanse, por ejemplo, Assmann (1992, 1999) y Assmann y Frieze (1998).

ver las relaciones entre el yo y el otro como una lucha por el reconocimiento, tanto interpersonal como político. Invocar la lucha por el reconocimiento significa invocar a Hegel, permitiéndonos reformular la contradicción entre la coetaneidad y el discurso alocrónico explorada en *Time and the Other* como una razón (y hay muchas otras) para pensar la etnografía dialécticamente. Sólo entonces, como lo expresé en otra parte, “el yo y el otro se verán arrastrados a un proceso de reconocimiento mutuo basado en el tipo de conocimiento que cambia al conocedor y que, por la misma razón, reconstituye su identidad” (Fabian 1999: 68, 2001: 117). Por supuesto, el punto es que en tal relación ambas partes deben ser reconocidas como conocedoras y conocidas.

Supongamos que lo que llamé una concepción epistemológica de un otro ya está firmemente establecida y esperemos que el otro como una construcción ideológica ya ha sido reconocido por lo que es –la antropología aún estará involucrada en luchas por el reconocimiento mutuo–. Nuestras prácticas de creación de conocimiento siempre serán, también, promulgaciones de relaciones de poder. Sin embargo, es importante que no perdamos de vista la especificidad histórica de tales relaciones y que no sociologicemos la alteridad convirtiendo a los demás en extraños o forasteros, una confusión de la que los fenomenólogos y los psicólogos pueden haber sido responsables antes de que afligiera a los antropólogos.<sup>117</sup>

En el punto de la especificidad histórica de conceptualizar a los otros un elemento decisivo de diferencia entre las preocupaciones filosóficas previas con la otredad y la introducción del concepto en las ciencias sociales, la crítica literaria, los estudios culturales, etc., ha sido la historización y politización del otro (la colonia, el Oriente). *Ese* otro no se opone a un yo. Asumir que toda discusión sobre la otredad es (en última instancia) sobre la identidad equivale a volver a filosofar la otredad. Autoafirmación a través de

---

117 Sobre este asunto véase el ensayo de Därmann (Därmann y Jamme 2002: 277-320) sobre Freud, Husserl y Lacan.

la dominación, la explotación o, incluso, la “estilización” (el Oriente inventado) o lo que llamé “dispositivos de distanciamiento temporal” (el “primitivo” inventado) –llamar a estas prácticas y conceptualizaciones actos de afirmación de identidad sería análogo a ejemplos de positivismo científico social insano, como declarar a Suráfrica bajo el *apartheid* como una sociedad pluralista o proponer analizar los campos de concentración como sistemas sociales–.

Lo que quiero decir con la advertencia contra sociologizar a los otros es esto: como etnógrafos experimentamos a los otros como nuestros interlocutores; experimentarlos como extraños no es un requisito lógico, psicológico ni político de la etnografía. Por supuesto, no quiero descartar la teoría sociológica del extraño como se ejemplifica en el famoso ensayo de Simmel (1908). Pero tengo reservas sobre los esfuerzos recientes en estudios culturales para hacer de la antropología una ciencia para “experimentar extraños” (una glosa extraña de *fremderfabrung*), no importa qué tan impresionantes sean como lecturas de la historia reciente de nuestra disciplina (Därmann y Jamme 2002).

## Reflexiones finales: alteridad –adentro, afuera, entre y *tout court*–

Recientemente me recordaron que el latín distingue entre *alius* y *alter*.<sup>118</sup> No es que esto aclare mucho; ambos términos tienen varios significados posibles y posiblemente superpuestos, por lo que la diferencia entre ellos no es clara. Pero cuando comparo las entradas en mi diccionario latín-alemán siento apoyo a mi insistencia (en discusiones que tuve sobre antropología como *fremdenwissenschaft*) en que ser un extraño o “exótico” (visiblemente diferente) no es un atributo necesario de alteridad.

---

118 La ocasión fue un comentario de un filósofo citado en una reseña de un congreso o simposio en un periódico alemán. Olvidé tomar nota y, por lo tanto, no puedo reconocer, correctamente, la fuente de este recordatorio de una distinción bien conocida.

Quizás ayude reflexionar sobre lo siguiente: uno de los posibles malentendidos de mi crítica a la “negación de la coetaneidad” es que fue un intento de “superar” la otredad, la alteridad.<sup>119</sup> La confusión surge cuando lo que llamé alocronismo se equipara con la creación de la alteridad. El fracaso del discurso antropológico ha sido una falla en reconocer la importancia epistemológica de la alteridad. Esta es una manera posible de argumentar este asunto: reconocer un otro (*alius*) como otro (*alter*) es una condición de comunicación e interacción y, por lo tanto, de participar en prácticas socioculturales (o cualquier categoría sociológica que aplique, desde grupo a sociedad), o de compartir un *lebenswelt*. Sin alteridad no hay cultura, no hay *lebenswelt*. Incluso en el pensamiento fenomenológico, supongo, este concepto tiene sentido sólo si *lebenswelt* existe en plural (compárese con el “descubrimiento” que hizo la antropología de la cultura en plural). Si hubiera solo un *lebenswelt* no tendríamos necesidad de este concepto. El problema no resuelto es la relación entre el reconocimiento de la alteridad que es parte (tal vez constitutiva de) un *lebenswelt* y el tipo de alteridad que nos permite reconocer (en el caso de la antropología: identificar, describir, comprender, representar) otros *lebenswelten*. Para condensarlo, ¿cuál es la relación entre alteridad dentro/adentro y alteridad sin/afuera o entre?

Este puede ser el punto crucial donde la reflexión filosófica por sí sola llega a su límite porque intervienen la historia y la política. La “pluralidad” es un atributo puramente formal; sustancialmente, cada realización concebible de la pluralidad se debe a la historia (a los eventos), a los procesos de diferenciación (que resultan en “estructuras”), así como a los conflictos sobre el acceso diferencial a los recursos y al poder; la lista es incompleta, por supuesto. El papel (y la ambición) de la antropología ha sido abordar la “alteridad sin” de tal manera que la alteridad afuera pueda, en primer lugar, ser

---

119 O, lo que es peor, que seguí un proyecto “homocrónico”, como si lo que llamé “tiempo compartido” presupusiera la imposición de una sola (concepción, experiencia del) tiempo; véase Birth (2008).

enfrentada como alteridad entre y, en última instancia, como alteridad *tout court*.

### Sobre *Le temps et l'autre* de Levinas

La respuesta a una pregunta que he aprendido a anticipar es: no, mi trabajo no estuvo influenciado por el conocimiento de *Le temps et l'autre* de Levinas (o de otros escritos que, debo confesar, habían escapado a mi atención). Pero otras preguntas pueden ser hechas: más allá de que los títulos sean idénticos, ¿hay otras semejanzas o convergencias?<sup>120</sup> Finalmente leí *Le temps et l'autre* hace algunos años y encontré similitudes que se explican por un trasfondo intelectual compartido (Hegel, fenomenología). Más allá de eso, y a pesar de una comparación halagadora hecha por un filósofo africano (Bongmba 2001), veo diferencias que pueden ser más importantes. Sin poder entrar en detalle, me gustaría exponerlas a partir de la siguiente declaración: “Emmanuel Levinas ha argumentado que la filosofía Occidental ha negado constantemente la alteridad del otro, es decir, al otro como otro. Como resultado, la filosofía Occidental es “esencialmente una filosofía del ser” y, por lo tanto, de “inmanencia y de autonomía, o ateísmo””.<sup>121</sup> Entonces, ¿cómo se compara la acusación que hace Levinas de la filosofía Occidental con lo que llamo negación de la coetaneidad? La diferencia obvia está en la intención y el alcance. No apunto mi crítica a la “filosofía Occidental” sino al discurso antropológico. Por lo tanto, la tesis es más estrecha en dos aspectos: se limita a una disciplina que se considera

---

120 Refiero a una declaración anterior (Fabian 1991: 227) a quienes quisieran saber por qué que mi libro tiene el mismo título que el ensayo de Emmanuel Levinas. Una nueva edición del original francés (Levinas 1979) apareció después de que escribiera *Time and the Other* (que aún tenía su título provisional, “La antropología y la política del tiempo”). La traducción al inglés, también titulada *Time and the Other*, salió cuatro años después de la publicación de mi libro (Levinas 1987).

121 Esta afirmación programática llegó con la invitación a dar la Conferencia Wolfson.

a sí misma como una ciencia empírica y no sólo se dirige al “pensamiento” teórico sino a un discurso que consiste en teorías y prácticas específicas dentro de una disciplina. Esto es crucial para el argumento en *El tiempo y el Otro* que, vale la pena repetir, trata de una contradicción entre la investigación empírica y la representación de los hallazgos.

Por otro lado, también puede haber convergencia. Cuando argumento que la alteridad es constitutiva del proyecto/objeto de la antropología esto también podría significar que la negación de la coetaneidad es la negación de la alteridad en el sentido de Levinas. Sin alteridad no habría un problema de coetaneidad. Al igual que Levinas, probablemente quiera superar una filosofía de inmanencia y autonomía o, como preferiría decirlo, de identidad, salvo que mi objetivo de crítica no es tanto una filosofía como una ideología de identidad. Por lo tanto, no hay contradicción cuando critico a la antropología por construir un otro en su discurso alocrónico con la ayuda de dispositivos conceptuales y retóricos que niegan la coetaneidad de ese otro.

Nos separamos cuando Levinas se mueve de un otro que es *transcendental* como una condición sin la cual no podríamos concebir un pensamiento/actuación como ser<sup>122</sup> a otro *transcendente* –dios–. Cuando ruego por reconocer al otro mi preocupación no es superar el “ateísmo”. Si comprendo correctamente la preocupación definitiva de Levinas entonces, a pesar de toda la convergencia, no hay acuerdo entre nosotros. Otra cuestión es si la posición que tomo como antropólogo y la que Levinas desarrolló como filósofo o teólogo pueden coexistir pacíficamente. Tengo mis dudas como alguien a quien la antropología le permitió superar la teología.

---

122 Para una exploración de la auto-hechura en antropología véase la colección de ensayos editada por Battaglia (1995).

## **Conclusión: otro, otros, alterización –conceptos a flote e inflados–**

La proliferación de un concepto puede ser indicativa de su fertilidad. Sin embargo, a veces tengo la sensación de que, de alguna manera, debe ser similar a lo que la generación de mis padres experimentó cuando perdió sus ahorros durante la “inflación”, como ellos mismos lo describieron. Hablar del otro sin respaldar con algún tipo de valor lo que uno tiene que decir es como imprimir dinero; quizás esto explica la inflación del concepto del término. ¿Se volverán inútiles el pensamiento y el argumento que ponemos en explorar “el otro”? Tal vez es hora de salir del juego. ¿Debería dudar en abandonar el barco solo porque podría parecer indigno?

Cuando pienso en las razones para continuar la lucha con la alteridad en una economía intelectual inflacionaria estoy tratando de recordar lo que me llevó al tema en primer lugar. No era el problema filosófico del ser y del otro, ni siquiera en la versión suave que Susan Sontag (1970: 185) llamó “hegelianismo aplicado”. Fue la constatación de que nosotros (Occidente, quien quiera ser incluido en ese Nosotros o, por razones históricas y políticas, pertenezca a ese Nosotros) parecemos necesitar la alteridad para sustentarnos en nuestros esfuerzos por afirmarnos o comprendernos a nosotros mismos. Para seguir con la metáfora de la inflación, ¿cuál es el oro que da valor al papel moneda conceptual que circula en los discursos sobre el otro? En lo que respecta a la antropología, la respuesta breve es que hablar sobre los otros debe estar respaldado por hablar con los otros. Lo haremos mientras hagamos etnografía.



## Referencias

- Abeles, Marc  
1976 *Anthropologie et marxisme*. Bruselas: Editions Complexe.
- Adorno, Theodor  
1966 *Negative dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Althusser, Louis y Étienne Balibar  
1970 *Reading Capital*. Londres: NLB.
- Amin, Samir  
1976 *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*. Sussex: Harvester Press.
- Amselle, Jean- Loup (ed.)  
1979 *Le sauvage à la mode*. París: Editions le Sycomore.
- Anderson, James  
1973 "Ecological Anthropology and Anthropological Ecology". En: John Honigman (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, pp 179-239. Chicago: Rand McNally.
- Apel, Karl- Otto  
1967 *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften*. Dordrecht: Reidel.  
1970 "Szientismus oder transzendente hermeneutik?" En: Rüdiger Bubner, Konrad Cramer y Reiner Wiehl (eds.), *Hermeneutik und dialektik*, pp 105-144. Tubingia: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Arens, William  
1979 *The Man-Eating Myth. Anthropology and Anthropophagy*. Oxford: Oxford University Press.
- Asad, Talal  
1973 (ed.) *Anthropology and the Colonial Encounter*. Nueva York: Humanities Press.

- 1986 "The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology". En: James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, pp 141-164. Berkeley: University of California Press.
- Assmann, Aleida  
1999 *Erinnerungsräume. Formen und wandlungen des kulturellen gedächtnisses*. Munich: Beck.
- Assmann, Aleida y Heidrun Friese (eds.)  
1998 *Identitäten. Erinnerung, geschichte, identität*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Assmann, Jan  
1992 *Das kulturelle gedächtnis. Schrift, ierinnerung und politische identität in frühen hochkulturen*. Munich: Beck.
- Augé, Marc  
1994a *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. París: Aubiers.  
1994b *Les sens des autres. Actualité de l'anthropologie*. París: Fayard.
- Bachelard, Gaston  
1950 *La dialectique de la durée*. París: PUF.
- Barthes, Roland  
1970 *Writing Degree Zero and Elements of Semiology*. Boston: Beacon.
- Basso, Keith y Henry Selby (eds.)  
1976 *Meaning in Anthropology*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bastian, Adolf  
1881 *Die vorgeschichte der ethnologie. Deutschlands denkfreunden gewidmet für eine mussestunde*. Berlín: Dümmler.
- Battaglia, Debbora (ed.)  
1995 *Rbetorics of Self-making*. Berkeley: University of California Press.
- Baudrillard, Jean  
1976 *L'échange symbolique et la mort*. París: Gallimard.
- Bauman, Zygmunt  
1978 *Hermeneutics and Social Science*. Nueva York: Columbia University Press.

- Beattie, John  
 1964 *Other Cultures. Aims, Methods, and Achievements in Social Anthropology*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Becker, Carl  
 1963 [1932] *The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers*. New Haven: Yale University Press.
- Beckingham, Charles y George Huntingford (eds.)  
 1961 *The Prester John of the Indies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Benedict, Ruth  
 1934 *Patterns of Culture*. Nueva York: Houghton Mifflin.  
 1967 [1946] *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*. Cleveland: World.
- Benveniste, Emile  
 1971 [1956] *Problems in General Linguistics*. Coral Gables: University of Miami Press.
- Bidney, David  
 1953 *Theoretical Anthropology*. Nueva York: Columbia University Press.
- Birth, Kevin  
 2008 The Creation of Coevalness and the Danger of Homochronism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 14: 3-20.
- Bloch, Ernst  
 1962 [1932] "Ungleichzeitigkeit und pflicht zu ihrer dialektik". En: *Erbschaft dieser zeit*, pp 104-126. Frankfurt: Suhrkamp.  
 1963 *Tübinger einleitung in die philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Bloch, Maurice  
 1975 (ed.) *Marxist analyses and Social Anthropology*. Londres: Malaby Press.  
 1977 The Past and the Present in the Present. *Man*. 12: 278-292.
- Bogoras, Waldemar  
 1925 Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion. *American Anthropologist*. 27:205-266.

- Bohm, David  
1965 *The Special Theory of Relativity*. Nueva York: W. A. Benjamin.
- Bongmba, Elias  
2001 Fabian and Levinas on Time and the Other: Ethical Implications. *Philosophia Africana*. 4: 7-26.
- Boon, James  
1972 *From Symbolism to Structuralism*. Nueva York: Harper.  
1977 *The Anthropological Romance of Bali, 1597-1972*. Cambridge: Cambridge University Press.  
1982 *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology and the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions, and Texts*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bossuet, Jacques Bénigne  
1845 *Discours sur l'histoire universelle*. París: Firmin Didot Frères.  
1976 *Discourse on Universal History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, Pierre  
1963 "The Attitude of the Algerian Peasant Toward Time". En: Julian Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean Countrymen: Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, pp 55-72. La Haya: Mouton.  
1977 *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Broc, Numa  
1972 *La géographie des philosophes: géographes et voyageurs français au XVIIIe siècle*. Lille: Service de reproduction des thèses.
- Burridge, Kenelm  
1973 *Encountering Aborigines*. Nueva York: Pergamon Press.
- Burrow, John  
1966 *Evolution and Society. A Study in Victorian Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Butzer, Karl  
1964 *Environment and Archaeology: An Introduction to Pleistocene Geography*. Chicago: Aldine.

- Campbell, Donald  
 1969 "A Phenomenology of the Other One: Corrigible, Hypothetical, and Critical". En: Theodore Mischel (ed.), *Human Action: Conceptual and Empirical Issues*, pp 41-69. Nueva York: Academic Press.  
 1970 "Natural Selection as an Epistemological Model". En: Raoul Naroll y Ronald Cohen (eds.), *A handbook of Method in Cultural Anthropology*, pp 51-85. Garden City: Natural History Press.
- Campbell, Joseph  
 1957 *Man and Time*. Nueva York: Pantheon Books.
- Chomsky, Noam  
 1972 *Language and Mind*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Clifford, James  
 1986 "Introduction: Partial Truths". En: James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, pp 1-26. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, James y George Marcus (eds.)  
 1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Copans, Jean  
 1974 *Critiques et politiques de l'anthropologie*. París: Maspéro.
- Copans, Jean y Jean Jamin  
 1978 *Aux origines de l'anthropologie française*. París: Editions le Sycomore.
- Creswell, Robert y Maurice Godelier  
 1976 *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*. París: Maspéro.
- Därmann, Iris y Christoph Jamme (eds.)  
 2002 *Fremderfahrung und repräsentation*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Darwin, Charles  
 1861 *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*. Londres: J. Murray.

- Degérando, Joseph-Marie  
1969 [1800] *The Observation of Savage Peoples*. Berkeley: University of California Press.
- Derrida, Jacques  
1976 *Of Grammatology*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Diamond, Stanley  
1974 *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*. New Brunswick: Transaction.
- Dolgin, Janet, David Kemnitzer y David Schneider (eds.)  
1977 *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meaning*. Nueva York: Columbia University Press.
- Doob, Leonard  
1971 *Patterning of Time*. New Haven: Yale University Press.
- Douglas, Mary  
1966 *Purity and Danger*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Duchet, Michèle  
1971 *Anthropologie et histoire au siècle des lumières*. París: Maspéro.
- Dumont, Jean- Paul  
1978 *The Headman and I: Ambiguity and Ambivalence in the Fieldworking Experience*. Austin: University of Texas Press.
- Dunn, Stephen y Ethel Dunn (eds.)  
1974 *Introduction to Soviet Ethnography*. Berkeley: Highgate Social Science Research Station.
- Dupré, Wilhelm  
1975 *Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy*. La Haya: Mouton.
- Durand, Gilbert  
1979 *Science de l'homme et tradition*. París: Berg.
- Durbin, Marshall  
1975 "Models of Simultaneity and Sequentiality in Human Cognition". En: Dale Kinkade, Kenneth Hale y Oswald Werner (eds.), *Linguistics and anthropology: In Honor of C. F. Voegelin*, pp 113-135. Lisse: Peter de Ridder.

- Durkheim, Émile  
 1938 *L'évolution pédagogique en France des origines à la Renaissance*. París: Felix Alcan.
- Duvignaud, Jean  
 1973 *Le langage perdu. Essai sur la différence anthropologique*. París: PUF.
- Dwyer, Kevin  
 1977 On the Dialogic of Field Work. *Dialectical Anthropology*. 2: 143-151.  
 1979 The Dialogic of Ethnology. *Dialectical Anthropology*. 4: 205-224.
- Eder, Klaus  
 1973 "Komplexität, evolution und geschichte". En: Franz Maciejewski (ed.), *Theorie der gesellschaft oder sozialtechnologie*, pp 9-42. Frankfurt: Suhrkamp.
- Eiseley, Loren  
 1961 *Darwin's Century: Evolution and the Men who Discovered it*. Nueva York: Doubleday Anchor.
- Eliade, Mircea  
 1949 *Mythe de l'éternel retour*. París: Gallimard.
- Evans-Pritchard, Edward Evan  
 1962a "Fieldwork and the Empirical Tradition". En: *Social Anthropology and Other Essays*, pp 64-85. Nueva York: Free Press.  
 1962b "Anthropology and History". En: *Social Anthropology and Other Essays*, pp 172-191. Nueva York: Free Press.
- Fabian, Johannes  
 1971a Language, History and Anthropology. *Philosophy of the Social Sciences*. 1: 19-47.  
 1971b On Professional Ethics and Epistemological Foundations: Comment on I.C. Jarvie. *Current Anthropology*. 12: 230-232.  
 1972 How Others Die –Reflections on the Anthropology of Death. *Social Research*. 39: 543-567.  
 1975 "Taxonomy and Ideology: On the Boundaries of Concept-classification". En: Dale Kinkade, Kenneth Hale y Oswald Werner (eds.), *Linguistics and Anthropology: In Honor of C. F. Voegelin*, pp 183-197. Lisse: Peter de Ridder.

- 1979a Rule and Process: Thoughts on Ethnography as Communication. *Philosophy of the Social Sciences*. 9: 1-26.
- 1979b The Anthropology of Religious Movements: From Explanation to Interpretation. *Social Research*. 46: 4-35.
- 1982 On Rappaport's Ecology, Meaning, and Religion. *Current Anthropology*. 23:205-209.
- 1990a *History from below: The "Vocabulary of Elisabethville" by André Yav; Texts, Translations and Interpretive Essay*. Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins Publishers.
- 1990b *Power and Performance: Ethnographic Explorations through Proverbial Wisdom and Theater in Shaba (Zaire)*. Madison: University of Wisconsin Press.
- 1990c Presence and Representation: The Other and Anthropological writing. *Critical Inquiry*. 16: 753-772.
- 1991 *Time and the Work of Anthropology: Critical Essays, 1971-1991*. Chur: Harwood Academic Publishers.
- 1996 *Remembering the Present: Painting and Popular History in Zaire*. Berkeley: University of California Press.
- 1998 *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*. Charlottesville: University Press of Virginia.
- 1999 Remembering the Other: Knowledge and Recognition in the Exploration of Central Africa. *Critical Inquiry*. 26: 49-69.
- 2001 *Anthropology With an Attitude: Critical Essays*. Stanford: Stanford University Press.
- 2002a *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. Nueva York: Columbia University Press.
- 2002b Virtual Archives and Ethnographic Writing: Commentary as a New Genre? *Current Anthropology*. 43:775-786.
- 2006 The Other Revisited: Critical Afterthoughts. *Anthropological Theory*. 6:139-152.
- 2007 *Memory Against Culture: Arguments and Reminders*. Durham: Duke University Press.

- 2008 *Ethnography as Commentary: Writing from the Virtual Archive*. Durham: Duke University Press.
- Fabian, Johannes e Ilona Szombati-Fabian  
 1980 "Folk Art from an Anthropological Perspective". En: Ian Quimby y Scott Swank (eds.), *Perspectives on American Folk Art*, pp 247-292. Nueva York: Norton.
- Fernandez, James  
 1974 The Mission of Metaphor in Expressive Culture. *Current Anthropology*. 15:119-145.
- Feyerabend, Paul  
 1975 *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*. Londres: NLB.
- Firth, Raymond  
 1973 *Symbols: Public and Private*. London: Allen and Unwin.
- Forster, Georg  
 1968 [1791] *Ansichten vom niederrhein*. Berlín: Aufbau Verlag.
- Foucault, Michel  
 1973 *The Order of Things: An Archeology of the Human Science*. Nueva York: Vintage Books.
- Fraser, Julius (ed.)  
 1966 *The Voices of Time: A Cooperative Survey of Man's Views of Time as Expressed by the Sciences and by the Humanities*. Nueva York: George Braziller.
- Fraser, Julius, F. Haber y G. H. Müller (eds.)  
 1972 *The Study of Time*, Tomo 1. Nueva York: Springer. [Los Tomos 2 a 4 fueron publicados entre 1975 y 1979].
- Freyer, Hans  
 1959 [1931] "Typen und stufen der kultur". En: Alfred Vierkandt (ed.), *Handwörterbuch der soziologie*, pp 294-308. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Friedrich, Paul  
 1980 "Linguistic Relativity and the Order-to-Chaos Continuum". En: Jacques Maquet (ed.), *On Linguistic Anthropology: Essays in Honor of Harry Hoijer 1979*, pp 89-139. Malibu: Undina Publications.
- Gadamer, Hans-Georg  
 1965 *Wahrheit und methode*. Tubinga: Mohr.

Galtung, Johann

- 1967 "After Camelot". En: Irving Horowitz (ed.), *The Rise and Fall of Project Camelot: Studies in the Relationship between Social Science and Practical Politics*, pp 281-312. Cambridge: MIT Press.

Geertz, Clifford

- 1973 *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books.
- 1979 "From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding". En: Paul Rabinow y William Sullivan (eds.), *Interpretive Social Science: A Reader*, pp 225-241. Berkeley: University of California Press.
- 2000 *Available Light: Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton: Princeton University Press.

Gellner, Ernest

- 1964 *Thought and Change*. Chicago: University of Chicago Press.

Ginzler, Friedrich Karl

- 1906 *Handbuch der mathematischen und technischen chronologie: das zeitrechnungswesen der völker*. Tomo 1. Leipzig: Hinrich.
- 1911 *Handbuch der mathematischen und technischen chronologie: das zeitrechnungswesen der völker*. Tomo 2. Leipzig: Hinrich.
- 1914 *Handbuch der mathematischen und technischen chronologie: das zeitrechnungswesen der völker*. Tomo 3. Leipzig: Hinrich.

Gioscia, Victor

- 1971 "On Social Time". En: Henri Yaker, Humphry Osmond y Frances Cheek (eds.), *The Future of Time*, pp 73-141. Garden City: Doubleday.

Givner, David

- 1962 Scientific Preconceptions in Locke's Philosophy of Language. *Journal for the History of Ideas*. 23:340-354.

Gluckman, Max

- 1963 *Order and Rebellion in Tribal Africa*. Londres: Cohen and West.

- Godelier, Maurice  
 1973 *Horizons, trajects marxistes en anthropologie*. París: Maspéro.
- Goody, Jack  
 1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Graebner, Fritz  
 1911 *Methode der ethnologie*. Heidelberg: C. Winter.
- Greenberg, Joseph  
 1968 *Anthropological Linguistics: An Introduction*. Nueva York: Random House.
- Greimas, Julien  
 1973 Sur l'histoire événementielle et l'histoire fondamentale. En: Reinhart Koselleck y Wolf-Dieter Stempel (eds.), *Geschichte-Ereignis und erzählung*, pp 139-153. Munich: Wilhelm Fink.  
 1976 *Sémiotique et sciences sociales*. París: Seuil.
- Gurvitch, Georges  
 1961 *La multiplicité des temps sociaux*. París: Centre de Documentation Universitaire.  
 1964 *The Spectrum of Social Time*. Dordrecht: Reidel.
- Gusdorf, Georges  
 1968 Ethnologie et métaphysique. En: Jean Poirier (ed.), *Ethnologie générale*, pp 1772-1815. París: Gallimard.  
 1973 *L'avènement des sciences humaines au siècle des lumières*. París: Payot.
- Habermas, Jürgen  
 1967 *Zur Logik der sozialwissenschaften. Sonderheft, philosophische rundschau*. Tubinga: Mohr.  
 1972 *Knowledge and Human Interests*. Londres: Heinemann.
- Halfmann, Jost  
 1979 Wissenschaftliche entwicklung and evolutionstheorie. *Europäisches Archiv für Soziologie*. 20:245-298.
- Hall, Edward  
 1959 *The Silent Language*. Greenwich: Fawcett.

- Hall, Edward y William Whyte  
1966 "Intercultural Communication: A Guide to Men of Action". En: Alfred Smith (ed.), *Communication and Culture*, pp 567-576. Nueva York: Holt, Rinehart, and Winston.
- Hamann, Johann Georg  
1967 *Schriften zur sprache*. Frankfurt: Suhkamp.
- Hanson, Allan  
1979 Does God Have a Body? Truth, Reality and Cultural Relativism. *Man*. 14: 515-529.
- Harari, Josué (ed.)  
1979 *Textual Strategies. Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Harris, Marvin  
1968 *The Rise of Anthropological Theory*. Nueva York: Thomas Y. Crowell.
- Hartog, François  
1980 *Le miroir de Herodote*. París: Gallimard.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich  
1969 [1830] *Enzyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse*. Berlín: Akademie Verlag.  
1970 [1835] *Vorlesungen über die aesthetik*. Frankfurt: Suhrkamp.  
1973 [1807] *Phänomenologie des geistes*. Frankfurt: Ullstein.
- Heródoto  
1972 *The Histories*. Baltimore: Penguin Books.
- Herskovits, Melville  
1972 *Cultural Relativism: Perspectives in Cultural Pluralism*. Nueva York: Random House.
- Hobbes, Thomas  
1962 [1651] *Leviathan or the matter, forme and power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Nueva York: Collier.
- Hodgen, Margaret  
1964 *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

- Honigmann, John  
 1976 *The Development of Anthropological Ideas. Homewood*: Dorsey.
- Huizer, Gerrit y Bruce Mannheim (eds.)  
 1979 *The Politics of Anthropology*. La Haya: Mouton.
- Huxley, Julian  
 1949 "Unesco: its Purpose and its Philosophy". En: Stuart Northrop (ed.), *Ideological Differences and World Order*, pp 305-322. New Haven: Yale University Press.
- Hymes, Dell  
 1964 Introduction: Towards Ethnographies of Communication. En: John Gumperz y Dell Hymes (eds.), *The Ethnography of Communication*, pp 1-34. Menasha: American Anthropological Association.  
 1965 (ed.) *The use of Computers in Anthropology*. La Haya: Mouton.  
 1970 "Linguistic Method in Ethnography: Its Development in the United States". En: Paul Garvin (ed.), *Method and Theory in Linguistics*, pp 249-325. La Haya: Mouton.  
 1972 "Models of the Interaction of Language and Social Life". En: John Gumperz y Dell Hymes (eds.), *Directions in Sociolinguistics*, pp 35-71. Nueva York Holt, Rinehart and Winston.  
 1974 (ed.) *Reinventing Anthropology*. Nueva York: Random House.
- Iamblichos  
 1963 *Pythagoras*. Zurich: Artemis.
- Jameson, Fredric  
 1972 *The Prison House of Language: A Critical Account of Structuralism and Russian Formalism*. Princeton: Princeton University Press.
- Jarvie, Ian  
 1964 *The Revolution in Anthropology*. Nueva York: Humanities Press.  
 1969 The Problem of Ethical Integrity in Participant Observation. *Current Anthropology*. 10: 505-508.  
 1975 Epistle to the Anthropologists. *American Anthropologist*. 77: 253-266.

- Jaulin, Robert  
1970 *La paix blanche*. París: Seuil.
- Jayne, Kingsley  
1970 [1910] *Vasco da Gama and his Successors 1460-1580*. Nueva York: Barnes and Noble.
- Jenkins, Alan  
1979 *The Social Theory of Claude Lévi-Strauss*. Londres: Macmillan.
- Jules- Rosette, Bennetta  
1978 The Veil of Objectivity: Prophecy, Divination and Social Inquiry. *American Anthropologist*. 80: 549-570.
- Klempt, Adalbert  
1960 *Die säkularisierung der universal- historischen auffassung. Zum wandel des geschichtsdenkens im 16 und 17 jahrhundert*. Gotinga: Musterschmidt.
- Kluckhohn, Clyde  
1962 [1952] *Culture and Behavior*. Nueva York: Free Press.
- Kojève, Alexandre  
1969 *Introduction to the Reading of Hegel*. Nueva York: Basic Books.
- Koselleck, Reinhart  
1973 "Geschichte, geschichten und formale zeitstrukturen". En: Reinhart Koselleck y Wolf-Dieter Stempel (eds.), *Geschichte-Ereignis und erzählung*, pp 211-222. Munich: Wilhelm Fink.
- Koselleck, Reinhart y Wolf-Dieter Stempel (eds.)  
1973 *Geschichte-ereignis und erzählung*. Munich: Wilhelm Fink.
- Kramer, Fritz  
1977 *Verkehrte welten. Zur imaginären ethnographie des 19 jahrhunderts*. Frankfurt: Syndikat.  
1978 "Über zeit, genealogie und solidarische beziehung". En: Fritz Kramer y Christian Sigrist (eds.), *Gesellschaften ohne staat. Vol. 2: Genealogie und solidarität*, pp 9-27. Frankfurt: Syndikat.
- Kroeber, Alfred  
1915 The Eighteen Professions. *American Anthropologist*. 17:283-289.

- Kubler, George  
 1962 *The Shape of Time. Remarks on the History of Things*. New Haven: Yale University Press.
- Kuhn, Thomas  
 1970 *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Kuper, Adam  
 1973 *Anthropologists and Anthropology. The British School, 1922-1972*. Londres: Allen Lane.
- Lacroix, Pierre-Francis (ed.)  
 1972 *L'expression du temps dans quelques langues de l'ouest africain*. París: Selaf.
- La Fontaine  
 1962 *Fables choisies mises en vers*. París: Gamier Frères.
- Langer, Susanne  
 1951 *Philosophy in a New Key. A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and the Arts*. Nueva York: Mentor Books.
- Lapointe, François y Claire Lapointe  
 1977 *Claude Lévi- Strauss and his Critics*. Nueva York: Garland.
- Leach, Edmund  
 1954 *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure*. Londres: Cohen and West.  
 1970 *Claude Lévi- Strauss*. Nueva York: Viking.  
 1976 *Culture and Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leclerc, Gerard  
 1971 *Anthropologie et colonialisme: essai sur l'histoire de l'africanisme*. París: Fayard.
- Lemaire, Ton  
 1976 *Over de waarde van kulturen*. Baarn: Ambo.
- Lepenies, Wolf  
 1976 *Das ende der naturgeschichte*. Munich: Hanser.
- Lepenies, Wolf y Hanns Ritter (eds.)  
 1970 *Orte des wilden denkens. Zur anthropologie von Claude Lévi- Strauss*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Levinas, Emmanuel  
 1979 *Le temps et l'autre*. París: Presses Universitaires de France.

- 1987 *Time and the Other*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lévi-Strauss, Claude
- 1963 *Tristes Tropiques: An Anthropological Study of Primitive Societies in Brazil*. Nueva York: Atheneum.
- 1966 *The Savage Mind*. Chicago: University of Chicago Press.
- 1967 *Structural Anthropology*. Nueva York: Doubleday Anchor.
- 1968 *L'origine des manières de table. Mythologiques III*. París: Plon.
- 1969 [1949] *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- 1970 *The Raw and the Cooked. Introduction to a Science of Mythology I*. Nueva York: Harper Torchbooks.
- 1976 [1964] *Structural Anthropology II*. Nueva York: Basic Books.
- Levine, Stephen
- 1976 Review of J. Baudrillard *The Mirror of Production. Dialectical Anthropology*. 1: 395-397.
- Libby, Willard
- 1949 *Radiocarbon Dating*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lichtenberg, Georg Christoph
- 1975 *Werke in einem Band*. Berlín: Aufbau Verlag.
- Lindberg, David
- 1976 *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lindberg, David y Nicholas Steneck
- 1972 "The Sense of Vision and the Origins of Modern Science". En: Allen Debus (ed.), *Science, Medicine and Society in the Renaissance: Essays to Honor Walter Pagel*, pp 29-45. Nueva York: Science History Publications.
- Locke, John
- 1964 [1689] *An Essay Concerning Human Understanding*. Nueva York: Meridian.
- Lovejoy, Arthur *et al.* (eds.)
- 1935 *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Lucas, John  
 1973 *A Treatise on Time and Space*. Londres: Methuen.
- Luhmann, Niklas  
 1976 The Future Cannot Begin: Temporal Structures in Modern Society. *Social Research*. 43: 130-152.
- Lyell, Charles  
 1830 *Principles of Geology*. Londres: J. Murray.
- Maffesoli, Michel (ed.)  
 1980 *La galaxie de l'imaginaire*. París: Berg.
- Mairet, Gérard  
 1974 *Le discours et l'historique. Essai sur la représentation historique du temps*. París: Mame.
- Malinowski, Bronislaw  
 1945 *The Dynamics of Culture Change: an Inquiry into Race Relations in Africa*. New Haven: Yale University Press.  
 1967 *A Diary in the Strict Sense of the Term*. Nueva York: Harcourt, Brace, and World.
- Maltz, Daniel  
 1968 Primitive Time-reckoning as a Symbolic System. *Cornell Journal of Social Relations*. 3: 85-111.
- Marc-Lipiansky, Mireille  
 1973 *Le structuralisme de Lévi- Strauss*. París: Payot.
- Marcus, George  
 1986 "Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System". En: James Clifford y George Marcus (eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, pp 165-193. Berkeley: University of California Press.
- Marx, Karl  
 1953 *Die frühschriften*. Stuttgart: A. Kröner.
- Marx, Karl y Friedrich Engels  
 1959 *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy*. Garden City: Doubleday.
- Mauss, Marcel  
 1974 *Manuel d'ethnographie*. París: Payot.

Maxwell, Robert

- 1971 "Anthropological Perspectives on Time". En: Henri Yaker, Humphry Osmond y Frances Cheek (eds.), *The Future of Time*, pp 36-72. Garden City: Doubleday.

McLuhan, Marshall

- 1962 *The Gutenberg Galaxy*. Toronto: University of Toronto Press.

Mead, Margaret

- 1953a "Introduction: The Study of Culture at a Distance". En: Margaret Mead y Rhoda Metraux (eds.), *The Study of Culture at a Distance*, pp 3-59. Chicago: University of Chicago Press.

- 1953b "A. Political Application of Studies of Culture at a Distance". En: Margaret Mead y Rhoda Metraux (eds.), *The Study of Culture at a Distance*, pp 397-400. Chicago: University of Chicago Press.

- 1962 "National Character". En: Sol Tax (ed.), *Anthropology Today: Selections*, pp 396-421. Chicago: University of Chicago Press.

Mead, Margaret y Rhoda Metraux (eds.)

- 1953 *The Study of Culture at a Distance*. Chicago: University of Chicago Press.

Meltzer, Bernard, John Petras y Larry Reynolds

- 1975 *Symbolic Interactionism*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Montaigne, Michel de

- 1925 [1595] *Essays de Montaigne*. París: Garnier Frères.

Moravia, Sergio

- 1967 Philosophie et géographie à la fin du XVIIIe siècle. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. 57: 937-1011.

- 1973 *Beobachtende vernunft. Philosophie und anthropologie in der aufklärung*. Munich: C. Hanser.

- 1976 Les idéologues et l'âge des lumières. *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*. 151-155: 1465-1486.

Morgan, Lewis Henry

- 1877 *Ancient Society*. Nueva York: World.

- Müller, Klaus  
 1972 *Geschichte der antiken ethnographie und ethnologischen theoriebildung. Parte 1: Von den anfängen bis auf die byzantischen historiographen.* Wiesbaden: Franz Steiner.
- Murdock, George Peter  
 1949 *Social Structure.* Nueva York: MacMillan.
- Murray, Stephen  
 1979 The Scientific Reception of Castaneda. *Contemporary Sociology.* 8:189-196.
- Naroll, Raoul y Ronald Cohen (eds.)  
 1970 *A Handbook of Method in Cultural Anthropology.* Garden City: Natural History Press.
- Nilsson, Martin  
 1920 *Primitive Time-Reckoning: A Study in the Origin and First Development of the Art of Counting Time Among Primitive and Early Culture Peoples.* Oxford: Oxford University Press.
- Nisbet, Robert  
 1969 *Social Change and History. Aspects of the Western Theory of Development.* Oxford: Oxford University Press.
- Northrop, Stuart  
 1946 *The Meeting of East and West.* Nueva York: Macmillan.  
 1949 (ed.) *Ideological Differences and World Order: Studies in the Philosophy and Science of the World's Cultures.* New Haven: Yale University Press.  
 1960 *Philosophical Anthropology and Practical Politics.* Nueva York: Macmillan.
- Northrop, Stuart y Helen Livingston (eds.)  
 1964 *Cross-cultural Understanding: Epistemology in Anthropology.* Nueva York: Harper and Row.
- Nowell-Smith, Patrick  
 1971 Cultural Relativism. *Philosophy of the Social Sciences.* 1: 1-17.
- Oakley, Kenneth  
 1964 *Framework for Dating Fossil Man.* Chicago: Aldine.

Ong, Walter

1958 *Ramus: Method and the Decay of Dialogue*. Cambridge: Harvard University Press.

1970 *The Presence of the Word*. Nueva York: Simon and Schuster.

Owusu, Maxwell

1978 Ethnography of Africa: the Usefulness of the Useless. *American Anthropologist*. 80: 310-334.

Palmer, Richard

1969 *Hermeneutics*. Evanston: Northwestern University Press.

Parsons, Talcott

1963 [1951] *The Social System*. Nueva York: Free Press.

1977 *The Evolution of Societies*. Englewood Cliffs: Prentice- Hall.

Peel, John David

1971 *Herbert Spencer: The Evolution of a Sociologist*. Nueva York: Basic Books.

Pinxten, Rik (ed.)

1976 *Universalism Versus Relativism in Language and Thought*. La Haya: Mouton.

Piskaty, Kurt

1957 Ist das pygmäenwerk von Henri Trilles eine zuverlässige quelle? *Anthropos*. 52: 33-48.

Popper, Karl

1966 *The Open Society and its Enemies*. Princeton: Princeton University Press.

Rabinow, Paul y William Sullivan (eds.)

1979 *Interpretive Social Science: A Reader*. Berkeley: University of California Press.

Radnitzky, Gerard

1968 *Contemporary Schools of Metascience*. Tomo 2: Continental schools of metascience. Gotemburgo: Akademiefövlaget.

Ranum, Orest

1976 "Editor's Introduction". En: Jacques-Bénigne Bossuet, *Discourse on Universal History*, pp xiii-xliv. Chicago: University of Chicago Press.

- Ratzel, Friedrich  
 1904 "Geschichte, völkerkunde und historische perspective". En: Hans Helmholz (ed.), *Kleine schriften*, pp 488-525. Munich: R. Oldenbourg.
- Reid, Herbert  
 1972 The Politics of Time: Conflicting Philosophical Perspectives and Trends. *The Human Context*. 4: 456-483.
- Ricoeur, Paul (ed.)  
 1975 *Les cultures et le temps*. París: Payot.
- Rogers, Francis  
 1961 *The Travels of the Infante Dom Pedro of Portugal*. Boston: Harvard University Press.
- Rommetveit, Ragnar  
 1974 *On Message Structure. A Framework for the Study of Language and Communication*. Londres: Wiley.
- Rosen, Lawrence  
 1971 Language, History, and the Logic of Inquiry in Lévi- Strauss and Sartre. *History and Theory*. 10: 269-294.
- Rossi, Ino  
 1974 *The Unconscious in Culture: The Structuralism of Claude Lévi- Strauss*. Nueva York: Dutton.
- Rousseau, Jean- Jacques  
 1977 [1781] *Confessions*. Nueva York: Penguin books.
- Ruby, Jay  
 1980 Exposing Yourself: Reflexivity, Anthropology and Film. *Semiotica*. 30:153-179.
- Rudolph, Wolfgang  
 1968 *Der kulturelle relativismus*. Berlín: Duncker und Humblot.
- Sahlins, Marshall  
 1976 *Culture and Practical Reason*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sahlins, Marshall y Elman Service  
 1960 *Evolution and Culture*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Said, Edward  
 1979 *Orientalism*. Nueva York: Random House.

- 1989 Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors. *Critical Inquiry*. 15: 205-225.
- Sapir, Edward
- 1916 *Time Perspective in Aboriginal American Culture: A Study in Method*. Ottawa: Geological Survey of Canada.
- Sapir, David y Christopher Crocker (eds.)
- 1977 *The Social Use of Metaphor*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- de Saussure, Ferdinand
- 1975 *Cours de linguistique générale*. París: Payot.
- Schmitz, Heinrich Walter
- 1975 *Ethnographie der kommunikation. Kommunikationsbegriff und ansätze zur erforschung von kommunikationsphänomenen in der völkerkunde*. Hamburgo: Helmut Buske.
- Scholte, Bob
- 1966 Epistemic Paradigms: Some Problems in Cross-Cultural Research on Social Anthropological History and Theory. *American Anthropologist*. 68: 1192-1201.
- 1971 Discontents in Anthropology. *Social Research*. 38: 777-807.
- 1974a "The Structural Anthropology of Claude Lévi-Strauss". En: John Joseph Honigmann (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*, pp 637-716. Nueva York: Rand McNally.
- 1974b "Toward a Reflexive and Critical Anthropology". En: Dell Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*, pp 430-457. Nueva York: Random House.
- Schumacher, Dennis
- 1967 Time and Physical Language. En: Thomas Gold y Dennis Schumacher (eds.), *The Nature of Time*, pp 196-213. Ithaca: Cornell University Press.
- Schutz, Alfred
- 1967 *The Phenomenology of the Social World*. Evanston: Northwestern University Press.

- 1977 "Making Music Together: A Study of Social Relationships". En: Janet Dolgin, David Kemnitzer y David M. Schneider (eds.), *Symbolic anthropology*, pp 106-119. Nueva York: Columbia University Press.
- Serres, Michel
- 1977 *Hermes IV: La distribution*. París: Minuit.
- 1979 "The Algebra of Literature: The Wolf's Game". En: Josué Harari (ed.), *Textual Strategies*, pp 260-276. Ithaca: Cornell University Press.
- Simmel, Georg
- 1908 *Soziologie. Untersuchungen über die formen der vergesellschaftung*. Leipzig: Duncker & Humblot.
- Simonis, Yvan
- 1968 *Claude Lévi- Strauss ou "la passion de linceste": introduction au structuralisme*. París: Aubier-Montaigne.
- Skorupski, John
- 1976 *Symbol and Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sontag, Susan
- 1970 [1966] "The Anthropologist as Hero". En: Eugene Hayes (ed.), *Claude Lévi-Strauss: the Anthropologist as Hero*, pp 184-196. Cambridge: MIT Press.
- Sperber, Dan
- 1975 *Rethinking Symbolism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stagl, Justin
- 1979 Vom dialog zum fragebogen. Miszellen zur geschichte der umfrage. *Kölner Zeitschrift für Psychologie und Sozialpsychologie*. 31: 611-638.
- 1980 "Der wohl unterwiesene passagier. Reisekunst und gesellschaftsbeschreibung vom 16 bis zum 18 jahrhundert". En: B. I. Krasnobaev, Gert Nobel y Herbert Zimmermann (eds.), *Reisen und reisebeschreibungen im 18 und 19 jahrhundert als quellen der kulturbeziehungsforchung*, pp 353-384. U. Berlín: Camen.
- Steward, Julian
- 1955 *Theory of Culture Change*. Urbana: University of Illinois Press.

- Stocking, George  
1968 *Race, Culture, and Evolution*. Nueva York: Free Press.
- Suzuki, Peter  
1980 A Retrospective Analysis of War Time "National Character" Study. *Dialectical Anthropology*. 5: 33-46.
- Szombati-Fabian, Ilona  
1969 "The Concept of Time in Zulu Myth and Ritual: An Application of A. Schutz's Phenomenology". Tesis de Maestría, Departamento de Antropología, Universidad de Chicago.
- Tagliacozzo, Giorgio (ed.)  
1976 Vico and Contemporary Thought. *Social Research*. 43.
- Tedlock, Dennis  
1979 The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology. *Journal of Anthropological Research*. 35: 387-400.
- Tennekes, J.  
1971 *Anthropology, Relativism and Method: An Inquiry into the Methodological Principles of a Science of Culture*. Assen: Van Gorkum.
- Todorov, Tzvetan  
1977 *Théories du symbole*. París: Seuil.  
1982 *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. París: Seuil.
- Toulmin, Stephen y June Goodfield (eds.)  
1961 *The Fabric of the Heavens. The Development of Astronomy and Dynamics*. Nueva York: Harper.
- Turnbull, Colin  
1962 *The Forest People: A Study of the Pygmies of the Congo*. Nueva York: Natural History Library- Anchor.
- Turner, Victor  
1967 *The Forest of Symbols*. Ithaca: Cornell University Press.  
1975 Symbolic Studies. *Annual Review of Anthropology*. 4:145-161.

- Turton, David y Clive Ruggles  
 1978 Agreeing to Disagree: the Measurement of Duration in a Southwestern Ethiopian Community. *Current Anthropology*. 19:585-600.
- Tylor, Edward  
 1889 On a Method of Investigating the Development of Institutions: Applied to Laws of Marriage and Descent. *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 18:245-269.  
 1958 [1871] *Religion in Primitive Culture*. Nueva York: Harper Torchbooks.
- Vajda, László  
 1964 "Traditionelle konzeption und realität in der ethnologie". En: E. Haberland (ed.), *Festschrift für Ad. E. Jensen*, pp 759-790. Munich: Klaus Renner.
- Vansina, Jan  
 1970 "Cultures Through Time". En: Raoul Naroll y Ronald Cohen (eds.), *A Handbook of Method in Cultural Anthropology*, pp 165-179. Garden City: Natural History Press.
- Verhaegen, Benoît  
 1974 *Introduction à l'histoire immédiate*. Gembloux: J. Duculot.
- Voget, Fred  
 1975 *A History of Ethnology*. Nueva York: Holt, Rinehart, and Winston.
- Volney, Constantin-François  
 1830 *Les ruines, ou méditation sur les révolutions des empires, suivies de la loi naturelle*. Bruselas: Librairie Philosophique.
- Wagn, Klaus  
 1976 *What Time Does*. Munich: Caann Verlag.
- Wagner, Roy  
 1975 *The Invention of Culture*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Wallerstein, Immanuel  
 1974 *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. Nueva York: Academic Press.

Wamba- dia- Wamba

- 1979 La philosophie en Afrique, ou les défis de l'Africain philosophe. *Revue Canadienne des Études Africaines*. 13:225-244.

Wax, Rosalie

- 1971 *Doing Fieldwork: Warnings and Advice*. Chicago: University of Chicago Press.

Weber, Max

- 1964 *Wirtschaft und gesellschaft. Studienausgabe*. Colonia: Kiepenheuer und Witsch.

Weinrich, Harald

- 1973 *Le temps*. París: Seuil.

Weizsäcker, Carl Friedrich von

- 1977 *Der garten des menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen anthropologie*. Munich: C. Hanser.

White, Hayden

- 1973 *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

White, Leslie

- 1959 *The Evolution of Culture*. Nueva York: McGraw-Hill.

Whitehead, Alfred North

- 1959 [1927] *Symbolism: Its Meaning and Effect*. Nueva York: Putnam.

Whitrow, Gerald

- 1963 *The Natural Philosophy of Time*. Nueva York: Harper and Row.

Wilden, Anthony

- 1972 *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*. Londres: Tavistock.

Yaker, Henri, Humphry Osmond y Frances Cheek (eds.)

- 1971 *The Future of Time*. Garden City: Doubleday.

Yates, Frances

- 1966 *The Art of Memory*. Chicago: University of Chicago Press.

Zelkind, Irving y Joseph Sprug (eds.)

- 1974 *Time Research: 1172 Studies*. Metuchen: Scarecrow Press.

Zil'berman, David

- 1976 Ethnography in Soviet Russia. *Dialectical Anthropology*. 1:135-153.



## Índice analítico

### A

- Adorno, Theodor 213  
África 12, 44, 50, 53, 134, 233  
Agustín 9  
Alemania 75, 78, 158, 225, 233  
alocrónico, alocronismo 57, 59, 63, 64, 79, 92, 103, 109, 110, 112,  
119, 145, 168, 170, 173, 174, 193, 200, 201, 202, 204, 205,  
206, 213, 216, 229, 234, 236, 238  
alofagia 133  
alterización 225, 239  
Althusser, Louis 213  
América del Norte 54, 158  
animismo 205  
Arens, William 14  
Augé, Marc 230  
Australia 54  
auto-reflexividad 129

### B

- Bali 47, 183, 184, 185, 244  
Barthes, Roland 111, 190  
Bateson, Gregory 79, 140, 183  
Baudrillard, Jean 96, 188, 190  
Beatti, John 222  
Becker, Carl 23  
Benedict, Ruth 74, 77  
Benveniste, Émile 12, 119, 120, 121, 122, 123, 124  
Biblia 22, 32  
Bloch, Ernst 53, 63, 73, 74, 83, 208, 213

- Bloch, Maurice 70, 71, 72, 208, 213  
Boon, James 171, 183, 184, 185, 222  
Bossuet, Jacques Bénigne 20, 21, 22, 23, 28, 29, 33, 154  
Bourdieu, Pierre 12, 69, 190, 191, 210, 211

## C

- canibalismo 14, 133, 155  
carácter nacional 74, 75, 76, 77, 80, 154  
carbono 14 44  
Castaneda, Carlos 134  
Chomsky, Noam 137, 162, 216  
choque cultural 134  
Clifford, James 47, 222, 223, 224, 231  
código 23, 34, 56, 90, 96  
coetaneidad 48, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 66, 68, 70,  
74, 80, 83, 95, 102, 103, 106, 107, 108, 123, 131, 149, 151,  
167, 168, 171, 182, 184, 186, 197, 202, 204, 205, 206, 207,  
208, 210, 213, 215, 219, 229, 230, 233, 234, 236, 237, 238  
comunicación 12, 47, 55, 56, 57, 70, 72, 81, 82, 105, 106, 112, 123,  
131, 152, 157, 165, 166, 200, 210, 217, 219, 236  
Congo 226, 232, 264  
culturalismo 41, 42, 95, 114, 206

## D

- Darwin, Charles 30, 31, 32, 33, 34, 36, 197, 245, 247  
Degérando, Joseph-Marie 24, 25, 26, 200  
Derrida, Jacques 165  
desacoplamiento temporal 113  
diacronía, diacrónico 85, 87, 89, 111  
dialéctica 10, 67, 100, 159, 164, 206, 208, 213, 217, 219  
dialógico 123  
diálogo 93, 122, 123, 159, 164, 165  
distancia 11, 36, 45, 50, 51, 53, 55, 56, 57, 61, 76, 78, 79, 80, 83,  
94, 98, 99, 102, 103, 105, 112, 126, 128, 129, 131, 132, 133,  
151, 155, 167, 174, 185, 187, 197, 198, 215  
distanciamiento temporal 40, 53, 55, 56, 66, 72, 80, 93, 94, 97, 102,  
105, 107, 108, 109, 110, 114, 127, 184, 186, 203, 204, 235  
distribución geográfica 86

Douglas, Mary 69, 171  
 Durand, Gilbert 14  
 Durkheim, Émile 41, 55, 71, 72, 84, 162, 177, 214  
 Duvignaud, Jean 201, 208

## E

ecología cultural 19  
 Edad Media 153  
 Engels, Friedrich 88, 209, 213, 218  
 episteme 26, 40, 50, 84, 170  
 epistemología, epistemológico 34, 41, 58, 72, 81, 117, 119, 125, 129, 165, 172, 180, 199, 214, 219, 227  
 escritura 11, 20, 22, 37, 39, 43, 52, 58, 59, 80, 93, 105, 106, 108, 109, 120, 125, 138, 156, 165, 169, 179, 199, 200, 229, 230, 232  
 espacialización 91, 154, 166, 167, 184, 215, 219  
 esquizogénico 43, 60  
 Estados Unidos 74, 82, 103  
 estructura 84, 135, 142, 144, 150, 176, 184, 191, 197, 204, 213, 223  
 estructural-funcionalismo 66, 72, 114  
 estructuralismo 41, 42, 83, 84, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 100, 102, 103, 137, 138, 139, 170, 171, 182, 190, 206  
 éternel retour 18  
 etnografía, etnográfico 10, 12, 30, 37, 50, 52, 55, 57, 68, 69, 83, 91, 93, 101, 105, 108, 116, 118, 120, 121, 123, 124, 125, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 136, 139, 142, 143, 151, 161, 169, 170, 183, 184, 199, 200, 209, 215, 219, 221, 223, 226, 231, 232, 233, 234, 235, 239  
 etnología 37, 40, 91, 101, 142, 143, 169, 185, 201, 209, 215  
 Evans-Pritchard, Edward 60, 66, 69, 106, 114  
 evolucionismo 14, 25, 29, 31, 36, 37, 38, 41, 42, 51, 61, 65, 66, 170, 199, 205, 216  
 expansión colonial 54, 76, 209

## F

fenomenología, fenomenológico 47, 127, 225, 226, 227, 236, 237  
 Feyerabend, Paul 152  
 filología, filólogo 138

filosofía

crítica 10

del tiempo 179

filósofos 9, 53, 59, 70, 155, 162, 163

Fisher, Michael 15

formas

temporales 120

verbales 120, 121, 123

Forster, Georg 135, 199

Fortes, Meyer 60, 69

Foucault, Michel 13, 26, 36, 84, 86, 189

Fraser, Julius 13

funcionalismo 41, 42, 66, 68, 69, 71, 72, 114, 158

## G

Geertz, Clifford 47, 58, 73, 171, 172, 204, 222, 223

Gellner, Ernest 65

gestalt 74

Gluckman, Max 60, 69

Graebner, Fritz 38, 39, 40, 44

Greimas, Algirdas Julien 113, 114, 115, 116, 137, 142, 144

Gusdorf, Georges 12, 19, 20, 23, 138

## H

Habermas, Jürgen 15, 41, 182, 226

habla 35, 55, 61, 80, 100, 108, 109, 113, 120, 124, 127, 134, 154,  
155, 165, 179, 193, 200, 217, 219, 229, 233

Hall, Edward 64, 80, 81, 82, 155

Harris, Marvin 30, 76, 211

Hegel, Georg Wilhelm 14, 91, 144, 170, 173, 174, 175, 176, 177,  
178, 179, 180, 187, 210, 211, 212, 213, 220, 234, 237

hermenéutica 127, 128, 129, 138, 139, 182, 204, 211, 222, 225, 228

Heródoto 116

historia natural 25, 26, 32, 35, 36, 37, 39, 40, 42, 49, 50, 89, 124,  
170, 198, 226

historicismo 39, 66, 92

holismo cultural 76

Human Relations Area File 132

Humboldt, Wilhelm von 226  
 Hymes, Dell 57, 77, 132, 136, 155, 200, 226

## I

ideología 49, 72, 111, 135, 145, 172, 186, 196, 238  
 ilusión temporal 113, 199  
 Ilustración 11, 19, 20, 23, 24, 27, 29, 37, 41, 42, 49, 51, 59, 66, 89,  
 154, 156, 162, 198, 202  
 imperialismo 11, 37, 50, 57, 194, 201, 202, 219  
 Inglaterra 29, 37, 158  
 instituciones sociales 93, 157, 184  
 intercultural 68, 166, 173, 196  
 investigación empírica 76, 105, 106, 134, 200, 238

## J

Jameson, Fredric 15, 84  
 Japón 75, 78  
 jardines culturales 76, 83, 158, 206

## K

Kant, Immanuel 31, 132, 214  
 Kramer, Fritz 14, 69, 177  
 Kroeber, Alfred 35, 205, 211, 214  
 Kubler, George 13  
 Kuhn, Thomas 41, 44, 143, 152, 159  
 Kulturkreis 38, 39

## L

La Fontaine, Jean de 105, 142, 144  
 Lalèyê, P. 15  
 La Pérouse, Conde de 26  
 Leach, Edmund 69, 83, 171, 222  
 Lemaire, Ton 13, 73  
 Lepenies, Wolf 12, 25, 26, 32, 83, 84, 156  
 Levinas, Emmanuel 230, 237, 238, 244

- Lévi-Strauss, Claude 20, 34, 58, 63, 64, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 111, 115, 119, 129, 130, 133, 138, 139, 140, 142, 165, 169, 190, 197, 205, 228, 229
- lingüística 20, 35, 47, 73, 74, 89, 117, 118, 121, 123, 124, 132, 138, 229
- Linneo, Carlos von 26, 27, 36
- lógica 46, 53, 60, 66, 68, 69, 70, 86, 103, 117, 130, 140, 142, 144, 155, 158, 159, 167, 173, 174, 176, 178, 179, 185, 189, 195
- Lyell, Charles 31, 32, 34, 36

## M

- Malinowski, Bronisław 41, 58, 60, 66, 69, 214
- Marcus, George 223, 224, 231
- marxista 72, 92, 182, 208, 209, 210, 225
- Marx, Karl 72, 91, 135, 144, 147, 189, 193, 208, 209, 212, 213, 214, 217, 218, 220, 225
- materialismo  
cultural 211, 216  
histórico 188
- Mauss, Marcel 41, 94, 102, 148
- Mead, Margaret 64, 77, 78, 79, 80, 82, 102, 183
- Mediterráneo 19, 21, 37
- memoria 21, 23, 58, 125, 130, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 172, 185, 196, 203, 219, 225, 232, 233
- mercantilización 135, 136
- metafísica 90, 193, 217
- método  
comparativo 37, 50, 115, 189  
histórico 66, 92, 154
- metodología, metodológico 21, 22, 26, 76, 81, 95, 118, 162, 185, 228
- Metraux, Rhoda 77, 102
- mítico 50, 55, 88, 113, 212
- moralismo 90
- Moravia, Sergio 12, 24, 25, 26, 27, 162
- Morgan, Lewis Henry 30, 35, 36, 89, 106
- Mudimbe, Valentin 15

## N

- naturalización 29, 33, 36, 37, 40, 50, 198  
 negación de la coetaneidad 48, 56, 57, 59, 60, 61, 63, 66, 70, 74,  
 95, 102, 108, 123, 131, 149, 151, 167, 168, 171, 202, 207,  
 208, 219, 229, 230, 236, 237, 238  
 Newton, Isaac 19, 36

## O

- objetivismo 73, 190, 191, 211  
 observación 10, 21, 25, 27, 59, 60, 70, 76, 80, 82, 92, 94, 101, 102,  
 106, 118, 124, 125, 126, 129, 130, 135, 150, 151, 152, 162,  
 168, 169, 179, 189, 196, 200, 204, 227, 228  
 Occidente 30, 52, 61, 135, 186, 187, 194, 195, 198, 201, 207, 209,  
 231, 239  
 Ong, Walter 12, 14, 15, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 167  
 ontología, ontológico 95  
 Owusu, Maxwell 15, 57, 60

## P

- parentesco 20, 110, 111, 143, 148, 155, 161, 184  
 Parsons, Talcott 41, 46, 67, 68, 211, 226  
 Peel, John David 29, 30, 32, 33, 35, 41, 46  
 periodizaciones 31, 209  
 philosophes 11, 22, 23, 25, 28, 31, 155, 198  
 Popper, Karl 10, 66  
 positivismo, positivista 14, 37, 66, 70, 72, 108, 114, 116, 125, 126,  
 182, 185, 206, 207, 209, 211, 226, 235  
 praxis  
 antropológica 37, 63, 119, 142, 199  
 comunicativa 105, 149  
 etnográfica 68  
 política 82, 124  
 presencia 11, 13, 87, 113, 128, 130, 135, 207, 211, 212, 229, 231,  
 232, 233  
 presente etnográfico 59, 111, 112, 116, 117, 118, 120, 124, 137, 203  
 primitivo 13, 18, 38, 66, 68, 69, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 113, 118,  
 119, 135, 144, 167, 172, 187, 188, 205, 208, 224, 229, 235

## R

- Radcliffe-Brown, Alfred 66, 71  
Radnitzky, Gerard 226, 260  
ramismo, ramista 14, 27, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 180, 203  
Ramus, Petrus 158, 159, 160, 163  
rasgos culturales 40, 86, 94, 150  
Ratzel, Friedrich 39, 40, 213  
reflexividad 129, 130, 131  
relaciones de poder 9, 52, 169, 231, 234  
relatividad 44, 53, 54, 64, 65, 69, 70, 72, 73, 112, 196  
relativismo cultural 60, 69, 71, 74, 75, 76, 78, 80, 82, 173, 196  
Renacimiento 19, 153, 155, 162, 198  
representación 59, 128, 147, 149, 186, 189, 190, 191, 203, 204,  
215, 227, 228, 231, 232, 238  
retórica de la visión 147, 204  
ritual 9, 47, 55, 69, 72, 101, 117, 168, 169, 200  
romanticismo 74  
Rousseau, Jean-Jacques 127, 229

## S

- Sahlins, Marshall 30, 52, 172, 186, 187, 188, 189, 190, 211  
Said, Edward 13, 229, 231  
salvajismo 110, 135, 155, 167, 198  
Sartre, Jean-Paul 85, 87, 91, 92, 98, 205  
Saussure, Ferdinand de 41, 84, 87, 88, 89, 102, 124, 132  
Scholte, Bob 15, 64, 83, 108, 205  
secularización 24, 30, 49, 197, 198  
semiótica 112, 113, 172, 185, 203  
Serres, Michel 142, 144, 145, 203  
signo 33, 63, 112, 140, 179, 180, 189, 190, 203  
Silverman, Martin 15  
simbólico, simbolismo, simbolista 96, 170, 171, 172, 173, 174,  
175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 189, 190  
símbolo 170, 171, 172, 173, 174, 175, 204  
sincronía, sincrónico 41, 56, 66, 85, 87, 111, 215  
sistema-mundo 207  
Sontag, Susan 223, 239, 263  
Spencer, Herbert 30, 31, 35

Spengler, Oswald 73, 74  
 Stagl, Justin 14, 27, 263  
 subjetividad 92, 98, 122, 123, 127, 129, 178  
 superorgánico 214, 215  
 Szombati-Fabian, Ilona 15, 47, 135

## T

taxonomía, taxonómico 36, 39, 64, 65, 83, 84, 86, 90, 95, 96, 97,  
 109, 115, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 165,  
 170, 182, 200, 203, 206  
 temporalidad 113, 208, 212, 219  
 temporalización 12, 25, 30, 46, 52, 109, 112, 113, 115, 117, 118,  
 126, 137, 149, 173, 203, 215  
 teoría de la relatividad 53, 54, 69  
 tiempo  
     físico 43, 45, 48, 53, 54, 55, 56, 59, 88, 199  
     intersubjetivo 12, 47, 55, 56, 70, 200  
     tipológico 45, 46, 56  
 tipografía 160  
 Towa, Marcien 15  
 trabajo de campo 12, 43, 58, 80, 92, 93, 94, 97, 98, 100, 101, 102,  
 105, 106, 107, 123, 126, 128, 132, 133, 134, 135, 147, 150,  
 168, 182, 199, 200, 226  
 tradición cristiana 23, 29  
 tradición judeocristiana 18  
 trans-subjetivo 101  
 Trilles, Père 133, 134  
 Turnbull, Colin 58  
 Turner, Victor 60, 69, 171, 182  
 Tylor, Edward 17, 22, 36, 155

## V

viaje filosófico 25  
 Vico, Giambattista 31, 77  
 visualismo 149, 159, 163, 165, 166, 168, 169, 170, 182, 184, 213  
 visualización 154, 156, 163, 166, 167, 183, 184, 219  
 Volney, Constantin-François 24, 27, 28, 29

## W

- Wamba-dia-Wamba, Ernest 15, 201  
Weber, Max 46, 215, 226  
Weinrich, Harald 12, 120, 121, 124  
Weizsäcker, Carl Friedrich von 126, 127  
White, Hayden 15, 111, 205  
Whitehead, Alfred North 180, 181, 182  
White, Leslie 30, 205  
Whorf, Benjamin 148

## Y

- Yates, Frances 12, 14, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 163, 185

## Sobre el autor

*Johannes Fabian* (Głogów, 1937) es profesor de antropología en la Universidad de Ámsterdam. Aunque sus investigaciones de campo se han centrado en movimientos religiosos y culturas populares en el Congo, su contribución más importante a la antropología (y, en términos más generales, al pensamiento sobre el conocimiento moderno-colonial) es su análisis descarnado de los principios disciplinares, de la etnografía y de la representación. Sus reflexiones metadisciplinares no son epistemológicas tanto como políticas; interpelan mucho más que la disciplina y conmueven los cimientos de la modernidad. Sus libros más conocidos, además de este, son *Out of our minds: reason and madness in the exploration of Central Africa*, *Memory against culture: arguments and reminders*, *Anthropology with an attitude: critical essays* y *Ethnography as commentary: writing from the virtual archive*.



Este libro fue diagramado utilizando fuentes ITC Garamond Std a 10,5 pts,  
en el cuerpo del texto y Klinik Slab Medium en la carátula.

Se empleó papel propalibros beige de 70 g en páginas interiores  
y propalcote de 220 g para la carátula.

Se imprimieron 500 ejemplares.

Se terminó de imprimir en DGP Editores, S.A.S., - Bogotá, Colombia,  
en agosto de 2019.



Este no es un libro sobre la escritura etnográfica. Tampoco es una crítica epistemológica radical. Mejor, no es solamente eso. Es mucho más. Fabian es uno de los pocos antropólogos que buscó entender, a fondo, por qué la antropología fue sindicada de ser cómplice de la colonialidad, en vez de simplemente desmarcarse de los síntomas visibles de esa relación. Los argumentos de Fabian provocaron una conmoción porque mostraron que la antropología construye un sujeto (el Otro del Estado-nación y, ahora, de la post-nación) y un lugar temporal para ese sujeto, negándole su existencia en el tiempo de la modernidad (lo que llamó *alocronismo*) y, por lo tanto, localizándolo en las partes más bajas (premodernas, primitivas, salvajes, tribales) de la escalera evolutiva. Para que el Otro (distante en el tiempo y el espacio) pudiese ser medido e intervenido por el tiempo moderno (teleológico, direccional, progresivo) fue localizado en un tiempo-lugar lejano: de esta manera la distancia apareció como un prerequisite del proyecto civilizador. En esa tarea, que Fabian describe en este libro portentoso, la antropología tuvo una participación decisiva.



Facultad de  
Ciencias Sociales



Universidad  
del Cauca  
Vigilada Mineducación

Vicerrectoría de Investigaciones  
Área de Desarrollo Editorial

