

Dr. Esteban Krotz
Conferencia de Apertura
"Danza contra lobos, o: el multiverso cultural como laboratorio de la vida feliz"
UAM-I, Sala Cuicacalli, 30 de mayo de 2003

Antes que nada quiero expresar que me da mucho gusto ver tanta gente de nuevo, después de muchos años, así como a egresados más recientes, que no había tenido la oportunidad de conocer anteriormente. También me da mucho gusto el evento como tal... y ¡que haya venido tanta gente! Porque, además de las cuestiones que ya se comentaron en la inauguración sobre nuestra disciplina, creo que tenemos en México una antropología en cierto sentido *a la mitad*, es decir, tenemos una antropología en la cual parecen tener voz solamente las antropólogas y los antropólogos que están en instituciones académicas. En cambio, el número cada vez más grande de colegas que no están en instituciones académicas o que están en instituciones académicas fuera del ámbito específicamente antropológico, por lo general, no participan en nuestros congresos y, por lo general, no escriben en nuestras revistas. Considero que sería muy importante analizar en las mesas de trabajo de este congreso las posibilidades de que se participe más frecuentemente en nuestros foros disciplinarios --congresos, simposia, revistas--. Creo que varias revistas estarían muy interesadas en publicar también textos que procedan de colegas que trabajan en los más diversos ámbitos de la antropología "práctica" o "profesional" fuera de las instituciones de investigación y docencia estrictamente académicas y antropológicas y, de esta manera, completar el panorama de la antropología mexicana del cual normalmente vemos solamente una parte.

Llamo mi conferencia "Danza contra lobos, o: el multiverso cultural como laboratorio de la vida feliz"* y empiezo con un epígrafe de una de las grandes

* Varias de las ideas expresadas a continuación se encuentran más ampliamente tratadas en diversos escritos, entre ellos: "Invitación a la utopía: en torno a utopías y anti-utopías" (en: *Nueva Antropología*, v. XI, abril de 1990, n. 37, pp. 129-134), "Die eine Welt und die vielen Kulturen" (en: N. Brieskorn, ed., *Globale Solidarität: die verschiedenen Kulturen und die Eine Welt*, pp. 41-69. Ed. Kohlhammer, Stuttgart, 1997), "Utopía y anti-utopía al fin del milenio" (en: J. M. Valenzuela Arce, coord., *Procesos culturales de fin de milenio*, pp. 17-45. Ed. Centro Cultural Tijuana-CNCA, Tijuana, 1998), "Diversidad sociocultural y alternativa civilizatoria: sobre algunas relaciones entre antropología y utopía" (en: *Boletín Antropológico* [Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela], enero-abril de 2000, n. 48, pp. 5-18) y *La otredad cultural entre utopía y ciencia: un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología* (Ed. Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México, 2002).

antropólogas del siglo pasado, Ruth Benedict, una de estas autoras, que como comentó Rodrigo Díaz hace unos momentos, a veces se leían en los cursos de la licenciatura y a veces no...: "Una gran evolución en la cultura humana --dice Ruth Benedict-- es la creciente habilidad del hombre para vivir en unión de un gran número de sus semejantes. En los tiempos primitivos y en las sociedades más simples, solamente podían organizarse algunos pocos centenares de gentes para formar una comunidad, o si acaso algunos miles en ocasiones especiales. El hombre ha tenido que realizar inventos en la organización social y en la distribución de bienes y en el terreno político antes de que fuera posible la existencia de grandes estados organizados. Al lograr el hombre un número creciente de estas invenciones, le fue posible vivir en grandes comunidades e imponer la ley y el orden sobre áreas cada vez más considerables. El comercio y la vida ceremonial unían a la gente en forma apacible y circulaban las ideas. Los hombres recibían un estímulo para pensar, construir y crear."

Un mito peligroso

La invasión y ocupación de Irak, con su inaudita justificación como "guerra preventiva" y el fracaso de la Organización de las Naciones Unidas de impedirlos --fracaso que ominosamente evoca el comienzo del fin de su antecesora, la Liga de las Naciones, cuando ésta no pudo evitar la anexión de uno de sus miembros (en ese tiempo era Etiopía) por parte de otro (entonces Italia)--, ha llamado nuevamente la atención sobre uno de los mitos más peligrosos de la civilización occidental.

Es un mito muy antiguo con el cual nos encontramos ya en la teorización griega sobre la *polis* y sobre su base fundante, el *nomos*. Está presente siglos después cuando Lucrecio, a quien Ángel Palerm ubica entre los "precursores" de la antropología, constata que "los seres humanos que poblaron estos campos a lo largo de muchas décadas vivieron sus vidas a la manera de bestias salvajes en libertad. ... No podían tener idea del bien común ni noción de la moral y de las leyes...". Milenio y medio después aparece otra de las muchas manifestaciones de este mito: en la época de la

primera globalización nos topamos con él, cuando Pigafetta describe a los habitantes de las Islas del Pacífico como sumidos en el caos y regidos por completo por sus pasiones, situación que privaba, según el pensador que a mediados del siglo XVII acuñó una forma especialmente sugerente y convincente de este mito, particularmente entre los pueblos americanos, opinión que después sería compartida por Hegel.

Como todos sabemos, para Tomás Hobbes, el estado de los seres humanos anteriores a la creación de la sociedad es el llamado "estado natural", el cual, según él lo define, es "la guerra de todos contra todos". Aunque ni los seres humanos ni sus instintos pasionales pueden ser calificados de intrínsecamente malos, la inexistencia de límites naturales para los ímpetus innatos de los seres humanos vuelven usual y normal el recurso a la violencia en las interacciones entre éstos. Por lo que todos viven permanentemente en el miedo y con la incertidumbre que preceden a la agresión real y la muerte prematura. Incluso donde se logra establecer efímeros arreglos sociales, la pauta es la misma, pues las sociedades independientes se encuentran también en estado de naturaleza, una con respecto a la otra.

Es evidente que tal situación en la que reina el terror continuo y el peligro de la muerte violenta no existe --como escribe Hobbes--, "oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra ni construcciones confortables, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni computo del tiempo, ni artes, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve".

¿Por qué hemos de calificar de peligroso este mito? Examinemos dos aspectos que están íntimamente relacionados uno con el otro y que nos llevan también a nuestra disciplina y al análisis antropológico de la actualidad.

Por una parte --y todos ustedes lo recuerdan de las lecturas o de las clases o de conferencias--, aquí nos encontramos con una formulación sugerente y sumamente influyente de uno de los estereotipos más persistentes en la civilización occidental de concebir a *los otros*. Y esto no solamente se refiere a los pueblos primitivos, los pueblos de la época del origen de la humanidad, sino también con respecto a *los otros* al interior de los pueblos europeos, en este tiempo en proceso de consolidación de sus estados nacionales, e incluso con respecto a *los otros* en la fase desde entonces llamada

prehistórica de su propia historia (o sea, lo que he llamado la triple fuente de la otredad en la fase inicial de la antropología). A todos estos *otros* se les aplica de una manera u otra este estereotipo, no solamente en ese tiempo en Europa, sino también hoy y aquí. Ustedes conocen esta realidad cotidiana, con respecto, especialmente, a la población indígena de nuestro país. Por ejemplo, en el más reciente libro que publica Carlos Lenkersdorf --con el provocador título *Filosofía en clave tojolabal*--, relata como más o menos en la época en que se fundó este Departamento de Antropología, se encontraba en Chiapas y buscaba quien le pudiera enseñar tojolabal, porque quería quedarse más tiempo por allá y se veía en la imperiosa necesidad de aprender el idioma de uno de los pueblos indígenas de la región que le había llamado la atención. Pero personas que eran sus amigos allá, creo que en Comitán, le dijeron que no tenía caso -- porque no había tal lengua tojolabal. Consideraban que solamente existía un dialecto indio que consistía más o menos de 300 palabras y no poseía conceptos abstractos.... Esto es solamente uno de muchos ejemplos y todos podríamos agregar otros más: *los otros* una y otra vez son vistos en términos de este estereotipo. Esto es cierto también a nivel internacional, donde a los pueblos del Tercer Mundo se les ve de este modo desde los centros del poder, estos centros de poder blancos, especialmente del norteamericano, desde donde, según la conocida crítica hindú de la globalización, Arundhati Roy, se les está diciendo que "ustedes, los del Tercer Mundo, no cuentan". Y también al interior de los países latinoamericanos, a menudo desde los centros de poder capitalinos, las culturales regionales, pero también numerosas expresiones de las culturas populares son vistas y valoradas a través de este estereotipo y en función de él se toman decisiones públicas y se organizan las conductas privadas. Claro está, no por parte de los antropólogos -- por lo menos no cuando los antropólogos hablamos como antropólogos, aunque hay que recordar, y a veces nos cuesta trabajo, que todos estamos inmersos en un ambiente en que esta idea florece y se sigue reproduciendo. Es una idea que no solamente se refiere a las *otras* sociedades, sino también califica el valor de las personas portadoras, reproductoras y transformadoras de aquellas sociedades o subculturas: son de antemano y para siempre personas que tienen una existencia pobre, tosca, embrutecida y breve, tal y como opinaba Hobbes.

El segundo aspecto, que me parece que se relaciona bien con este primero, no se refiere a grupos humanos en particular, sino enfoca de modo general la dimensión de *lo social*. Esta idea que permea toda la obra de Hobbes, es también una idea que sigue difundiéndose y reproduciéndose y no solamente porque la gente no tiene otra forma de pensar, sino desde luego y ante todo, porque la materialidad institucional de nuestras sociedades se encuentra marcada por esta característica. Lo social tiene en primera instancia un carácter negativo: lo social, la organización social es un gran instrumento de control. Hobbes lo señala claramente cuando dice que a esta situación del estado natural se tiene que responder con un "terror que atemorice a la población", que aterrorice a la población a tal grado que se mantenga en una situación de gobernabilidad. Unos párrafos más adelante, después de una discusión sobre los diferentes tipos de establecer el estado, o sea, la organización social como tal, una más impositiva, otra más consensual, Hobbes discute y rechaza airadamente las nefastas ideas de su tiempo que se atreven a señalar que los ciudadanos podrían querer participar en las decisiones de sus gobernantes y, en dado caso, incluso podrían quererlos destituir...

Al mismo tiempo --es importante caer en la cuenta de esto-- el orden social *como tal* es algo que no tiene futuro, porque una vez establecido, lo único que se puede desarrollar, son los individuos regido por él, pues el orden social creado es un sistema de control y lo único que podría hacerse es aumentar la intensidad del control y del dominio. Esta idea, introduce aquí y mucho antes de Fukuyama el llamado "fin de la historia". Al mismo tiempo, nos remite a los mecanismos más importantes de las anti-utopías al estilo de Orwell. Ambos elementos se combinan para crear y mantener la conformidad con la organización social reinante -- porque el futuro no existe o es, en todo caso, peor que el presente. ¿Es difícil reconocer el parentesco de estos elementos con no pocos enfoques en las ciencias sociales, o sea, con propuestas paradigmáticas que comulgan con estas ideas paralizantes e inhibitoras de la transformación pendiente y necesaria?

Hacia una visión diferente

Así que la ciencia antropológica, así me parece a mí, tiene mucho que ver con estos dos elementos -- pero esta relación es, afortunadamente, ambigua. Por una parte, no se puede soslayar que la antropología naciente, la de la segunda globalización, la del industrialismo incipiente, empezando con Spencer y con Bachofen, posteriormente apoyada en Darwin y Freud, ha contribuido de manera voluntaria o involuntaria a convertir esta idea --que en Hobbes es solamente un modelo y no la descripción de una situación real-- en una supuesta *verdad empírica*. Pero por otra parte, nuestra tradición disciplinaria también tiene elementos para *contestar* estos enfoques o, al menos, para cuestionarlos.

Incluso si uno tiene simpatías por la provocadora imagen de las pequeñas sociedades de los primeros milenios de la historia de nuestra especie y otras semejantes existentes aún en algunos rincones apartados, que ha elaborado Marshall Sahlins con su teoría sobre las sociedades de abundancia, habrá que suponer que la vida de sus integrantes no siempre era sencilla y frecuentemente ha sido también una lucha por la sobrevivencia frente a adversidades provenientes del medio ambiente natural y social. Pero también era una vida con respecto a la cual uno no tiene razón para suponer que no haya existido en ella todo lo que hace que la vida nuestra, que igualmente es una vida en muchos aspectos dura y difícil, sea digna de ser vivida, o sea, una sociedad, donde caben también la fiesta y la celebración, la reflexión filosófica y la fascinación por la cosmovisión heredada por los antiguos, el deleite estético y el éxtasis de los sentidos, donde la interacción con los demás es experimentada muchas veces como gratificante, porque se dan la ayuda mutua y la cooperación, aliento y consuelo, confianza y perdón y donde uno puede sentirse entendido y comprendido y acogido por los congéneres --experiencias todas que deben haber sido tan extendidas y frecuentes en aquellas sociedades tempranas en la historia de nuestra especie como en las nuestras hoy.

Si esto es así --y no veo razón por la cual se pueda dudar de que sea así--, entonces la pregunta es: ¿por qué analizar el fenómeno "sociedad" exclusiva o

predominantemente desde el ángulo, desde el cual lo hace Hobbes? ¿Por qué entender la esencia de *lo social* principal y hasta exclusivamente desde el ángulo de Hobbes? ¿Por qué no ver las sociedades, que en cierta forma o a veces son como las que describe Hobbes, desde otro ángulo, el ángulo que permite ver que no todo es o tiene que ser competencia y lucha para conseguir un lugar a costa de los demás, sino que sociedad es, ante todo, participar y estar comprendido en y apoyado por universos simbólicos e instituciones que dan sentido a y permiten sobrellevar los acontecimientos inexplicables, que ayudan a mitigar el dolor, que posibilitan disfrutar el recuerdo del pasado y de los muertos, soportar las rutinas, celebrar el amor, embellecer los cuerpos y los artefactos, proyectar un futuro mejor? ¿No podrían, deberían ser estos elementos, presentes en la cotidianeidad de todas las sociedades y casi todos los tiempos, el punto de inicio para construir la perspectiva adecuada para analizar los fenómenos sociales?

Hay un problema en esto que nos es familiar como antropólogos. Los elementos mencionados no siempre son fáciles de reconocer, muchas veces ni en las *otras* sociedades y a veces ni siquiera en la sociedad nuestra, cuando aparecen dentro de tejidos simbólicos y contextos institucionales extraños para nosotros y que en ocasiones hasta nos sugieren ser lo contrario de lo que son; extrañeza provocada normalmente -- dejamos aquí de lado el problema de la ideología-- por su pertenencia a otra sociedad distante en el tiempo y/o en el espacio de la nuestra o también por su ubicación en algún recoveco o margen de la nuestra. Por eso sigue siendo de primera importancia para la antropología el estudio de los pueblos llamados indígenas, en México, de los 62 pueblos indígenas sobrevivientes, ya que presentan de modo especial estas otras formas de vivir, a lo que se agregan culturas regionales más o menos claramente diferenciadas y muchas de ellas con hondas raíces indígenas, y las diferentes formas de vida que han surgido en los barrios de las ciudades, lugares de trabajo, a partir de opciones filosóficas o religiosas, pero también impuestos por la pobreza y la exclusión - o sea todas estas culturas *otras* de las que hablan nuestras tesis, revistas y libros.

Ahora bien, si nos damos cuenta de estos elementos y pensamos a la sociedad desde ellos, entonces no podemos ya ver a la sociedad como gélido mecanismo de control, hecho para mantener a los individuos a raya frente a los demás. Más bien, me parece, todas las formas de cultura y sociedad que estudiamos a lo largo de la historia y

en todos los lugares del planeta y también en el presente complejo de nuestro mundo y nuestro país, constituyen una historia de *búsqueda*, una historia interminable de búsqueda de la vida feliz, de un *grundriss* adecuado para establecer una organización de la vida colectiva que sea vivible, vivible con dignidad y agrado para todos. Una búsqueda permanente, siempre nuevamente iniciada después de los fracasos, regresos de callejones sin salida y a veces incluso perversiones, para dar la posibilidad de la vida buena a todos. *Vida buena* que al mismo tiempo es *buena vida*...

¿No aparece esta búsqueda incluso en una de las formas de organización más cuestionables generadas por la especie humana, el estado nacional, que se organiza con base en un mapa constitucional en el que precisamente se delinea una idea de convivencia plenamente humana y se trata de establecer de alguna manera los mecanismos para crear y garantizarla, al menos como posibilidad y por lo menos para quienes viven en el ámbito de influencia de este acuerdo? Y ¿no podemos reconocer esta búsqueda colectiva, pocas veces elevada al concepto, más veces llevada a cabo solamente de modo casi instintivo, no sólo en los pueblos y las culturas distantes, sino también en numerosas subculturas al interior de nuestro país y de otros países? Insisto una vez más en la importancia de los estudios sobre las poblaciones indígenas en México y en el resto del mundo, una de nuestras tradiciones disciplinarias que más nos identifican históricamente y fondo empírico y fuente de inspiración teórica irrenunciable para esta nuestra ciencia social que enfoca a la realidad como una *una y diversa* a la vez.

Por cierto, conviene hacer un paréntesis aquí y recordar que nos encontramos en el penúltimo año del denominado "Decenio de los Pueblos Indígenas", una década que empieza con el llamado de atención que hace Rigoberta Menchú al recibir el Premio Nóbel de la Paz, cuando decía que cada pueblo, cada cultura que se extinguiera, significaba la extinción de una manera de entender la vida. Uno de los objetivos principales de dicho Decenio era lograr la aprobación por las Naciones Unidas de una especie de Declaración Universal de los Derechos de los Pueblos Indígenas -- pero el documento respectivo está listo desde hace años y ningún gobierno se atreve a proponerlo a la Asamblea General, por miedo al probable reforzamiento que semejante declaración pudiera significar para los reclamos de los movimientos indígenas en todo

el mundo y su lucha a favor del respecto real y no solamente ceremonial, en ocasiones solemnes, a la diversidad cultural.

Insisto en que de lo que se trata no es solamente de afianzar una visión de *otros* pueblos, de *otras* culturas opuesta a la del estereotipo cultivado por el mito hobbesiano. Verlas como búsquedas permanentes de la buena vida buena lleva a adquirir una caracterización diferente de lo que es el fenómeno social, una ontología de lo social muy diferente de la que delinea Hobbes y que impregna en buena medida también la teoría social contemporánea. Desde este punto de vista lo social sería --como nos enseña buena parte de la antropología desde su inicio como disciplina científica-- algo que se encuentra permanentemente en proceso, algo permanentemente en evolución, con avances y retrocesos a veces difíciles de aprehender y de comprender. También por esto la necesidad del famoso “como si” leacheano que nos permite mantener como suspendido en el tiempo por un momento, lo que está constantemente en movimiento. Pero es más: cada momento encierra futuro, genera nuevos elementos de la clase de los arriba enlistados a modo de ejemplos, hace emerger nuevas preguntas y respuestas a estas nuevas preguntas, las que a su vez irán generando nuevas preguntas...

La realidad social entera --que es lo que estudiamos desde los comienzos de nuestra disciplina, por más que a veces la perdamos de vista por confundir la limitada faceta de ella a la cual nos acercamos en el trabajo de campo siempre *local*, con el mundo entero del que forma parte--, el *universo* de la especie humana que es el *multiverso* de las culturas humanas, se abre ante nuestros ojos entonces como un gigantesco *laboratorio* en operación desde hace decenas de miles de años, como panorama asombroso de innumerables experimentos de felicidad, mediante los cuales miles de generaciones han estado tratando y siguen tratando de organizar la vida de una forma que conduce, al menos a quienes quieren intentarlo, a esta vida humana plena para la cual no tenemos otras palabras que las gastadas de *vida buena* o *vida feliz*. Vivir en comunidad aparece entonces no como una escudo protector contra la probable muerte prematura o un freno a la violencia sin límites. No, vivir en sociedad aparece entonces como un don, un don que se desdobra en muchos otros, algunos experimentables en la rutina de todos los días, otros solamente en épocas de fiesta o momentos de fervor creador, algunos para todas las semanas y otros solamente para

ciertas etapas de la vida. De todos ellos, uno de los más importantes --y, como sabemos, en cierto sentido ejemplar para muchos aspectos del hecho social-- es la lengua: ella nos constituye como lo que somos, algo que nos da ser y existencia, algo que nos constituye como personas, algo sin lo cual no estaríamos, sin lo cual no seríamos -- aunque es un don que se puede usar en direcciones opuestas...

La meta apenas emergente

Vivir en sociedad, entonces, es participar en este laboratorio de una todavía no agotada y multifacética búsqueda de la vida que podría ser vida plena para cada uno y para todos, de la vida que es un proceso de emergencia constante de nuevas soluciones para lograr la meta que se enuncia con estas palabras ambiguas de plenitud, bondad y felicidad que se acaban de mencionar; pero esta meta no esta clara en sí, aún no tiene perfil preciso, no es una meta definida de antemano hacia la cual se orienta nuestra brújula, sino una meta que a través del caminar mismo se configura, como a veces nos parece cuando caminamos en una topografía accidentada: que el mismo caminar nos hace percibir de modo variado y solo poco a poco más claramente la figura emergente de la montaña hacia la que nos dirigimos. Es una metáfora muy imperfecta que acabo de usar que no debe engañar, pues el caminante sabe que la montaña está ahí, independiente de si la ve o no y de cómo la ve, pero la meta que esbozan nuestro sueños diurnos y que se encuentra prefigurada en los modelos utópicos de todos los tiempos, se configura a través de estos múltiples, tantas veces reiniciados procesos de experimentación y búsqueda en todos los tiempos y todos los lugares desde que hay vida humana en el cosmos...

Por cierto, la referencia al don de la lengua también nos recuerda que el intentarlo y el haberlo intentado a lo largo de la sucesión de las generaciones durante decenas de miles de años, no significa garantía de que se vaya a lograr. Todo elemento cultural y todas las culturas participan en esta ambigüedad por principio. Así, el idioma lo podemos utilizar para transmitir juicios y prejuicios, verdades y mentiras,

declaraciones de amor y de guerra. Al igual que la ambigüedad intrínseca de la expresión verbal también la de todo fenómeno sociocultural nos confronta permanentemente con la necesidad de juzgarlo, de evaluar nuestra cultura y la otra, de evaluarlas ambas dentro del panorama universal de la diversidad y de su tendencia hacia lo propiamente humano que todavía está pendiente. La experiencia fundacional de nuestra disciplina, el contacto cultural, nos recuerda desde el inicio de ésta y desde la iniciación de cada quien en ella, esta ambigüedad esencial, pues en esta experiencia afloran la repugnancia y la atracción, la fascinación y el asco, e igualmente son necesarios el relativismo que respeta de antemano al otro sociocultural y la ubicación del mismo en su lugar del laboratorio planetario de la vida auténticamente humana.

Conviene tomar conocimiento de que en este proceso prevalece siempre una cierta sensación de inseguridad y es aquí donde se hace patente el carácter subversivo de la antropología. Éste es así, porque la mera existencia de la *alteridad* hace que uno se encuentre en la necesidad de justificar lo propio. Documentar *lo otro*, la *otra* propuesta, que podría ser *posible aquí*, porque es hecho *real allá*, la respuesta diferente a la pregunta que uno contestó de otro modo, la otra manera de plantear la pregunta que uno mismo también tiene, hace ver que lo de uno es solamente una posibilidad entre otras, entre muchas otras, y que por tanto tiene que ser legitimada.

Desde luego, esta idea deja muchas preguntas abiertas. Voy a mencionar solamente dos. La primera, la más preocupante tal vez, si uno ve la sociedad y el conjunto de las sociedades concretas en términos de un laboratorio como yo lo acabo de describir, es la pregunta de cómo fue posible que arribáramos a esta situación relativamente reciente en la historia de la humanidad, la emergencia de los estados nacionales, una forma de organización que ciertamente ha creado más desgracia que felicidad en nuestro planeta y donde hace poco hemos estado presenciando una fantasmagórica y escalofriante danza de lobos impulsada precisamente por esta forma de organización el poder. La otra es más de orden metodológico, pues, como ya se ha venido discutiendo desde hace tiempo en antropología, en nuestro país y en el resto del mundo, es difícil establecer cuáles son los límites y también quiénes serían, en dado caso, los representantes más genuinos de esas otras formas de vida. Lo que para unos es simplemente un ejercicio académico, para muchos otros es un apremiante problema

práctico, donde la socorrida metáfora del "mosaico de las culturas" no resulta muy adecuada, porque sugiere la existencia de culturas claramente delimitadas, una frente a la otra, cuando la experiencia del cruce permanente de fronteras se ha extendido cada vez más, tanto, que en casos extremos se ha renunciado al intento de definir aquello cuyas fronteras se está cruzando.

Es en esta situación que a pesar de éstas y muchas otras preguntas inquietantes y no resueltas se hace palmario un campo de trabajo para la antropología necesaria. Es en esta emergencia de la interculturalidad como una estrategia y como una tarea de nuestro tiempo, donde los antropólogos tenemos mucho que aportar por ser los especialistas profesionales en la domesticación del etnocentrismo. Éste último es el precio de la percepción de la otredad. Por ello se nos ha acusado --con razón-- en este sentido desde el comienzo de nuestra disciplina y por ello nuestro gremio ha tomado este tema como la variante particular de la ideologización de la que necesariamente son víctima todos los esfuerzos científico-sociales. Por más que sabemos que las tensiones de las relaciones de género y de clase y del poder en proceso de concentración igualmente atraviesan no solamente el campo de lo social sino también su percepción y análisis, la disciplina nuestra se ha enfocado a controlar la falsación del conocimiento científico-social provocada por el etno- (o crono- o civilización-) centrismo, por lo que tratamos de presentar modelos teóricos y elaborar estrategias metódicas para una interacción con *otras* culturas que les permitan ser nuestros pares. Para que pueda darse esta relación todavía lejana de realizarse, tanto en la ciencia como en la sociedad de la que la ciencia antropológica es parte, vale la pena considerar lo que el filósofo catalán-hindú Raimon Panikkar llama el *desarme cultural* o *civilizatorio*. Menciono este aspecto aquí porque nos recuerda que cuando hablamos de cultura, de relaciones de culturas y de interculturalidad, está presente algo que muchas veces no es suficientemente nombrado en los estudios antropológicos hoy día, a saber: que el interactuar de las culturas se está dando en una situación atravesada por una desigualdad aguda y creciente donde los mecanismos de la explotación y de la opresión tienen sus efectos deformantes sobre las culturas y no les permiten a muchas expresarse y reconstituirse para poder dialogar realmente de tú a tú... La exigencia de este *desarme*, formulado originalmente para el nivel norte-sur, también tiene mucho que

ver con nosotros, pues como profesionales somos normalmente de los que hablan desde el poder del conocimiento oficial, desde el poder del estado, desde el poder de la sociedad opulenta hacia aquellos que en su mayoría más bien son las víctimas de este poder...

Una antropología para la cuarta globalización

Hay un consenso amplio acerca de que la tercera globalización en la que nos encontramos actualmente -- aquella que empezó un poco antes, pero que generalmente es identificada con la fecha emblemática de 1989 -- ha contribuido a hacer más visible la diversidad del mundo sociocultural. En todas partes se habla ahora de diversidad, de multiculturalismo, de pluralismo cultural, de interculturalidad, muchas veces sin saber exactamente qué es lo que se quiere decir. De todos modos y aún así, podemos admitir que a nivel general hay actualmente una conciencia mayor y creciente de esta calidad multicultural del tejido social. Dependerá mucho de nosotros si el mito propulsado tan decisivamente por Hobbes o la idea del experimento de la búsqueda universal de *la vida buena* prevalezcan en la interacción cotidiana, en la propuesta de soluciones a los problemas sociales, en la configuración de estrategias gubernamentales y de la sociedad civil, en la conciencia de los filósofos y de los líderes de las comunidades religiosas.

Tenemos mucho que ver los antropólogos en la preparación de esta cuarta globalización que ojalá sea totalmente distinta de las tres anteriores, donde globalización implicó siempre la distinción entre un centro y una periferia. Una cuarta globalización donde podríamos contribuir con nuestros conocimientos profesionales al estudio, tradicional y típicamente antropológico o no tanto, de las muchas formas de vida social en el pasado y en el presente, en el campo y en la ciudad y a la concepción de la vida social como tal. Donde el conocimiento de confluencias, paralelos y divergencias, de semejanzas y diferencias entre las culturas ayuda a re-examinar lo que en la tradición propia, en la de cada uno y en la dominante de nuestro país, es tenido

por valioso, con el objetivo de fomentar y reforzar lo que lo es realmente, para enriquecerlo con elementos tomados de otras culturas. Porque, a pesar de que algunas de ellas estén compuestas por gente que no sabe leer y escribir, que no tiene presencia en el mercado y ni siquiera aparece en las tasas de crecimiento del producto interno bruto, puede que hayan encontrado respuestas mejores que las nuestras a los problemas que son los de ellos y los nuestros o, al menos, respuestas que pueden hacernos pensar sobre si las proyecciones nuestras realmente son las mejores. Y, finalmente, este diálogo incultural pendiente podría encaminarnos para eliminar lo que para nosotros y para ellos es una desgracia (ojo: ¡eliminarlo en la nuestra, no sentirnos obligados a eliminarlo en la de ellos!).

Así, en la interacción, en la relación intercultural aparecerían poco a poco, en anticipación simbólica y materialidad institucional, los perfiles --no un perfil único--, los perfiles de la felicidad hacia cuya consecución está proyectada desde sus inicios la vida humana. Vida humana que es vida *en* sociedad, *no a pesar* de la sociedad. Vida en sociedad que siempre es vida en una sociedad entre otras, en una distinta siempre de las demás, en un experimento de la felicidad que buscamos todos. A sabiendas que cada una de ellas y su conjunto se manifiesta como y se constituye en esta interacción en caras inconfundibles del multifacético sueño hacia delante, hacia el tiempo donde sociedad no es, definitivamente, un mecanismo para proteger al ser humano de sus semejantes. Hacia el tiempo en donde nadie es obligado por las circunstancias de ser lobo entre lobos, ni individual, ni colectivamente: el tiempo de la danza de las culturas. Hacia el tiempo donde la experiencia fundamental, por desgracia no suficientemente hecha por tantos de nuestros contemporáneos, de estar acogido, respetado y querido, la experiencia que muchas veces solamente se ha tenido en breves momentos de la infancia, se convierte en fundamento de la vida buena, aquella vida que solo puede ser verdaderamente buena, cuando es buena para todos.

* * * *