



# La antropología y la desmonopolización del pensamiento social

Mary Louise Pratt

New York University



53

“El mundo no-letrado no es un mundo anti-intelectual.”

María Ruth Flores

“La deshonestidad intelectual es uno de los elementos esenciales del colonialismo.”

Taiaiake Alfred (83)

“*We are awash in ambitious, world-making projects.*”

Anna Lowenhaupt Tsing

Unos años atrás, un lindo día de verano, me encontraba en una esquina en el centro de Manhattan junto a una de las ubicuas tiendas que abastecen a los apurados neoyorquinos de café, periódicos, sándwiches y productos de uso cotidiano. Hoy en día los dueños de estos negocios son predominantemente coreanos, y los empleados son mexicanos. Conversaba con dos trabajadores que acababan de entregar un mueble en mi departamento, un jamaiquino y un guatemalteco, cuando de repente se oyó un grito en el inglés acentuado de la dueña de la tienda: “*Water!*”. Y en el acto un mexicano llevando el delantal blanco de los empleados salió corriendo detrás de un transeúnte que acababa de robar una botella de agua. Al pasar corriendo el mexicano, el jamaiquino lo agarró del brazo y le dijo en su inglés caribeño: “No, mon, no seas tonto. Déjalo ir, te puede matar”. Siguió



Escenas callejeras en la gran urbe. Fotograma de *Humos del vecino* (de Paul Auster y Wayne Wang), episodio del arrebato en Brooklyn. “Cada minuto de cada día, los habitantes de nuestras ciudades globalizadas están envueltos en este tipo de diálogo intercultural tejiendo el baile de significados, responsabilidades y tratos por los cuales la vida colectiva se logra o fracasa.”

un diálogo entre ellos que reproduzco más o menos aquí, traducido al castellano, menos el rico entretejido de gestos y acentos:

—Pero se robó el agua. Es mi trabajo.

—No, hombre, es tu trabajo perseguirlo dentro de la tienda, pero en la calle no. No arriesgues la vida por cincuenta centavos.

—Pero si no paro a éste el próximo hará lo mismo.

—No es tu problema, mon. Son cincuenta centavos, y ni siquiera son tus cincuenta centavos.

—No es el dinero, es el acto.

—Tú no vales nada para nadie, mon, no entiendes el sistema.

—No, tú no entiendes el sistema.

El guatemalteco, evidentemente recién llegado, no hablaba suficiente inglés para participar en el debate, pero escuchaba atentamente, y no parecía necesitar mis esfuerzos de traducción. Yo quedé de espectadora fascinada, pensando: “Los intercambios como éste están construyendo el futuro de esta ciudad”. Cada minuto de cada día, los habitantes de nuestras ciudades globalizadas están envueltos en este tipo de diálogo intercultural, descubriendo y explicando sus diferencias, chocando y resolviendo los choques, inventando e improvisando códigos y geografías, negociando éticas, estéticas, eróticas distintas o incompatibles, tejiendo el baile de significados, responsabilidades y tratos por los cuales la vida colectiva se logra o fracasa. La desigualdad radical es un aspecto constitutivo de esta vida colectiva y de los procesos globales que la producen. La reciprocidad del habla no elimina las desigualdades ni lo que Miranda Fricker llama las injusticias epistémicas; las ejecuta y también las vulnerabiliza.

En el diálogo entre el mexicano y el jamaiquino, noté después, la comunicación operaba en distintas modalidades. A nivel de la semántica los dos hablantes enfrentaron sus diferencias por medio de un objeto común imaginario, el sistema, que los dos entendían de manera diferente. Cada uno reconoció la versión del otro, y el valor de entender el sistema, pero no fue necesario que llegaran a un acuerdo. Junto con los testigos, yo incluida, el grupo formó una colectividad provisoria y momentánea alrededor de una búsqueda de la verdad y del bien común. El intercambio fue improvisado, es decir, fabricado con base en los materiales que estaban en juego en el momento en que ocurrió. La diferencia se tradujo en reciprocidad: tú entiendes de tu manera y yo de la mía; pero también, yo entiendo que tú entiendes mi manera de ver, y entiendo que entiendes que entiendo tu manera de ver. O sea, una comunidad provisoria se formó a través de múltiples líneas de diferencia, por medio de una búsqueda de la verdad que no necesitaba cumplirse para ser

exitosa. No se llegó a un acuerdo sobre la naturaleza del sistema; el índice del éxito del intercambio fue el que se aplica siempre en la esfera de lo social cotidiano: se evitó la violencia. En términos discursivos, el intercambio fue imperfecto. El guatemalteco, por ejemplo, fue incapaz de participar plenamente. La dueña coreana tampoco, inmovilizada detrás de su mostrador. El ladrón tampoco participó en el debate (aunque su aporte seguramente habría enriquecido la discusión sobre el sistema).

En los intercambios verbales la performatividad tiene igual y a veces más importancia que la semántica, y en este caso los dos parecían operar en sentidos opuestos. A nivel discursivo, el jamaiquino defendía el egoísmo y el autointerés. Pero a nivel de la práctica corporal hacía un acto de altruismo y de solidaridad que contradecía abiertamente sus palabras: según su visión del sistema, el bienestar del mexicano “no era su problema”, y sin embargo al intervenir lo asumió activamente como tal. A nivel discursivo, el mexicano insistió en que perseguir al ladrón era su deber y su trabajo. Pero a nivel de la práctica aceptó la recomendación del jamaiquino y abandonó la carrera. (Notable también la performance del ladrón de agua, quien, contradiciendo abiertamente su condición de delincuente, caminó lentamente calle arriba, con una mujer tomada del brazo.)

Para los que nos interesamos por los procesos sociales, ¿qué preguntas o retos ofrece esta anécdota? ¿Cómo pensar esta contradicción neta entre el plano discursivo y el performático? ¿Es algo sistemático o idiosincrásico? ¿Qué elementos metodológicos y parámetros analíticos requiere el microanálisis de la interacción intercultural y translingüística cotidiana? ¿Por cuáles procesos sociales se elabora la convivencia urbana multiétnica y multicultural? En mi lectura del incidente de la esquina resaltan el carácter espontáneo del encuentro y la capacidad de improvisación de los participantes. Evitar la violencia opera como una meta de la interacción, meta que no requiere consenso sino comprensión mutua. Se destaca la infinita elasticidad de ésta, tanto en el plano lingüístico como en el cultural: a pesar de enormes diferencias de acento y de competencia en el inglés, los participantes milagrosamente se entendieron unos a otros. Divididos por lengua y cultura, los unía el género y la posición de clase. Finalmente, subrayo la operación concreta de la solidaridad, la generosidad, la tolerancia y la reciprocidad, junto a la fricción, la confrontación, la irritación. Percibirlos, aquí, no es idealizar, sino observar. Sin una dosis constante de los tres, la ciudad no funciona. Y todos necesitamos que funcione.

Esta historia tiene una secuela. Presenté mi lectura de la anécdota neoyorquina por primera vez en un ensayo para un libro sobre comunicación intercultural auspiciado por el British Council. En esa ocasión mi comentario incluyó el siguiente párrafo:

La historia también está en juego en esta esquina. Las ópticas diferentes de los dos hombres sobre la ciudadanía y la responsabilidad social, desde luego, no son idiosincrásicas. Detrás del argumento del jamaicano está la historia fracturada de la hacienda, la esclavitud y la cultura de resistencia que generaron en el Caribe. Detrás del argumento del mexicano están las fuertes tradiciones agrarias e indígenas de Mesoamérica: el prestigio se adquiere aceptando responsabilidades y cargos, y los derechos son contingentes. (En este sentido, efectivamente, dos sistemas están co-presentes aquí.) El acelerado movimiento de personas y pueblos está creando no un mundo sin historia, sino un mundo donde prolifera la intersección de historias.

El British Council tiene un grupo informal de críticos apasionados que se dedican a comentar todas sus publicaciones, haciendo circular comentarios sarcásticos y acerbos por correo electrónico. Mi ensayo escapó de daños mayores, con la excepción de ese párrafo que los críticos hallaron redundante. Los referentes históricos y etnográficos eran absolutamente innecesarios, dijeron, se trataba obviamente de un simple caso de *Gemeinschaft* versus *Gesellschaft*. Mi reacción a su comentario conjugó la cobardía con la “colonialidad”: simplemente corté el párrafo. Seguía creyendo en mi análisis, pero pensaba que no podía defenderlo. Soy producto del Canadá anglosajón de los cincuenta, donde los hombres británicos eran los dueños absolutos de la verdad. No logré oponerme. Meses después le conté el caso a mi colega mexicana, la comunicóloga Rossana Reguillo, quien me dijo sin equivocación: “¿Estás loca? Vuelve a poner el párrafo”.

El gesto de los británicos ejemplifica una operación analítica sobre la cual quiero reflexionar aquí. Se trata de un procedimiento que podríamos denominar “uso monopolístico de las categorías”. Es una de las principales operaciones epistémicas por las cuales Occidente se afirma, y se autoconstruye, como la fuente única de modelos culturales generalizables. El monopolio se sostiene en forma de sentido común: si nuestras categorías occidentales, modernas, conocidas (por ejemplo, *Gemeinschaft-Gesellschaft*) son capaces de describir o nombrar un fenómeno (por ejemplo, la intervención del jamaicano), esa descripción o ese nombre se percibe no solo como adecuada sino más adecuada (satisfactoria, poderosa) que cualquier otra. Si las acciones del mexicano y del jamaicano “caben” dentro de las categorías de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, cualquier otro marco explicativo es no solo innecesario sino redundante e insignificante. Se trata de un monopolio interpretativo autoasignado y, como demuestra el gesto de los británicos, agresivamente ejercido. Uno de los efectos, como en este caso, es el de borrar las historias y negar las fuerzas históricas que producen el entorno social en que se vive.

Hoy, frente a la proliferación de identidades que supuestamente fragmentan las sociedades antes integradas, persisten las convocatorias a un

regreso a la Ilustración europea como única fuente de valores capaces de abarcar a toda la humanidad. Se trata de una reivindicación del monopolio interpretativo occidental, una especie de nuevo requerimiento. Mi queja no es contra el universalismo de este proyecto neoilustrado, sino contra su monopolismo, contra la ceguera autoimpuesta que permite el rechazo de propuestas socioculturales que surgen de otros contextos y que pueden o no coincidir con las propuestas occidentales. Como dice el sociólogo aymara Felipe Patzi Paco, las distintas propuestas multiculturales tienen en común que a ninguna de las culturas nuevamente reconocidas se la reconoce como “proyecto societal alternativo al sistema liberal” (142). El punto es tan obvio que es difícil percibirlo: el Occidente ilustrado nunca ha tenido un monopolio sobre la codicia, el genocidio, el patriarcado, el imperialismo, la esclavitud, la violencia religiosa, la explotación, el autoritarismo, etcétera. Según la misma lógica, Occidente nunca ha tenido un monopolio sobre la ciencia empírica, la racionalidad, el principio de la igualdad, la idea del buen vivir o del bien común, los conceptos de justicia o libertad, la responsabilidad de los fuertes hacia los débiles, o (para citar una formulación reciente) la capacidad de “identificar con la humanidad en su totalidad” (De Zengotita, 36). Solo por una vasta pero sencilla autoceguera empírica el pensamiento occidental logra atribuirse el monopolio sobre el concepto de lo humano y sobre los valores humanísticos, como si éstos hubieran nacido una sola vez, y en una sola zona geográfica. De vez en cuando un rayo penetra la ceguera. En un artículo escrito con urgencia en plena época de Bush II, el vocero liberal Thomas de Zengotita arguyó que el humanismo ilustrado “es la única base para una ideología capaz de unir las fuerzas progresistas en esta hora crítica”. Una política democrática frente al autoritarismo tiene que basarse en:

[...] una identificación con la humanidad en su totalidad y con cada ser humano [...]. En su forma secular, esta identificación radica en los ideales del humanismo ilustrado, ideales articulados por Locke, Rousseau y Kant, y puestos en juego en la historia por la Bill of Rights y por la Declaración de los Derechos del Hombre. Por inexitosos que fueran los esfuerzos por cumplir con estos principios en la realidad, los principios en sí son inambiguos, y todos dependen de esa identificación fundamental de cada uno con todos, con lo meramente humano, como ideal independiente de los contextos concretos de la historia y la tradición. [36. La traducción es mía.]

Tenemos que estar abiertos, concluye, a la posibilidad de que “la tradición occidental moderna *has a claim, a genuinely superior claim on the allegiance of humanity after all*” (36). El autor termina recomendando a sus lectores que abandonen a Foucault y que echen mano de Voltaire.

Sin embargo, en medio del llamado a la solidaridad occidentalista, aparece un pequeño paréntesis que reproduzco literalmente: “(puede haber otras fuentes para estos principios)”, o sea, es posible, reconoce el autor, que Occidente no tenga un monopolio sobre estos principios. Este punto fulminante, radicalmente consecuente, queda allí entre paréntesis. El gesto me parece de particular interés para los antropólogos, porque lo que queda encerrado en ese paréntesis incluye el archivo etnográfico –todo lo que los occidentales hemos aprendido acerca de esas “otras fuentes” de principios socioculturales–. El monopolio ilustrado requiere que ese archivo no se abra, que quede allí dentro del cerco parentético en la página, y dentro del cerco disciplinario que acorrala el conocimiento antropológico en un espacio aparte del espacio intelectual común (*intellectual commons*). El humanismo ilustrado sigue siendo excluyente; no admite los saberes de sus otros, aun cuando sus proposiciones coincidan o se entrecrucen con los occidentales.

A consecuencia, el pensador ilustrado fácilmente se encuentra acorralado. Al final de un ensayo de 2002, Ulrich Beck, brillante pionero en la reflexión sobre la globalidad, anuncia lo siguiente: “Llego a mi conclusión, y es casi superfluo anunciarla, porque yo estoy irremediablemente radicado (*hopelessly rooted*) en la tradición ilustrada”. Qué triste, pensé. ¿Por qué motivos un pensador se condena a la superfluidad sin esperanzas (*hopelessly*)? ¿Será verdad que sus raíces ilustradas le imponen tal estado de parálisis intelectual que realmente le hacen imposible cuestionar su tradición? A diferencia de los árboles, ¿la gente no se desarraiga con frecuencia? Existe la traición cultural como ejercicio emancipatorio. Spivak describe el proyecto de las humanidades como “la reorganización voluntaria del deseo”. Tenía ganas de invitar a Beck a reflexionar sobre su opción por la no-libertad. Su discurso evocaba algo como una securitización del intelecto. Debemos agradecer profundamente su franqueza, porque su apología apunta hacia una insatisfacción con el monopolismo y la univocalidad de su formación ilustrada, que el mismo Beck representa como calle sin salida, y sin esperanza. Vuelvo a la metáfora introducida arriba, la del corral: tanto el corral que encierra a Beck en su occidentalismo, como el corral que encierra a la antropología, sobre todo a la etnografía, como campo de saber aparte del terreno común (*commons*). Allí habitan los saberes y las ideas no-occidentales, sin acceso al espacio intelectual comunal, salvo disfrazados o blanqueados. Como la antropología crítica ha reconocido, ese encerramiento fue un elemento fundacional de la disciplina antropológica.

De ahí la pregunta y el reto que planteo, como interlocutora no-antropóloga: ¿la antropología puede convertirse en agente de la desmonopolización del espacio intelectual, en vez de ser cómplice del mentiroso monopolio occidentalista? ¿Está “irremediablemente radicada” en la

Ilustración, es decir, *hopelessly* encerrada en el corral que aparta su contenido del espacio intelectual común? ¿Puede dejar de funcionar como corral, para convertirse en canal o puente por el cual llegan a la mesa las propuestas sociales alternativas? Hoy dos corrientes intelectuales, ambas enredadas con la antropología, manifiestan un importante potencial para saltar el cerco y atenuar el monopolio ilustrado sobre los principios socioculturales: el pensamiento ecológico (que desplaza al humanismo obligándonos a desprivilegiar lo humano); y el pensamiento indígena. Terminaré con unas breves reflexiones sobre el segundo.

Desde hace unos quince años, desde distintas zonas del planeta, pensadores indígenas ofrecen ambiciosas propuestas societales, no para sus propios pueblos, sino para toda la humanidad y para el planeta entero. Se trata de propuestas extrovertidas que buscan adherentes tanto indígenas como no-indígenas, y exigen una total reinención de la sociedad dominante. Su objetivo se resume en las palabras muy citadas del amauta aymara Felipe Quispe: “Hay que indianizar a los *q'aras*” (“blancos”). Estas propuestas del pensamiento indígena contemporáneo suponen que el proyecto moderno occidental ha agotado sus posibilidades constructivas en el mundo, que sus enormes fuerzas generativas ahora producen más daño que bien (punto claro en la esfera ecológica), y que las propuestas de futuro tendrán que llegar desde los espacios otros. El caso más conocido de este nuevo tipo de intervención extrovertida son las declaraciones zapatistas a partir de la sublevación de 1994 en Chiapas, propuestas que manifiestan claramente la inclusividad y la ambición fundacional a que me refiero. Otras intervenciones coincidieron con esas fechas, por ejemplo el libro de la teórica maorí Linda Tuhiwai Smith (de Nueva Zelanda) *Descolonizar la metodología* (1994), que ofrece una crítica incisiva y brillante de la producción de saberes occidentales, seguida de una elaborada propuesta alternativa de construcción de saberes con base en principios muy distintos pero completamente reconocibles para receptores indígenas y no-indígenas. En 1999 apareció el *Manifiesto indígena*, del pensador mohawk Taiaiake Alfred (Canadá), otro texto ambicioso que busca simultáneamente inspirar a lectores indígenas e indigenizar a lectores no-indígenas. Rechazando el liberalismo occidental, Alfred propone un núcleo de valores que afirma la necesidad de buen liderazgo, reivindica las tradiciones de conocimiento mohawk, y busca convencer a los occidentales de que “su concepto del poder está equivocado según cualquier meta moral” (144). “Esta orientación ofrece la mayor promesa emancipatoria para los pueblos indígenas”, agrega Alfred, llamando a los pensadores indígenas a “involucrar a la sociedad entera en un debate sobre la justicia que traerá verdaderos cambios en las prácticas políticas”, y a fomentar “un movimiento intelectual y político amplio para alejarnos a todos de las estructuras y creencias predominantes”.



Se trata de una propuesta que, en palabras de De Zengotita, abarca a la humanidad en su totalidad, pero desde un lugar de articulación indígena, producto de siglos de interacción resistente con la modernidad occidental en sus formas coloniales. Como tercer ejemplo cito un libro más reciente, del sociólogo aymara Felipe Patzi Paco (Bolivia), titulado *El sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*, que con igual ambición ofrece “una discusión teórica para salir de la colonialidad y del liberalismo”. Para Patzi, ex ministro de educación del actual gobierno boliviano, “el capitalismo y la forma liberal de la sociedad han cumplido su ciclo” (190), y los modelos comunitarios perfeccionados por los pueblos andinos ofrecen alternativas concretas y comprobadas. Finalmente, menciono varias intervenciones de la activista, artista y filósofa aymara Julieta Paredes (Bolivia), quien por medio de actos políticos, grafitis y libros, incluyendo *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*, propone indianizar el feminismo y reconstruir los principios de la sociedad andina incorporando la revolución de género y la emancipación de las mujeres.

Yo espero una antropología igual de extrovertida, igual de ambiciosa, arriesgada, que también salte el cerco y salga de ese paréntesis al cual la relega la frase liberal. ¿La antropología es capaz de entrar en diálogo directo con el pensamiento social occidental, con Hannerz o De Zengotita, Habermas o Arendt? ¿O tuvieron razón los satíricos británicos y soy yo la que no entiende el sistema?



- ALFRED, Taiaiake, *Peace, Power, Righteousness. An Indigenous Manifesto*. Oxford UP, 1999.
- BECK, Ulrich, "The Silence of Words and Political Dynamics in the World Risk Society", en *Logos*, otoño de 2002.
- DE ZENGOTITA, Thomas, "Common ground. Finding our way back to the Enlightenment". *Harper's Magazine*, January, 2003, pp. 35-45.
- FLORES, María Ruth, *Knowledge morena and literacies de colores*. Stanford University Dissertation, Modern Thought and Literature, 2006.
- FRICKER, Miranda, *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford UP, 2007.
- PATZI PACO, Felipe, *El sistema comunal. Una propuesta alternativa al sistema liberal*. La Paz: Comunidad de Estudios Alternativos, 2004.
- PAREDES, Julieta, *Hilando fino. Desde el feminismo comunitario*. La Paz: Centro de Defensa de la Cultura, 2008.
- PRATT, M. L., "Planetarity," en *Cross-Cultural Communication*, 70th Anniversary Monograph series, British Council, 2004.
- "Los imaginarios planetarios", en Mabel Moraña y María Rosa Williams (eds.), *Los saltos de Minerva. Intelectuales, género y Estado en América Latina*. Berlín, Vervuert, 2005, pp. 269-83. Reimpreso en *De márgenes y silencios: homenaje a Martín Lienhard*. Iberoamericana, 2006, pp. 21-32.
- TSING, Anna Lowenhaupt, *Friction. Toward and ethnography of global connection*. Cambridge: Harvard UP, 2004.
- SMITH, Linda Tuhiwai, *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*. [1994] Londres, Zed Books, 1999.