

Aminorando la antropología: sobre la práctica antropológica y los practicantes de antropología

Recibido: 05/06/2020

Aprobado: 07/09/2020

LUIS REYES ESCATE

Universidad Federal de Rio de Janeiro, Brasil

luisreyes.2703@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-5102-9047>

RESUMEN

El siguiente texto está pensado como un análisis de las repercusiones ontológicas en la antropología que provoca el evento denominado como la irrupción en los programas universitarios de Antropología de aquellos que históricamente han ocupado la posición del nativo. Desplegando un esfuerzo por no caer en el callejón sin salida al que nos conduce reflexionar sobre este evento como un mero asunto identitario, la propuesta aquí expuesta busca pensar, conjunta y pragmáticamente, a través de las metateóricas elaboradas por prácticas antropológicas menores tales como la *antropología reversa* de Roy Wagner, la *antropología simétrica* de Viveiros de Castro y Goldman, el método del *ser afectado* de Favret-Saada, y la denominada *otra etnología (no clásica)* de Pierre Clastres. Mediante un diálogo simétrico tanto con estas propuestas, así como con conceptos filosóficos de Isabel Stengers, “prácticas” y “etho-ecología”, y Gilles Deleuze, “operación de aminoración” y “devenires”, esta propuesta busca desnaturalizar y aminorar la antropología, esto es, substraer de ella las grandes divisiones como “naturaleza-cultura” o “antropólogo-nativo”. A través de estos procedimientos se busca generar aperturas que nos conduzcan hacia una pluralización ontológica de las prácticas antropológicas.

Palabras clave: teoría antropológica, práctica, ontología, antropólogo nativo.

Reducing Anthropology: On anthropological practice and those who practice anthropology

ABSTRACT

The present paper is conceived as an analysis of the ontological implications that the irruption of anthropology degree programs, which have historically occupied the native's point of view, have in Anthropology. A special effort is necessary in order to avoid the dead-end of reflecting on this subject as a mere issue of identity. The proposal presented herein offers a pragmatically and jointly reflection through the metatheories elaborated by minor anthropological practices, such as Roy Wagner's *reverse anthropology*, Viveiros de Castro's and Goldman's *symmetrical anthropology*, Favret-Saada's method of *being affected*, and Pierre Clastres' *other ethnology (non-classical)*. Through a symmetrical dialogue between these proposals and the philosophical concepts of Isabelle Stengers, “practices” and “etho-ecology”, and Gilles Deleuze, “operation of reduction” and “becoming”, this proposal seeks to denature and reduce Anthropology. That is, to subtract from it the great aprioristic divisions in which it stand, such as “nature-culture” and “anthropologist-native”. Thus generating opportunities that would lead us to an ontological pluralization of the anthropological practices.

Keywords: Anthropological theory, practice, ontology, native anthropologist

Introducción

“**A**hora ya no sólo somos nativos, somos antropólogos, aunque nadie sepa bien qué es la antropología”, dijo un amigo indígena Kichwa Canelos y estudiante del Museo Nacional de Brasil. Bebí un sorbo de mi vaso de cerveza, ya medio vacío. Las manecillas de mi reloj marcaban casi las diez la noche. Parados en las afueras de un conocido bar de Rio de Janeiro, esperábamos a que comenzara la *roda de samba* de todos los viernes. No sé si fue por la cerveza, o porque ya me encontraba fuera de clases, pero en ese momento comencé a pensar con el corazón. Trataba de evitarlo porque al hacerlo, usualmente, me invadía un sentimiento de nostalgia. Recuerdo muy bien que en aquel instante las palabras de mi amigo, las cuales eran la prolongación de conversaciones que se veníamos teniendo en el Museo Nacional durante todo el año, me llevaron a pensar que hacía unas cuantas décadas, probablemente, ninguna de las personas allí presentes hubiésemos ocupado la posición de antropólogos en un trabajo etnográfico. Abruptamente, mi pensamiento fue interrumpido por una radio roñosa que, a lo lejos, tocaba la canción “Toque de São Bento pequeno”. Bebí un poco más.

Vi pasar un vehículo con cuatro militares mostrando sus rifles de forma amenazante. Nadie les prestó mucha atención. Yo tampoco. “Ahora nos incluyen en la antropología, sí. Pero aun así, cuando hacemos etnografía se nos obliga a blanquear nuestro pensamiento”, complementó una amiga, doctoranda del programa de Antropología del Museo Nacional y descendiente de afrobrasileños. Es verdad... incómoda verdad, dije hacia mis adentros mientras asentía con la cabeza. De un solo golpe bebí el resto de cerveza que me quedaba en el vaso. La boca se me secó. Me dio rabia recordar que, aunque se hayan elaborado variadas críticas a la antropología clásica, e incluso, pese a que ya existen diferentes maneras de hacer etnografía, la disciplina seguía exigiendo que sus antropólogos se alinearan al mecanismo epistemológico y político de un “nosotros antropológico” estrictamente vinculado a la ontología occidental.

Sí, sé que ahora se toma en consideración a algunos autores pertenecientes a aquella porción del mundo que Marshall Sahlins (1976) denomina “el resto” (*the rest*); porción del mundo creada de una costilla de occidente (*the West*). Pero incluso la mayoría de los representantes de la antropología del *resto*, a veces auto-catalogados como “antropólogos periféricos” provienen de fami-

lias pertenecientes a las élites raciales, étnicas, sociales y/o económicas de sus respectivos países. “Hasta hay calles nombradas en honor a sus familiares, y aún así se dicen periféricos”, dijo alguien en la mesa. Esta posición “periférica” les brinda la posibilidad de encuadrarse perfectamente, así tanto ellos como sus teorizaciones antropológicas, usualmente conducidas en comunidades marginalizadas de sus propios países, en la metafísica occidental moderna que abraza las distintas disciplinas académicas. Es así que estos antropólogos periféricos son, para la antropología a nivel global, una significativa “cuota de diversidad”; la cual, en el fondo, en el fondo, no es tan diversa.

“Es verdad. A pesar de que ahora todo el mundo hable del giro ontológico en la antropología, son muy pocos los que proponen sacarla de la metafísica cartesiana”, dije alzando la voz porque, en las otras mesas, las carcajadas y acalorados debates sobre fútbol y política aplacaban por momentos nuestra conversación. No se puede negar que, desde hace unos años, con la política de becas basada en criterio socio-económico y las políticas de cuotas adoptadas por algunos programas brasileños de posgrado en Antropología Social, el número de estudiantes negros e indígenas había aumentado. Empero, a pesar de este incremento que ha abierto la posibilidad de desarrollar conocimientos que parten de ontologías y epistemologías múltiples, los axiomas de la disciplina y el quehacer antropológico, por lo general, han sufrido tan sólo críticas de corte epistemológico mas no de corte ontológico; es decir, no han llegado a sacarla del refugio de la ontología naturalista (ontología de los modernos que propone la existencia de un mundo mononatural sobre el que se asientan una multiplicidad de culturas). Un ejemplo de ello es que, a pesar de que la antropología haya sido interpelada por las críticas pos-coloniales, decoloniales y pos-modernas, por ejemplo, la disciplina sigue tomando como su piedra angular incontestable a la división netamente cartesiana entre las categorías de antropólogo y nativo.

Uno de mis amigos, estudiante de doctorado del Museo Nacional, me sirvió un poco de *cachaça*. Saboreándola recordé, muy bien, que Lucho Escate, pequeño agricultor de Subtanjalla y abuelo mío, siempre me ha dicho que le gusta beber porque lo hace recordar. A mí también. Hace que mis yo de otros tiempos puedan hablar con mi yo de ahora y con las personas que me rodean, formando un yo que en realidad es un nosotros que, como un *ñuqanchik*, un nosotros inclusivo.

Mientras relamía mis labios y sentía que mi garganta se calentaba con el licor, escuché que uno de mis amigos me decía algo: “La sociedad está enfer-

ma, hechizada por tanto racionalismo... La antropología también, ha sucumbido al hechizo racionalista, por eso tenemos que contra-hechizarla". Bebí un trago más. Tiene razón, pensé. Después de todo, tal vez no bastaba con querer tornarnos "antropólogos a secas" o "antropólogos no marcados". Tal vez era necesario atreverse a más, ser algo más además de antropólogos. Tal vez lo que las sombrías circunstancias que nos rodeaban requerían de nosotros era que aprendiéramos a tornarnos contra-hechiceros, brujos. Seguí bebiendo, brindando con todo mundo.

Las palabras últimas palabras proferidas por mi amigo me hicieron recordar mi ingenuidad juvenil. Confieso que en primera instancia decidí estudiar Antropología para, como dice mi abuela, "llamar" el alma de mi pueblo que se estaba perdiendo en medio de las sequías provocadas por el agronegocio. Quería contribuir, aunque sea un poquito, a salvarla, y creía que la antropología algo aportaría para ello. Quería llamarla, así como el "El Bofio", un "llamador" de Subtanjalla, pueblo donde crecí, llamaba a mi espíritu cuando sufría de mal de ojo.

Conversaciones como esta me mostraron que existían otros que, como yo, habían decidido estudiar Antropología no para satisfacer su afán aventurero, su gusto por la teoría, sus ansias de hacer el bien para con los desvalidos otros, sus anhelos de tolerancia de las creencias y culturas de los otros. Sabía que había otros que también estudiaban Antropología para protegerse, para proteger a los suyos, para intentar sostener las partes del cielo que desde mucho tiempo atrás vienen cayendo sobre nuestras cabezas. Y saber que existían otros que antes de pensar, sentían la urgencia de la circunstancia..., otros que más que contribuir a la disciplina académica querían aprehender cosas de ella para responder urgentemente a los llamados de nuestra gente... Saber que esos otros estaban allí, de mi lado, haciéndome y dejando que me haga con ellos, me aliviaba y reconfortaba enormemente.

La samba "O dia em que o morro descer e não for carnaval" comenzó a sonar con fuerza dentro del local. Oí las cuerdas del cavaquinho llamando al surdo que, a su vez, llamaba al repique. Los tambores ya habían logrado que mi corazón estuviera en mi piel. En medio del humo de cigarros, olor a cachaça y cerveza, entre toda la gente bailando, gente tocando samba, conversando en voz alta, riendo, cantando, aplaudiendo, comencé a abrirme camino, mientras la conversación previa me intrigaba. Al mismo tiempo que mi cuerpo bailaba, la música, el alcohol y todo lo acontecido esa noche me hacían pensar. Paré. Me quedé en una esquina del recinto, viendo todo pasar en cámara lenta. Mis

pensamientos se aceleraban mientras todo lo que me rodeaba bajaba de intensidad. Sudaba y respiraba un aire denso, caliente. Allí, no sé cómo ni por qué, se me vino a la cabeza unas palabras de Claude Levi-Strauss que recordaba haber leído:

De hecho, no creo, y por varios motivos, [en el fin de la antropología]... El tercer motivo, es que esos mismos pueblos en breve darán origen a eruditos, a historiadores de sus propias culturas, y así, aquello que fue nuestra antropología, va a ser apropiado por ellos, y será algo interesante e importante. Entonces, no todo está acabado; dicho esto, la vieja concepción de la antropología está muerta (Levi-Strauss, entrevista dada a Eduardo Viveiros de Castro, 1998; traducción mía).

Comulgo con Levi-Strauss en la idea de la muerte de la vieja concepción de la antropología, la cual pasaré a llamar “Antropología” (con mayúscula). Pero la muerte de esta tradición no debe ser entendida como un punto final, después del cual no existe más nada. Por el contrario, tiene que ser entendida en su tenor más positivo, como si fuesen puntos suspensivos de un texto que continuará siendo escrito. Empleando las palabras del antropólogo brasileño Marcio Goldman, me gustaría recalcar que todo fin puede ser pensado como la creación de un nuevo comienzo. Pero este nuevo comienzo debe evitar caer en los mismos errores cometidos por la Antropología. Y es aquí donde, sin ánimos de ser irrespetuoso, disiento de Levi-Strauss. Pienso que no es tan interesante hablar en términos de una apropiación identitaria excluyente de la Antropología, es decir, pensar que los eruditos de los pueblos históricamente vistos como objetos de estudio se apropiarán de la disciplina. Creo que es, tal vez, más interesante pensar en un ejercicio de especulación abierta en la que todo mundo que se atreva a embarcar en ella pueda ser bienvenido.

Por ello, en lugar de pensar bajo la lógica de la apropiación de la Antropología, es más noble intentar desnudarla en su multiplicidad, de tomarla como evento disparador a partir de la cual se podría trazar una línea de fuga divergente. Se trata de tornarla “práctica” antes que “disciplina”, y así enfatizar que aquello que se ha creído propiedad exclusiva del Antropólogo y su ciencia, siempre ha existido en un medio de confluencia con los hasta ahora denominados “nativos” y sus mundos. Confluencia que no presupone, desde mi manera de entender el quehacer antropológico, ningún tipo de separación jerarquizante o fusión homogeneizadora.

El hechizo racionalista de la Antropología

El afán de tomar a la Antropología no como disciplina sino como práctica no tiene que ser entendido ni como denuncia, ni como apropiación, ni como explicación de lo que “verdaderamente” debería ser la Antropología. Esta propuesta se debe entender en su sentido pragmático. Esto es, como una invitación a pensar a partir de los efectos que se generarían al concebir a la Antropología no como disciplina sino como un arte de los encuentros; escapando de las obligaciones impuestas por un modelo disciplinar pre-concebido para embarcarnos en prácticas de constante fabricación de respuestas demandadas por la confluencia de modos de existencia catalizadores y potencializadores de creatividad. Desde luego, este emprendimiento tiene poco de novedoso, ya que apela a prácticas que han existido y aún perduran en los márgenes de la disciplina. Quehaceres antropológicos que, desde siempre, han crecido como flor en las grietas del pavimento, alegrando al distraído transeúnte que, aunque sea por un instante, se digna a brindarles algo de atención.

Fue así como una tarde lluviosa de mediados del 2018, en una reunión del Núcleo de Antropología Simétrica del Museo Nacional, presté fija atención a lo que el etnólogo brasileño Uirá García tenía que decir sobre estos modos otros, marginalizados, de hacer antropología. Una de las ideas de Uirá que quedó resonando en mi cabeza fue que para escapar de la vieja concepción de Antropología (es decir, de aquella Antropología que mi amigo definió como sucumbida ante hechizo racionalista), en lugar de intentar definirla esencialmente, era necesario enfocarse en las consecuencias que ella suscita. Pensando con Uirá, así como con los filósofos Stengers y Pignarre, podría entonces decir que, para poder brindarles un poco más de espacio fértil a estas rebeldes flores nacidas en ambientes agrestes, antes es necesario llevar a cabo un trabajo de corte etológico que nos permita analizar la Antropología a través de sus procederes y las consecuencias provocadas por estos. Y eso es lo que pretendo realizar a continuación.

Uno de los efectos más importantes, sino el principal, de la Antropología ha sido y continúa siendo la “oposición parcial” entre los regímenes occidentales de pensamiento, encapsulados en la figura del “antropólogo”, y los variados modos de existencia (generalmente no-occidentales) representados en la figura del “nativo”. Me refiero a la relación entre antropólogo y nativo como una oposición parcial, porque en la Antropología se ha enfatizado la idea de que, a pesar de las marcadas diferencias culturales y ontológicas entre ellos,

estos pueden relacionarse porque comparten la misma naturaleza humana y condición de humanidad.

Es a partir de este presupuesto universalista y naturalista de humanidad que, para la Antropología, antropólogo y nativo son vistos como sujetos semejantes, o mejor dicho, “asimétricamente semejantes”, ya que el antropólogo que es el sujeto detentor del discurso y reflexividad mientras que, simultáneamente, los nativos (también denominados interlocutores o informantes) son figuras que se limitan a proporcionar datos etnográficos a través de sus instintivos modos de existencias. Los nativos solo viven sus vidas mientras que el antropólogo es capaz de producir su ciencia a partir de ellas.

Al denominar la relación que se establece entre antropólogo-nativo como una “oposición parcial”, quiero resaltar que esta es una oposición que existe únicamente para la Antropología. Como es obvio y muchas veces obviado, nadie, por voluntad propia, se autodenominaría espontáneamente “nativo”. En la Antropología, el nativo como categoría sólo comienza a existir en la medida en la que el antropólogo, apelando a su autoridad etnográfica, lo inventa a su contra-imagen y desemejanza para, posteriormente, capturarlo a través de su rotulación. Es así que, en los contextos fabricados por la Antropología, el antropólogo, además de poder crear su propia imagen, tiene la libertad para inventar y capturar la imagen del nativo a través de la fabricación del producto antropológico por excelencia: la etnografía. Aunque al ser dicho parezca una obviedad, es importante afirmar lo siguiente porque pareciera que a aquellos que nos hemos formado en la disciplina se nos olvida fácilmente que el ser nativo, más que una identidad, es una categoría abstracta, pre-definida, e imaginaria, creada por el antropólogo como su polo opuesto. El nativo es, por lo tanto, todo aquello que el antropólogo no es.

Pasa algo similar con la figura del antropólogo. El antropólogo es creado, inventado, predefinido por la Antropología. De antemano, aquellos que consideramos antropólogos consumados nos dicen, a través de textos y exposiciones, lo que el antropólogo es o se espera que sea. Se inventa, en abstracto, un modelo que, todos aquellos que desean ser parte del “nosotros antropológico”, deben de seguir al pie de la letra para tornarse miembros del club. Es aquí donde radica lo que, desde mi punto de vista, es el síntoma más profundo del “hechizo racionalista de la Antropología”. Tanto antropólogo como nativo nacen, cada vez, en lo abstracto del discurso antropológico como dos unidades discretas y, en cierto grado, metafísicamente distantes, el *nosotros antropólogos* y el *no-nosotros nativo*, las cuales inmediatamente

se concretizan y universalizan, haciendo que se nos olvide quién y en dónde se les inventó.

Por lo tanto, antropólogo y nativo son resultados de una “concreción mal colocada” (Whitehead 1929, 11), esto es, una creencia reificada y naturalizada como realidad. Aunque tanto antropólogo como nativo son herramientas heurísticas que solo funcionan dentro de la economía de la disciplina antropológica, muchos de los antropólogos fieles a su disciplina llevan estas categorías más allá de las fronteras disciplinares tornándolas en verdades absolutas e irrefutables, productoras de asimetrías en las que el antropólogo puede explicar las vidas de los nativos al tiempo que posee el conocimiento suficiente para brindarle soluciones a sus problemas urgentes. Sin embargo, eso no es todo; el hechizo va más allá de la reificación de concreciones mal colocadas porque, además de exigir ello, la matriz relacional entre antropólogo y nativo, impuesta por la Antropología, adopta una posición hilemórfica. Esto es, una posición que recrea la dualidad forma y materia, mediante la cual se determina que el antropólogo es el único con la capacidad de, con la ayuda de sofisticadas abstracciones académicas, dar forma, o dotar de coherencia, a las caóticas vidas nativas que, de alguna u otra manera, son vistas como una inerte materia.

Pese a que existen propuestas que han buscado reformular las bases teórico-metodológicas de la disciplina, como los llamados giros en la Antropología, el hechizo racionalista ha evitado que muchos de estos toquen a la dualidad antropólogo-nativo y a la relación hilemórfica que la define. Desde mi punto de vista, incluso en dos de sus giros más benevolentes con el nativo, como lo han sido el estagnante “giro reflexivo” y el creativo “giro ontológico”, se ha preferido no tocar esa piedra angular de la antropología, la cual es considerada, en gran medida, como el *big bang*, o punto genético, de la disciplina.

El giro reflexivo, rótulo que engloba las corrientes pos-modernas, pos-coloniales, pos-estructurales y feministas de la década de los ochentas, se enfocaba en provocar una profunda auto-reflexión del antropólogo sobre su posicionalidad en el quehacer etnográfico (tanto en el campo como en la producción del texto), así como en su labor de representar al nativo, que en este caso fue llamado “interlocutor”. Este giro, en suma, proponía que no solo el nativo debía ser el único individuo situado por el antropólogo. El antropólogo también tenía la obligación de situarse y de situar el conocimiento producido tan solo como una verdad parcial. En tanto que considero importante situar al antropólogo, al nativo y al conocimiento producido, el asumir que existe una

división apriorística entre antropólogos y nativos, así como que es el antropólogo quien tiene la capacidad de decidir sobre el cómo situar al nativo y a él mismo, perpetúa el hechizo racionalista en la disciplina.

De forma distinta, el giro ontológico que también engloba una serie de paradigmas antropológicos como el perspectivismo amerindio, la ontología orientada a objetos (OOO), la antropología de ciencia y tecnología, las antropologías simétricas, etc., tiene como propuesta central que el antropólogo, en lugar de aprehender el punto de vista del nativo [tal y como proponía Malinowski (1922), por ejemplo], sea aprehendido por este. Esto lo coloca Viveiros de Castro del conocido aforismo “tomar a los nativos en serio” (2002), mediante el cual convocan a los antropólogos a entender los fenómenos etnográficos en los propios términos nativos. Desde mi punto de vista, a partir de estas preocupaciones se ha conseguido simetrizar, sea tomando menos en serio a los “nativos occidentales” (ej., los científicos con quienes trabajaba Latour) o tomando más en serio a los “nativos no-occidentales” (ej., a los chamanes o sacerdotes de las religiones de matriz africana en el caso de Viveiros de Castro y Goldman), las relaciones entre ambos, antropólogo-nativo.

A pesar de que considerar a las variadas propuestas impulsadas por el giro ontológico como sumamente creativas y profundas, propuestas de las cuales me considero un aprendiz ecléctico, creo que aún no se ha conseguido quebrar ni con la centralidad que la Antropología le otorga a la división entre antropólogo y nativo, ni con la asimetría pre-existente entre ambos. Esto sucede porque, una vez más, es el antropólogo quien tiene la misión de “tomar en serio a los nativos”, creando, a priori, una relación de asimetría entre dos unidades discretas con el fin de alcanzar una anhelada relación simétrica, solo a posteriori.

Parece no importar si se trata de la antropología clásica o de algunos de los giros de la antropología contemporánea, la concreción mal colocada encapsulada en la oposición parcial entre antropólogo y nativo sigue siendo reificada en la disciplina. En palabras de Gilles Deleuze (2002), esta división apriorística sería una especie de nada blanca, “una superficie calma sobre la que flotan determinaciones no ligadas, como miembros esparcidos”. Antropólogo y nativo, además de constituirse como parte de esta nada blanca, son materia diferenciada, seres adversativos, opuestos poseedores de sustancias distintas. O eres antropólogo o eres nativo, parece ser uno de los fundamentos de la disciplina.

Es así que, a pesar de que Clifford Geertz (1983) haya afirmado que “ahora todos somos nativos”, que Roy Wagner (1981) dijera que “todos somos antropólogos”, o que Viveiros de Castro (2002) argumentara que “todos somos antropólogos mas nadie lo es de la misma forma”, no se ha cuestionado, de forma radical, la división preestablecida entre antropólogo y nativo que, aunque la Antropología argumente que es un mero juego lingüístico, tiene efectos reales, ontológicos, epistemológicos, morales y cosmopolíticos, no solo dentro de la disciplina sino también en los mundos otros con los que lidiamos.

Con esto no quiero sugerir que, desde siempre, todos los antropólogos hayan sido occidentales o que hayan abogado por el racionalismo y la división hilemórfica en la Antropología. Reconozco que, desde un periodo temprano de la disciplina, han habido practicantes de antropología que, en algunos casos, son principalmente herederos de cosmologías no-occidentales, sociales y/o intelectuales como José María Arguedas o Makereti Papakura, mientras que en otros, incluso siendo herederos de Occidente, han logrado trazar líneas de fuga y desarrollar etnografías y teorizaciones sumamente sensibles como son los casos de Godfrey Lienhardt y Pierre Clastres. Empero, el hechizo racionalista ha obligado a estos “antropólogos divergentes” o a ajustarse a las obligaciones impuestas por la Antropología o a mantenerse en sus márgenes, siendo muchas veces execrados de y por la disciplina.

Es así como la heterogeneidad de posiciones y pensamientos antropológicos se han visto, hasta el momento, homogeneizados bajo la figura disciplinar universalizante del “nosotros antropológico”. Por ello, incluso cuando hemos visto cómo la disciplina ha decidido tolerar a alguno de estos “antropólogos divergentes”, muchos de estos se han visto expuestos a las inequidades perpetuadas por el efecto homogeneizador y asimetrizante del hechizo racionalista de la Antropología, las cuales son expresadas en juicios valorativos que tienen como modelo a seguir a aquella impuesta por los centros dominantes de la disciplina. Parecería que la Antropología y los “antropólogos a secas” les dijeran: “puedes divergir de nosotros, pero si decides hacerlo, ten por seguro que tu quehacer antropológico nunca será tan bueno como el nuestro”.

Sin embargo, desde hace ya algún tiempo, se viene dando con mayor brío un movimiento interesante dentro de la disciplina. Me refiero a la “irrupción” de aquellos que han ocupado históricamente el espacio de la alteridad, de la negación del yo antropológico, del nativo. Una irrupción que ha provocado que, cada vez más, sea menos pecaminoso recusarse abiertamente a encajar en el nosotros antropológico, abriendo la posibilidad de una proliferación prác-

ticas antropológicas que beben tanto de los conocimientos producidos por la Antropología como también de aquellos saberes emanados de los pueblos que han sido tradicionalmente tratados como objetos de estudio. Prácticas que hacen que las personas que decidan en ellas embarcarse osen a preguntarse: ¿se puede practicar una antropología sin reificar la división apriorística antropólogo-nativo? Y, si fuese esto posible, ¿cómo sería?

Tornándose practicantes de antropología

A diferencia de los previos intentos de desestabilización de algunos axiomas de la disciplina con los que buscaban modificar epistemológicamente la representación del nativo, la irrupción de las personas que tradicionalmente han sido vistas como lo adversativo de los “antropólogos a secas” está catalizando, en mayor o menor medida, la desterritorialización ontológica del sujeto de estudio, el antropólogo. Esto es, en medio de tantos giros o rupturas epistemológicas que viene dando la Antropología, se va abriendo una pequeña brecha hacia una desestabilización ontológica que traería consigo un cambio en el “medio ecológico” de la disciplina. Este cambio ecológico, a la vez que es producto de la irrupción de los antropólogos divergentes, hasta ahora (mal) llamados “antropólogos nativos” (digo mal llamados porque es el “antropólogo a secas” el verdadero nativo de la Antropología), puede potencialmente propulsar la proliferación de los practicantes de antropología. Por ello, me arriesgaría a decir que los practicantes provienen de una naturaleza, entendida como un medio ecológico, distinta a la de los “antropólogos a secas”.

En lugar de tener como punto de génesis a la diversidad tipológica, productora de una serie entidades discretas y homogéneas (un “nosotros antropológico” uniforme y los “ellos nativos” análogos) que se interrelacionan sin necesidad de confluir, los practicantes de antropología nacen de la diferencia topológica, que produce y es producida por la composición de un nuevo “(nos)otros antropológico”, cuarta persona del singular, el cual no denota ni síntesis ni oposición, sino que se instituye como un plano de inmanencia productor de relaciones heterogéneas.

El antropólogo es un ser construido de antemano en espacios académicos asépticos, mientras que el practicante de antropología deviene a través del medio y de los encuentros que se forman en el ejercicio de su práctica. Práctica que, a diferencia de la Antropología que actúa como modelo dis-

ciplinar al cual sus antropólogos deben ceñirse, se constituye como evento congregador que es producido por y productor del pensamiento y accionar de sus practicantes. En suma, se podría argumentar que mientras el antropólogo tiene un origen teórico guiado por la disciplina, el practicante de antropología tiene un origen pragmático regido por el quehacer de sus prácticas.

Es así que al aceptar tornarse practicante de antropología uno se aleja de los preceptos y axiomas disciplinares que, además de otorgar un modelo a seguir, nos quita de encima el peso constante de la responsabilidad de pensar y reflexionar a partir de las urgencias que nos demanda el medio que nos acoge. “Todo estará bien si me ciño a lo que la Antropología me dice qué es lo correcto”, piensa el antropólogo mientras deja de pensar para simplemente pasar a obedecer las verdades de su disciplina. Diferentemente, la práctica antropológica exige que sus practicantes asuman un sentido de responsabilidad hiperreflexiva constante, ya que los aleja de obedecer a una razón general. Es decir, el practicante de antropología es aquel que tiene más interés en la responsabilidad de pensar junto al medio en el que se encuentra que en adecuarse al rigor exigido por la disciplina. Parafraseando lo dicho por Marcio Bakairi en un encuentro del Núcleo de Antropología Simétrica (NAnSi) en el Museo Nacional de Brasil, podríamos citar un aforismo que encapsula el *ethos* del practicante de antropología: “Aunque indisciplinados, siempre responsables”.

Este tipo de responsabilidad tiene que entenderse etimológicamente, al estilo de Victoria Santa Cruz, como la habilidad de rendir cuentas, de responder a las demandas colocada por los eventos que vivenciamos en el trabajo de campo. La responsabilidad, por lo tanto, no es una cualidad inherente que se encuentra dentro de nosotros o que puede sernos ungida por terceros. No basta con que nos digamos responsables o con que alguien nos considere como tal. Por ello, una de las grandes diferencias entre antropólogos y practicantes es que los primeros son disciplinados pero irresponsables (es decir, están seguro de que no deben de rendirles cuentas a nadie de los que habita el medio que los acoge, mas sí a su disciplina que se encuentra corporificada en la universidad, distante de donde se realiza el trabajo de campo), mientras que los segundos son, como diría Marcio Bakairi, indisciplinados pero responsables (tienen más presente la necesidad de rendirle cuentas a los seres con los que se confluyen que serle fiel a los preceptos disciplinares).

Otra diferencia que existe entre antropólogos y practicantes es que los segundos, a diferencia de los primeros, se niegan a beber el poderoso veneno llamado “autoridad etnográfica”, el cual, entre algunos de sus muchos efectos,

puede llenarnos la cabeza de “concretudes mal colocadas” sobre el ser antropólogo, sobre la academia, sobre el nativo, etc. Es un veneno que provoca, además, que confundamos la diferencia topológica, el (nos)otros, con una diversidad tipológica, la dicotomía nosotros-otros. La autoridad etnográfica nos muestra, de antemano, que siempre existirá una misma diferencia entre antropólogos y nativos pero, a pesar de que esta exista, hay una posibilidad de interrelación garantizada gracias a nuestra mente entrenada en la Antropología.

Sin embargo, el efecto más peligroso de este veneno es que nos lleva a caer en la trampa de la tolerancia y aceptación unidireccional. Es decir, en el peor de los casos, el antropólogo, detentor de la autoridad etnográfica sabe que debe de tolerar de mala gana las creencias infundadas de los nativos. Distintamente, en el mejor de los casos, el antropólogo sabe que tolerar no es suficiente y que, en su lugar, él es quién debe tomar realmente en serio las formas de existir de los nativos. O tolerancia a las creencias del otro, o aceptación del mundo del otro. Pero ¿cómo puedo hacer esto sin saber, si quiera, lo que ese otro al que se denomina “nativo” tiene que decir sobre mí? O, puesto en otros términos, ¿cómo uno podría saber esto si ni quisiera se digna a escuchar con atención los llamados del medio ecológico en el que me encuentro?

Al recusar beber de este veneno, el practicante acepta despojarse de la protección y legitimidad brindada por la Antropología y, así, pasa a encarar a la diferencia en cuanto tal. Es de esta manera como el practicante se ve obligado a entender que no es él quien debe tolerar o aceptar las creencias o existencias de los otros. Por el contrario, él debe preocuparse porque aquellos con los que convive lo logren tomar realmente en serio, en sus propios términos. Es decir, se tiene como tarea respetar a los demás al mismo tiempo que uno debe de ganarse el respeto de los pueblos que lo acogen al colocarse como aprendiz de ellos y de sus sistemas de pensamientos. Ni tolerancia, ni aceptación, únicamente respeto. En otras palabras, el practicante de antropología más que auto-asignarse como tarea la reflexión sobre el medio, se ve obligado a devenir y a pensar, como dice Isabelle Stengers, a través del medio (Massumi y Stengers 2009).

Pensando a través del medio y respetándolo, el practicante de antropología se distancia de la persona disciplinar encapsulada en la figura del antropólogo o en el “nosotros” antropológico que denota unidad, homogeneidad y totalidad. Por lo tanto, el practicante, en lugar de ser definido por el interior de la disciplina, es definido por una línea que cose los la individualidad con la colectividad, los adentros con los afueras, quebrando con los dilemas de

mereográficos y de distanciamiento que acechan al quehacer antropológico desde siempre.

A través del plegado de la individualidad y colectivas, y de los adentros con los afueras, el practicante de antropología se torna una multiplicidad en sí mismo, un ensamblado de asociaciones compuesta por una serie de dimensiones no reducibles entre sí. Tal y como lo había propuesto Gabriel Tarde en su monadología, uno se torna un individuo que es, en sí, una sociedad; un agenciamiento mestizo que, parafraseando a Albert y Kopenawa (2013), puede ser entendido como un yo que es otro, y viceversa. Es de esta forma como, en lugar de evocar un “nosotros antropológico” de corte disciplinar, el practicante de antropología evoca la idea de un (nos)otros de corte pragmático que opera, como dice Gilles Deleuze, como “tercera persona del infinitivo, cuarta persona del singular” (Deleuze y Parnet 1977).

Como lo he venido argumentando a lo largo del texto, el (nos)otros evocado por los practicantes de antropología se constituye como una especie de pliegue que costura el ser de la práctica antropológica con el medio que la alberga. Se crea, por lo tanto, un pliegue cósmico de confluencias de fuerzas centrípetas y centrífugas, un (nos)otros como entremedio capaz de desestabilizar y aminorar ontológicamente la figura del antropólogo, tornándolo multiplicidad catalizadora de potencias creativas. Por tanto, tornarse practicante de antropología es asumir transformarse en un ser que, haciendo uso de una resoluta actitud acriollada, consigue trazar un camino ondulante mediante el cual escapa constantemente a las mutilaciones impuestas por la Antropología.

Aminorando la Antropología

Cuando me refiero a aminorar la antropología, hago referencia a la interesante operación especulativa desarrollada por Gilles Deleuze conjuntamente con el dramaturgo italiano Carmelo Bene, la cual es retomada de forma espléndida por Marcio Goldman (2015) en su artículo “Quinhentos anos de contato”, texto en el que la define como: la substracción de la variable mayoritaria dominante de una trama hace con que esta pueda desarrollarse de un modo completamente diferente, actualizando las virtualidades bloqueadas por la variable dominante y permitiendo reescribir toda la trama (Deleuze y Bene, en Goldman 2015, 646).

En este caso, para generar una aminoración, es decir, para pasar de Antropología a práctica antropológica y de antropólogo a practicante de antropología, se debe substraer la variable dominante de la disciplina, la cual en este texto se ha denominado como el hechizo racionalista; específicamente, para que la operación de aminoración surta efecto es esencial substraer los tres vértices del hechizo: i) la gran división naturaleza y cultura impuesta por la metafísica naturalista; ii) la autoridad etnográfica; iii) la división apriorística entre antropólogo/nativo.

Considero que, a pesar de la multiplicidad de propuestas teórico-metodológicas sobre cómo abordar el trabajo de campo, hay pocas propuestas que han intentado substraer alguno de los tres puntos anteriormente mencionados. Cuatro de los mejores ejemplos de prácticas antropológicas aminoradas son la “antropología reversa” de Roy Wagner (1981), el “ser afectado” de Jeanne Favret-Saada (2013), la “antropología simétrica” tanto de Bruno Latour (2007) como la de Eduardo Viveiros de Castro y Marcio Goldman (Barcelos *et al.* 2006), y la “otra etnología” que Pierre Clastres (1968), heredera de Claude Lévi-Strauss. Este texto, así como las ideas que aquí se plasman, intenta heredar elementos heterogéneos de estas prácticas antropológicas menores, prolongándolas hacia otras ecologías.

En el caso específico de la propuesta que aquí elaboro, propongo extender estas prácticas menores hacia las ecologías que están siendo formadas como consecuencias del evento que aquí he denominado como la irrupción de los antropólogos divergentes. Si sustraemos esas tres variables dominantes de la Antropología, podríamos ver que, en estas nuevas ecologías, el mal llamado antropólogo nativo no es un mero “alter-nativo”, esto es, un nativo de una cultura no-occidental que se tornó casi Antropólogo (lo que podría ser denominado con mayor sinceridad por la Antropología como “nativo casi antropólogo”), sino que son propulsores potenciales de alternativas capaces de contribuir a la generación de prácticas antropológicas “de múltiples naturalezas”. Asimismo, a través de la operación de aminoración, aquellos antropólogos occidentales divergentes, acusados de haber perdido su objetividad al ser capturados por los modos de existir nativos, serían ser entendidos como catalizadores de “fecundantes corrupciones” (Goldman 2006, 179) capaces de producir transformaciones en el mundo occidental a través del prolongamiento de los mundos nativos al del antropólogo y viceversa.

Es mediante la aminoración que la Antropología y sus antropólogos pueden despojarse de la reflexión instrospectiva que los conduce a celebrar las

genialidades producidas a partir de mirarse al ombligo disciplinar. Si se rechaza a la autoridad etnográfica, por ejemplo, se le permite al antropólogo dejar su investidura de académico, salir de su palacio de cristal que terminó por convertirse en una iluminada caverna disciplinar, mientras se le demanda que escuche los llamados del mundo que lo rodea. Y mientras que un antropólogo preferiría seguir encerrado en su caverna, el practicante de antropología, para devenir tal, tendría que asumir la responsabilidad de responder pragmáticamente a las urgencias del medio que lo rodea.

El practicante, a través del pragmatismo, solo llegaría a ser tal si recusa lo racional de su disciplina mientras asume lo pragmático de las prácticas antropológicas, despojándose así de cualquier identidad discreta pre-configurada mientras que se asume como potencial de lo desconocido, como devenir constante, como encrucijada en la que se producen encuentros inesperados. Es por ello que el practicante, a través de esta traición a la Antropología, se independiza de las estructuras y tradiciones disciplinares que limitan su pensamiento y creatividad. Y al independizarse, abre alegremente una línea de fuga productora de nuevas realidades posibles.

De esta manera, traicionando a la Antropología, el practicante consigue potencializar creativamente “antropologías otras”, o dicho propiamente, es así como aminora la Antropología tornándola prácticas antropológicas múltiples. Prácticas que son, en esencia, un campo de encuentros, de fecundantes corrupciones que provocan síntesis disyuntivas entre mundos y entre el practicante y el medio que lo rodea. No es más un “pienso, luego existo” cartesiano, sino un “existen, luego pienso” ecológico. Es por ello que mientras la Antropología mantiene su obsesión por la alteridad naturalizada a través de la concreción mal colocada antropólogo-nativo, la práctica antropológica nace del devenir, propiciador y propiciado por la “etho-ecología” definida como:

El enfoque que trata de conectar el ethos, o la forma, constitutivo de un ser viviente, de un ser que tome en cuenta a su ambiente, y el oikos, o la vasta totalidad a la que pertenece y, más precisamente, que busca conectar los muchos vínculos, nichos, y colectividades producidas por el ethos que los imbrica entre sí y de los cuales cada uno depende de alguna manera u otra (Stengers 2011, 164).

Así, a diferencia del antropólogo que ve a su quehacer íntimamente ligado a la soledad introspectiva, el practicante de antropología ve en su práctica la exigencia de pensar extrospectivamente con los otros que forman parte del (nos)otros incluso anteriormente descrito. Por ello, en las prácticas antro-

pológicas, el pensar denota un “trabajar entre” el ser (ethos del practicante) y medio ambiente (oikos que lo sostiene), un “entre” pensamientos académicos y locales. Es en ese momento, en ese entremedio, que surge el practicante de antropología como agente germinativo de la diferencia. Por ello, podría argumentar que, mientras para la Antropología es importante inventar, a priori, la diferencia entre antropólogo-nativo para poder generar encuentros asimétricos que nutran su conocimiento científico, en las prácticas antropológicas se propician encuentros simétricos de los cuales surgen diferencias múltiples catalizadora de aprendizajes.

Por ello, a medida que la disciplina se aminora se expande el entremedio, sí, y también los aprendizajes instaurados por los encuentros productores de diferencias que no pueden ser reducidas ni a una unión harmónica ni a una síntesis englobadora. Por el contrario, estos entremedios celebran la diferencia en sus múltiples grados haciendo posible que podamos habitar, como demonios felices, medios en común.

Para la Antropología, con afecto

Esa calurosa noche de viernes, mientras hablaba con mis tres amigos y veía a la gente beber y bailar, me invadió la esperanzadora certeza de que, a los pocos, van proliferando los practicantes, sin pretender serlo de antemano, deviniendo al lado de sus prácticas antropológicas múltiples, las cuales no son reservadas a espacios académicos pasteurizados ni a las interioridades de un pensamiento solipsista occidental, sino que se dan en el cotidiano mundano y en la exterioridad de pensamientos ecológicos. Practicantes que no buscan aprehender los puntos de vista nativos para nutrir la Antropología ni pretenden que su disciplina sea aprehendida por estos, sino que se colocan en el medio como aprendices del contrapunto de los múltiples puntos de vista. ¿Pero podemos escuchar, de un grupete de malmandados sin alcurnia académica que rechazan la rigurosidad disciplinar, sugerencias sobre el quehacer antropológico?

Y ahí van los practicantes, difuminando a través sus eclécticas prácticas y heterodoxas maneras las divisiones entre la academia, el campo, y sus vidas cotidianas, haciendo de estas un continuo heterogéneo; expandiendo las potenciales vitales que nacen de los encuentros de mundos suscitados por sus prácticas; recomponiendo la rica multiplicidad de prácticas que ha sido,

y sigue siendo, violentamente reducida mediante el mito occidental de la racionalidad.

Ya lejos de Brasil, en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, mi esperanza crece porque veo que siguen avanzando los practicantes, como pueblos nómadas, esparciendo sus semillas, floreciendo en el concreto, luchando por prolongar prácticas que parecían destinadas al destierro. Y así, de alguna u otra manera, van prolongando la amorosa tarea, como decía José María Arguedas, de sacar de los sesos de algunos doctores (y doctoras) las piedras idiotas que se los han hundido y que no les permiten entender la riqueza que traen consigo tanto los practicantes de antropología como sus prácticas aminoradas:

Dicen que no sabemos nada, que somos el atraso, que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor.

Dicen que nuestro corazón tampoco conviene a los tiempos, que está lleno de temores, de lágrimas, como el de la calandria, como el de un toro grande al que se degüella, que por eso es impertinente.

Dicen que algunos doctores afirman eso de nosotros, doctores que se reproducen en nuestra misma tierra, que aquí engordan o que se vuelven amarillos. Que estén hablando, pues: que estén cotorreando, si eso les gusta.

¿De qué están hechos mis sesos? ¿De qué está hecha la carne de mi corazón?

Saca tu largavista, tus mejores anteojos. Mira, si puedes.

Quinientas flores de papas distintas crecen en los balcones de los abismos que tus ojos no alcanzan, sobre la tierra en que la noche y el oro, la plata y el día se mezclan. Esas quinientas flores, son mis sesos, mi carne.

¿Por qué se ha detenido un instante el sol, por qué ha desaparecido la sombra en todas partes, doctor?

Pon en marcha tu helicóptero y sube aquí, si puedes. Las plumas de los cóndores, de los pequeños pájaros se han convertido en arco iris y alumbran.

Las cien flores de la quinua que sembré en las cumbres hierven al sol en colores, en flor se ha convertido la negra ala del cóndor, uy de las aves pequeñas.

Es el mediodía; estoy junto a las montañas sagradas: la gran nieve con lampos amarillos, con manchas rojizas, lanzan su luz a los cielos.

En esta fría tierra, siembro quinua de cien colores, de cien clases, de semilla poderosa. Los cien colores son también mi alma, mis infaltables ojos.

Yo, aleutando amor, sacaré de tus sesos las piedras idiotas que te han hundido. El sonido de los precipicios que nadie alcanza, la luz de la nieve rojiza, de espantado, brilla en las cumbres. El jugo feliz de los millares de yerba, de millares de raíces que piensan y saben, derramaré tu sangre, en la niña de tus ojos.

El latido de miradas de gusanos que guardan tierra y luz; el vocerío de los insectos voladores, te los enseñaré hermano, haré que los entiendas. Las lágrimas

de las aves que cantan, su pecho que acaricia igual que la aurora, haré que las sientas y las oigas.

Ninguna máquina difícil hizo lo que sé, lo que sufro, lo que gozar del mundo gozo. Sobre la tierra, desde la nieve que rompe los huesos hasta el fuego de las quebradas, delante del cielo, con su voluntad y con mis fuerzas hicimos todo eso. No huyas de mí, doctor, acércate. Mírame bien, reconócame. ¿Hasta cuándo he de esperarte? Acércate a mí; levántame hasta la cabina de tu helicóptero. Yo te invitaré el licor de mil savias diferentes (Arguedas, 1992).

Referencias bibliográficas

- Arguedas, J. M. 1992. Llamado a algunos doctores. *Anthropos suplementos: una recuperación indigenista del mundo peruano*, 125-127.
- Barcelos Neto, A., Ramos, D., Bühler, M., Sztutman, R., Marras, S., y Macedo, V. 2006. Abaeté, Rede de Antropologia Simétrica. *Cadernos de Campo*, 15 (14-15), 177-190. <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p177-190>.
- Clastres, P. 1968. Entre el silencio y el diálogo. En Pingaud, B. y otros. *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Deleuze, G. 2002. *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Deleuze, G. y Parnet, C. (1977). *Dialogues*. Paris: Flammarion
- Favret-Saada, J. 2013. “Ser afectado” como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá Revista de Antropología*, 23, 49-67.
- Geertz, C. 1983. *Local Knowledge: Further Essays in the Interpretive Anthropology*. Nueva York: Basic Books.
- Goldman, M. 2006. Alteridade e experiência: Antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, 10 (1), 161-173.
- Goldman, M. 2011. O fim da antropologia. *Novos estudos CEBRAP*, 89, 195-211. <https://dx.doi.org/10.1590/S0101-33002011000100012>.
- Goldman, M. 2015. Quinhentos anos de contato: Por uma teoria etnográfica (contra) mestiçagem. *Mana*, 21 (3), 641-659. <https://dx.doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>.
- Goldman, M. 2016. Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. *Cuadernos de Antropología Social*, 44, 27-35.
- Kopenawa, D. y Albert, B. 2013. *The Falling Sky*. Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press. <https://dx.doi.org/10.4159/harvard.9780674726116>.
- Latour, B. 2007. *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Pingaud, B., de Heusch, L. y Levi-Strauss, C. 1968. “Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica”. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Malinowski, B. 1922. *Argonauts of the Western Pacific*. Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Massumi, B. y Stengers, I. (2009). History Through the Middle: Between Macro and Mesopolitics. *INFLExions*, 3 (10).
- Pignarre, P. y Stengers, I. 2005. *La Sorcellerie Capitaliste: Pratiques de Désenvoûtement*. Paris: La Découverte.
- Sahlins, M. 1976. *Culture and Practical Reason*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Stengers, I. 2011. *Thinking with Whitehead*. Londres: Harvard University Press.

- Viveiros de Castro, E. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2 (2), 115-144. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>
- Viveiros de Castro, E. 1998. Lévi-Strauss nos 90 a antropologia de cabeça para baixo. *Mana*, 4 (2), 119-126.
- Viveiros de Castro, E. 2002. O nativo relativo. *Mana*, 8 (1), 113-148. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132002000100005>.
- Viveiros de Castro, E. 2004. Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies. *Common Knowledge*, 10 (3), 463-484.
- Wagner, R. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Whitehead, A. 1929. *Process and Reality*. Nueva York: Macmillan.