

La antropología cultural vista por un francés*

Maurice Godelier

Ecole des Hautes Études de París, Francia.

Estoy plenamente de acuerdo con la posición de mis colegas norteamericanos que desean se les aplique el método que nos sirve a todos, pero a la inversa: ya no es más «de qué manera nosotros los antropólogos vemos las otras culturas», sino «de qué manera antropólogos de culturas diferentes ven a la antropología americana». Desde que acepté la propuesta de Borofski me he preguntado cómo iba a hacer para responderle. Habiendo escogido hace 30 años hacer trabajo de campo en Nueva Guinea, queda entendido que desde entonces me encuentro en constante relación con todos mis colegas americanos de diferentes generaciones, y no son pocos los que han trabajado en esta parte del mundo. Pero no es de esto que quisiera dar mi testimonio, ya que se entiende que un especialista debe estar en contacto con las personas que trabajan en la misma región. Creo que es necesario pasar a un nuevo nivel.

Mi primer contacto con la antropología americana no tuvo nada que ver con Nueva Guinea. En 1964 había pasado de la filosofía y de la economía a la antropología y durante la misma época, en el plano teórico, mi preocupación era analizar el efecto y la importancia de las actividades y contactos llamados económicos en el proceso de formación y de reproducción de las sociedades.

Durante esa época se daba en los Estados Unidos una apasionada batalla entre partidarios y adversarios de un enfoque formalista o substantivista del

* Ponencia presentada en la Reunión Anual de la Asociación Americana de Antropólogos en noviembre de 1996 (EE.UU.). Traducción del francés: María Elena del Solar

hecho económico, liderado este último por Karl Polanyi y sus discípulos, entre los cuales se encontraban tanto Marshall Sahlins como George Dalton, con quienes discutí a mi llegada a los Estados Unidos. Durante aquella época yo me sentía más próximo a los substantivistas que a los formalistas, pero pensaba que ambos enfoques implicaban, por su misma oposición, una aproximación profundamente occidental de aquello que puede ser la actividad productiva de los medios de subsistencia y/o de la riqueza entre las sociedades. La cuestión de la crítica radical de nuestros presupuestos culturales se encontraba ya ubicada en ese terreno y yo buscaba entonces la base de esta reflexión por el lado de un marxismo crítico y renovado. Había llegado a ser asistente de Lévi-Strauss, hecho que me permitió mantener una relación constante con el desarrollo de trabajos inspirados en el estructuralismo.

En otro plano de aquel trabajo de campo la influencia de los colegas americanos fue, igualmente, muy fuerte. Cuando abandoné Francia para ir a Nueva Guinea, en 1969, no interesaba más la generación de Margaret Mead y Gregory Bateson, sino la de Mervin Meggitt, Roy Rappaport, Peter Vayda, etc.; en resumen, Columbia, Ann Arbor, Chicago. A partir de sus investigaciones, y de manera paulatina, la realidad de Nueva Guinea no parecía poder encajar fácilmente en las teorías de parentesco y políticas desarrolladas por Meyer Fortes, Evans Pritchard y otros. La realidad de Nueva Guinea, confrontada con los sistemas segmentarios africanos, fue calificada por John Barnes como *loose*, y muchos se dedicaron a subrayar y medir este *looseness*.

Para aclarar la influencia que la antropología americana pudo tener sobre Francia quizás sea necesario decir algunas palabras acerca del desarrollo de la etnología en este país. Esta se había desarrollado a partir de dos principios, la formación y la expansión de un imperio colonial durante los siglos XVIII y XIX, y la necesidad del estado monárquico, posteriormente republicano, de realizar un inventario lo más completo posible de las costumbres locales vinculadas a la existencia, sobre el territorio de la nación, de diversos grupos étnicos (vascos, bretones, etc.) y, sobre todo, de la permanencia de formas de propiedad comunitarias y de costumbres pueblerinas locales. Se decidió realizar este inventario porque esos modos de vida constituían un obstáculo para la expansión de la propiedad privada de la tierra y del capital y, para el desarrollo de un mercado interior, se hacía necesario transformarlos, tratando de hacerlos desaparecer, como fue la situación que siguió al Código de Napoleón. En el plano teórico, la información acumulada por esos inventarios de costumbres locales europeas ha sido utilizada en los debates de la época acerca del origen y evolución de las culturas indoeuropeas, que eran vistas en su momento como

formas y estadios diferentes de evolución de una antigua herencia común. Por el contrario, los materiales acumulados en el curso de la expansión del imperio colonial francés en Africa, Asia y América proveyeron un archivo mucho más diversificado de costumbres y de sistemas, lo que permitió avanzar en el camino de una etnología comparada, bastante lejos del inventario de folklore europeo. El mismo movimiento se produjo en Inglaterra pero sobre la base de un imperio colonial todavía más vasto. Ambos países tuvieron sus «antropólogos oficialistas» y en los dos países se establecieron diferencias entre los antropólogos académicos y los antropólogos gobiernistas durante el periodo de entreguerras.

Pero, aunque esto sorprenda a ustedes, fue a partir de 1960, mientras el imperio colonial francés se desplomaba durante la guerra de Vietnam y de Argelia y cuando Francia era forzada a aceptar el principio de la independencia de los países y sociedades, tribales o no, que se dio el gran salto de la antropología en Francia. Una gran cantidad de antropólogos se encontraban, en aquel momento, comprometidos políticamente contra aquellas guerras y combatían por la independencia de las colonias francesas. ¿Pero, por qué ese desarrollo desfasado? Porque durante la misma época, a mi entender, se observa un acelerado desarrollo de las ciencias sociales y, la etnología, al menos en Francia, se constituía como pieza esencial en el seno de esas ciencias. En aquel momento, Foucault declaraba que la antropología y el psicoanálisis eran las dos disciplinas que atravesaban todo el campo de las ciencias sociales, a pesar de estar ubicadas en la periferia. Testigo de ese cambio, el término 'etnología' fue, cada vez más, dejado de lado y reemplazado por 'antropología social', tomado explícitamente de la antropología británica por Lévi-Strauss y otros que deseaban separar la disciplina del estudio exclusivo de grupos étnicos y afirmar su estatus de ciencia social de corte universal, reivindicando para ésta el hecho de ser una disciplina cuyos métodos e hipótesis podían aplicarse al estudio de las sociedades y no exclusivamente a las sociedades llamadas «primitivas» o «campesinas».

Más aún, y esto es peculiar en Francia, la antropología social ha comenzado a influir cada vez en mayor medida en otras disciplinas de las ciencias sociales, como la historia, a la que ciertos especialistas han comenzado a rebautizar como «antropología histórica». Durante esta época la influencia externa más importante no venía de América sino de Gran Bretaña. Más adelante volveré sobre este punto.

Pero antes diré algunas palabras acerca de lo que nos interesa actualmente de la antropología americana; esto es, su capacidad de diversificación y de renovación, la apertura sucesiva y simultánea de nuevos caminos (antropología

urbana, ecología cultural, etnohistoria, etnolingüística, antropología, antropología cognitiva, antropología de la educación, etc.). Problemente el hecho más notable ha sido el desarrollo de la antropología de género, que implicaba nuevas perspectivas acerca del cuerpo, del parentesco, del poder, etc., y cómo esta diversificación de campos de estudio y de temas estuvo acompañada de la creación de nuevas revistas (por ejemplo, *American Ethnologist*) o del relanzamiento de antiguas. Todas estas publicaciones profesionales se convirtieron en indispensables herramientas de trabajo que aseguran una permanente influencia de la antropología americana sobre la francesa.

Algunas otras razones, diferentes a las mencionadas, también explican la influencia de la antropología americana. Desarrollada esta última en un país que vio a Boas criticar a Morgan y rechazar toda aproximación evolucionista, sin embargo, ha mantenido los antiguos lazos que se establecieron a principios de siglo entre la etnología, la arqueología, la prehistoria y la primatología.

No hemos cesado de encontrar una cantidad de informes y debates, en revistas americanas sobre recientes descubrimientos concernientes a la evolución de los ancestros del *Homo sapiens*, sobre las teorías del origen de la lengua, de las prácticas simbólicas, etc. Ahora bien, los lazos entre la etnología y esas disciplinas fueron quebrados en Francia con Durkheim y no han sido jamás reanudados. Es por ello que una revista como *Current Anthropology* tiene una gran importancia. Aunque también por otra razón: es la única revista de nuestra profesión, en el mundo occidental, que mantuvo contactos y diálogo permanente entre etnólogos y arqueólogos de los países de Europa del Este y del Oeste durante toda la época del comunismo. Resumiendo, frente a esta diversidad y vitalidad se podría decir, a manera de broma, que si una catástrofe planetaria hiciera desaparecer a todos los antropólogos, menos los americanos, la antropología se podría volver a reconstituir íntegramente mañana.

Pero no se alegren rápidamente de estos cumplidos ya que si la antropología americana no se basa en los datos reunidos en el marco de un ex-imperio colonial mundial (la conquista del Oeste fue una colonización al interior de América en perjuicio de las naciones indias que lo ocupaban), ésta reposa sobre la base de un imperio de otro tipo, la dominación mundial del capitalismo y la dominación de los Estados Unidos, antes sobre el conjunto de un mundo llamado «libre» y hoy en día, después de la caída de los regímenes comunistas, sobre el conjunto del planeta. Sin embargo, es una dominación que tiene sus límites ya que ni Occidente ni los Estados Unidos controlan verdaderamente a la China ni a algunos países islámicos. De cualquier manera, podemos decir que hoy en día existen antropólogos americanos por doquier, tanto en la China como en Tadjikistán.

Ahora bien, aquello que nos impresiona en Francia es que mientras los Estados Unidos son incuestionablemente la potencia dominante en el seno de un sistema socioeconómico que aparenta ser el único que actualmente domina al mundo: el capitalismo —los Estados Unidos son a la vez «hermano mayor» y «gran garrote» de todos los pueblos—, una cantidad de antropólogos y de intelectuales americanos han desarrollado una crítica, que se precia de radical, de la práctica y de las teorías antropológicas. En principio, nosotros consideramos positivo este trabajo de deconstrucción y de reflexión crítica. Un trabajo así se ha impuesto siempre en antropología, pero frente al nuevo orden mundial se impone más que nunca.

Mientras tanto, no nos sentimos totalmente cómodos frente a ciertas formas adquiridas por este reciente desarrollo de la antropología americana. Tenemos a menudo la impresión de que este esfuerzo de deconstrucción se transforma en una actividad de disolución de la disciplina, actividad que permite al mismo tiempo, paradójicamente, tener acceso a posiciones de poder (académico) que existen en ella. Ese movimiento, si es que fuera generalizado, conduciría a la desaparición de la propia antropología, que se disolverá gradualmente en la creciente marea de eso que se llama «estudios culturales», tan populares en los Estados Unidos. Y esto, en nombre de una crítica radical a la cultura occidental que precisamente la antropología permite, al menos en parte. Y, sobre todo, aquello que nos sorprende y nos deja más bien perplejos es que el intento de deconstrucción-disolución se apoya en las obras y el prestigio de autores mayormente exportados de Francia, en donde las tesis parecen mezclarse, al cruzar el Atlántico, en una suerte de *potpourri* teórico pomposamente bautizado «postmodernismo», según la expresión de un arquitecto transformada por Lyotard en perspectiva filosófica. Como todos ustedes saben, según la definición dada en 1979 por Lyotard, en su obra *La condition postmoderne*, (París, Ediciones de Minuit), ser postmoderno «es ser incrédulo frente a los metarrelatos», es decir, criticar y rechazar todas las metateorías y todos los metadiscursos inducidos de ello. Una metateoría es una teoría que pretende ser capaz, si el tiempo se lo permite, de explicar la totalidad de un campo del saber, de proveer una explicación completa de las propias realidades aprehendidas como totalidades. El Marxismo, bajo el aspecto de visión global de la historia, era una metateoría, como la sociobiología lo es hoy en día. Entonces se puede decir que en Francia, al final de los años 70, estaba claramente planteada la cuestión de la legitimidad de todos los metadiscursos, políticos, científicos, estéticos, etc. Para darles un ejemplo de las razones de nuestra perplejidad ante esas mezclas eclécticas tomaré el caso de las relaciones entre Foucault y Derrida.

En Francia, estos dos autores se han criticado permanentemente. Foucault abordaba los hechos sociales desde una perspectiva histórica. Buscaba descubrir de qué manera la burguesía francesa había inventado las instituciones de reclusión para locos, enfermos, criminales, etc. Pasaba mucho tiempo en los archivos de esas instituciones. A partir de un planteamiento teórico más general mostró que las relaciones de poder desbordan el campo de la política; que el médico, la enfermera, el cura, etc. tienen cada quien poder y lo ejercen. En vida, Foucault se rehusaba a tomar una perspectiva filosófica general sobre esos hechos, y criticaba a Derrida por esta razón. Nadie cuestiona que por entonces Derrida hubiera producido obras soberbias, pero cuando se le observa afirmar —en su proyecto de deconstrucción del concepto de don-contradón—, y con ello de la obra máxima de Mauss, que: «se podría hasta llegar a decir que un libro tan monumental como *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss habla de todo salvo del don» o bien que, «convendría preguntarse, en suma, de qué y de quién al final habla Mauss» (en Derrida, *Donner le temps*, París, Galiléé: pp. 39 y 41), uno puede imaginarse cuál podía ser la relación entre Derrida, Lacan, Riciur y Heidegger. Para ello se sirven de Foucault, de Derrida, de Bourdieu, de Lyotard, si estos autores les sirven. Y Bourdieu no es visto en Francia, de manera unánime, como el último marxista europeo, como es frecuente hacerlo en el extranjero. Y referirnos a ellos en nuestros escritos no aporta, poco ni mucho, prestigio particular para acelerar una carrera académica hoy en día. Actualmente, la actitud general de los antropólogos franceses es un pragmatismo razonado y crítico pero no eclecticismo. Por 'pragmatismo razonado y crítico' quiero decir que cada quien utilice en su trabajo aquello que «camina», aquello que ha resistido a las críticas y que ha sido comprobado en las diversas aproximaciones teóricas.

En Francia se continúa practicando el análisis estructural de mitos y de terminologías de parentesco, sin sentir vergüenza y sin ser estructuralistas. Todos saben que las relaciones de parentesco no se reducen a terminologías ni a reglas, sino que se asimilan en el conjunto, como todas las relaciones sociales; actualmente, el esfuerzo está en combinar varias aproximaciones para dar cuenta de la producción cultural del conjunto en su diversidad, como ustedes lo hacen. Somos perfectamente conscientes de que el marxismo, en tanto metateoría, se ha derrumbado, pero continuamos pensando que algunas partes del marxismo son buenas para pensarse y buenas para pensar. Sabemos con certeza que tratar de deducir el sistema de parentesco o las creencias religiosas que existen en una sociedad dada a partir de un modo material de producción es un ejercicio vano. El cristianismo nació en el Cercano Oriente once siglos antes de que el

feudalismo emergiera y se difundiera sobre una parte de Europa como sistema económico y social, y dieciséis siglos antes de que el capitalismo apareciera y se extendiera hasta más allá de Europa, y todavía somos muchos quienes pensamos que las fuerzas económicas y políticas son los principales factores que explican no solamente los cambios en las sociedades sino, sobre todo, los cambios de sociedad, cambios que conducen a la transformación de formas y de estructuras en las sociedades. El desmoronamiento simultáneo de la economía y de regímenes políticos llamados «socialistas» ilustra a nuestros ojos esta mirada teórica y la confirma.

Resumiendo, el interés está cada vez más enfocado hacia las realidades, las identidades culturales; y esto explica nuevamente la importancia de la antropología americana, ya que ésta, desde principios de siglo, ha puesto sin cesar el acento sobre la noción de cultura, sobre la diversidad y la complejidad de universos culturales. Es un eje permanente de vuestra antropología que hoy en día se encuentra nuevamente adelante en la escena, en la medida en que los grandes paradigmas explicativos como el estructuralismo o el marxismo han perdido su prestigio y se encuentran reducidos a nudos de explicaciones, importantes —es cierto—, pero no juegan más el rol de hipótesis globales. Esto se contrasta con la situación que existía en Francia después de la segunda guerra mundial, en el momento en que la antropología social iba a dar el salto adelante que he descrito. En aquella época, como acabo de indicar, la influencia dominante no era de la antropología americana sino de la antropología británica. Esta ocupaba una posición dominante en dos terrenos: el análisis de los sistemas políticos y el de las relaciones de parentesco.

Es la época de la publicación de *Los sistemas políticos africanos*, de Evans-Pritchard, de *Los sistemas políticos de la Alta Birmania*, de Leach, de la obra de Barth sobre los pathanes del Swat, etc. En el terreno del parentesco estaba Radcliffe-Brown, Daryll Forde, Raymond Firth, e igualmente Evans-Pritchard y Fortes. Estos últimos hacían, además, la conexión entre parentesco y política, ya que mostraban el rol esencial del aspecto político-jurídico en la constitución de las estructuras de parentesco, de los clanes, de los linajes, etc. Desde los Estados Unidos nos llegaron entonces influencias contrarias de Murdoch y también de Goodenough y de Lounsbury. Gran Bretaña jugaba también un rol importante por su abundante producción de monografías, que analizaban cada sociedad en detalle de acuerdo al modelo del *Notes and Queries*, desmembrando cada vez a la sociedad según las categorías de la economía, del parentesco, de la religión, etc. Lo importante era que esas monografías se basaban en materiales recolectados en el curso de trabajos de campo de larga duración. Ese no era el

caso, por ejemplo, del trabajo de campo de Lévi-Strauss con los nambikwara. En todo caso, a partir de los años 1960 todos los antropólogos de mi generación y los jóvenes que nos han sucedido se han propuesto temporadas de larga duración para realizar trabajo de campo. Las influencias venidas de Gran Bretaña y de los Estados Unidos han disminuido su importancia a medida que en Francia se desarrollaban dos corrientes muy dinámicas, el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss y algunas variedades del marxismo, bastante críticas, en general, de toda tentación de «materialismo vulgar». Mientras tanto, antes y después de los acontecimientos de mayo de 1968 en Francia, que otorgaron importancia a una relectura crítica de Marx por Althusser, los antropólogos más próximos a éste se dedicaron a practicar un materialismo reduccionista que se esforzaba en deducir las relaciones de parentesco o las representaciones de los dioses y espíritus existentes en una cultura a partir del o de los modos de producción que caracterizaban dicha sociedad. Esta búsqueda de *una* causa determinante como análisis último no resistía, en su momento, la crítica.

Podemos conservar la hipótesis de Marx referente a la importancia estratégica de las condiciones de acceso a los medios de producción, a los medios de destrucción, a los medios de subsistencia y a la riqueza en sus formas sociales específicas para la vida de los individuos como grupo; es decir, la hipótesis de que aquellos que controlan ese acceso tienen la capacidad de ejercer el poder político sobre el resto de la sociedad; conservamos igualmente de Marx la idea de que los elementos de dominación y de opresión, contenidos en las relaciones económicas y políticas, no se presentan jamás como tales sino como condiciones de la realización del orden social y del bien común; por lo tanto, éstos no existen sino bajo formas trastocadas donde desaparece una parte de su contenido, y donde este último se oscurece. Allí se encontraba la base de una crítica de las ideologías, de las representaciones que las sociedades se hacen de ellas mismas, de acuerdo a la ubicación de los grupos que la constituyen. Pero en ese tipo de marxismo no había lugar para pensar en otras formas de dominación y opresión, particularmente aquella entre los sexos. Es en esta falla que la antropología americana ha intervenido nuevamente, en el momento en que las reivindicaciones de las mujeres y las tesis feministas adquirían importancia en la sociedad europea. América había precedido a Europa y esta nueva influencia americana no ha cesado.

En cuanto al estructuralismo, sus límites aparecieron en Francia bastante rápido. Lévi-Strauss no tomaba en cuenta a la historia, reducida al terreno de la contingencia y del acontecimiento, y había hecho desaparecer igualmente al individuo y a los grupos en cuanto sujetos, actores-autores, de una parte de su

propio destino. Todo esto ha enriquecido la crítica al estructuralismo. El paroxismo de esta desaparición del sujeto se encuentra en esta cita célebre de *Lo crudo y lo cocido* (1964):

«Nosotros no pretendemos mostrar cómo los hombres piensan en los mitos, sino de qué manera los mitos se piensan en los hombres y en función de ellos. Y puede ser que convenga ir todavía más lejos, abstrayéndonos de todo sujeto para considerar que, de una cierta manera, los mitos se piensan ellos mismos».

Igualmente, Lévi-Strauss afirma que el universo de los símbolos es más real que la realidad que éstos simbolizan. En el escenario francés, la obra de Louis Dumont sobre la India tenía, en su momento, una cierta originalidad. Éste había realizado un largo trabajo de campo, conocía el sánscrito y las tradiciones escritas y trató de comprender la lógica global del sistema de castas en *Homo hierarchicus*. Su concepción holística lo hacía oponerse al funcionalismo de los británicos y, poniendo énfasis en la presencia de jerarquías de valores y de ideas como organizadores de una sociedad, se aproxima a parte de la antropología cultural americana. Frente al marxismo, que partía de la economía, Louis Dumont encontraba sus principios en la religión.

¿Dónde nos encontramos actualmente? Queda entendido que cada antropología se encuentra siempre en permanente confrontación con los dos aspectos de su disciplina. De una parte, la observación de las prácticas de los individuos y de los grupos, del funcionamiento de las instituciones, el escuchar los discursos de aquellos entre quienes cada uno escoge vivir y trabajar; resumiendo, la acumulación de los datos «*emic*». De otra parte, los intentos que cada quien realiza para interpretar estos datos que contienen, además, interpretaciones que son producto de los actores mismos. Es el aspecto «*etic*».

Pero las cosas no son así de simples. Cada uno sabe que los datos *emic* contienen rasgos y efectos de procesos esenciales a la constitución y reproducción de sociedades: procesos de expulsión, de silenciamiento, desplazamiento y de enmascaramiento que hacen que los datos recogidos tengan múltiples sentidos aparentemente claros para los actores mismos que pueden explicarlos a los extraños, y sentidos que están en parte escondidos, o son difícilmente descifrables o identificados. Citamos un ejemplo: la sexualidad es una parte de la vida individual y colectiva que no puede coexistir totalmente con la conciencia individual ni la colectiva. En toda sociedad y en todo individuo cualquier asunto referente a la sexualidad es inhibido. Y, como nos enseña Freud, aquello que se reprime no desaparece jamás, continúa existiendo y se representa bajo formas disimuladas. Sucede lo mismo en los elementos de dominación y de opresión contenidos en las relaciones sociales. No es necesario

ir a Nueva Guinea y asistir a las iniciaciones de los muchachos y ver cómo a través de los ritos y los mitos los hombres justifican el hecho de que a las mujeres se les niegue el acceso a la tierra, a las armas y a la violencia, a los objetos sagrados, en fin, al control del destino de sus propios hijos, para descubrir que esos mismos procesos de ocultamiento de las relaciones asimétricas existen en nuestras sociedades occidentales y son objeto de una elaboración social.

Finalmente, y para terminar, me gustaría remarcar que en la mayoría de los países occidentales los antropólogos continúan conociendo menos sobre Occidente que sobre las sociedades que Occidente domina, a donde van prioritariamente a trabajar. Una antropología de empresas, de sindicatos, de iglesias, de partidos, del Estado, comienza, a duras penas, a existir. Esto viene del hecho de que los antropólogos se interesan menos en su cultura que en la de otros y que a partir de la independencia de numerosas colonias se ha asistido a un repliegue de la antropología sobre Occidente. Pero la antropología no está indisolublemente ligada al Occidente, su tierra natal.

La antropología se ha desarrollado desde un comienzo de una manera contradictoria. Por una parte, debió desvincularse sistemáticamente de las categorías de Occidente para existir. Cuando Morgan puso en evidencia la existencia de los principios de descendencia matrilineal y demostró que las relaciones de parentesco de los iroqueses tenían su lógica propia, fundó el estudio del parentesco devinulándolo de las categorías y las instituciones de Occidente. Algunos años más tarde, en *Sociedad antigua*, reordenó todos los sistemas de parentesco que había identificado a lo largo de una historia imaginaria que adquiriría sentido con el desarrollo de los sistemas de parentesco occidentales; nuevamente, Occidente era el espejo y la medida del desarrollo de la humanidad y esto en la obra de un antropólogo. La lección es clara: la antropología no puede desarrollarse si no continúa desvinculándose sistemáticamente no sólo de Occidente sino de todos los universos culturales a los que pertenecen, por nacimiento o educación, los propios antropólogos, sean chinos, samoanos, albaneses o georgianos.

¿Será esto caer nuevamente en el mito cientista? No lo creo así. La antropología es una práctica que se somete desde el inicio a criterios y a métodos de verificación, que persigue objetivos que no tienen nada que ver con los criterios de construcción, con las metas e intereses generados por las ideologías y los universos culturales presentes, activos —negativa o positivamente— en la conciencia de todos los miembros de una sociedad, de manera diferente según el sexo y la posición social, pero representaciones culturales que son, de

alguna manera, espontáneamente compartidas. Los antropólogos pertenecen a culturas pero su práctica les otorga una cierta capacidad de hacer evidentes, en su sociedad y en aquellas de los otros, realidades e ideas que muchos de los actores de esas sociedades no quieren ver aparecer ni analizar, en todo caso bajo esa forma. Por ejemplo, la antropología ha evidenciado una cierta cantidad de violencias que no son exclusivamente ideales sino también sociales y materiales, presentes no solamente al interior de cada sociedad sino en las relaciones entre diferentes sociedades. En momentos en que un nuevo orden mundial toma forma, donde los Estados Unidos resulta el guardián supremo, la antropología no aparece como una disciplina condenada y no parece estar en un estado de crisis general, a pesar de que una cantidad de antropólogos lo estén.

En el mundo en que vivimos, y al que ingresamos, nos hace falta todavía más antropología y más antropólogos, y se hace más necesario que nunca quebrar el aislamiento relativo en el cual se encuentra o se encontraba la disciplina al interior de nuestras sociedades. Debemos, cada vez más, aprender a dirigir nuestros trabajos hacia el exterior.