



LLAMADA A REVISIÓN DE LA MODERNIDAD. APROXIMACIONES ANTROPOLÓGICAS

Conferencia en el Seminario de Philippe Descola en el Collège de France impartida el 26 de Noviembre de 2003*.

Bruno Latour

Professeur, Centre de Sociologie de l'Innovation, Ecole Nationale Supérieure des Mines de Paris.
Dirección: Centre de Sociologie de l'Innovation, ENSMP. 60 Boulevard Saint Michel, 75272 Paris (Francia) Cedex 06. E-mail: bruno.latour@ensmp.fr. Página web: <http://bruno.latour.name/>

Versión castellana de texto original en francés:

Le rappel de la modernité – approches anthropologiques, *Ethnographiques.org*, 6 (novembre 2004). En: www.ethnographiques.org/documents/article/ArLatour.html.

Traducción: M. Alicia Criado

Resumen

¿Qué ha sido del proyecto de “antropología simétrica” en estos veinte últimos años? ¿Qué diferencia hay entre considerar una multiplicidad de culturas sobre un fondo de naturaleza unificada, o una multiplicidad de naturalezas además de una multiplicidad de culturas? ¿De qué manera da paso esto a otro tipo de antropología científica, no basada ya en la comparación sino en la “diplomacia”? ¿La modernidad, como interpretación del antiguo ‘Occidente’, acaso puede ser llamada a revisión?.

Palabras clave

Antropología, Modernismo, Método Comparativo, Ecología

Abstract

What has happened to the project of “symmetric anthropology” in the last twenty years? What

* NOTA DE LOS EDITORES: Según el propio texto en francés, se mantiene el estilo oral de la misma.

difference does it make to consider a multiplicity of cultures over the background of a unified nature, or a multiplicity of natures in addition to a multiplicity of cultures? In which way does it open up another type of scientific anthropology, no longer based on comparison but on 'diplomacy'? Can modernity, as an interpretation of the former 'West', be recalled?

Key words

Anthropology, Modernism, Comparative Method, Ecology

Introducción

Cuando una empresa ha lanzado al mercado un producto cuyas características defectuosas constata demasiado tarde, inicia una *llamada a revisión*, a menudo por vía publicitaria; este aviso no pretende en absoluto la destrucción del producto ni, claro está, la pérdida de sectores del mercado, sino, más bien al contrario, al mostrar a los consumidores la importancia que se concede a la calidad de los bienes y a la seguridad de los usuarios, volver a tomar la iniciativa, volver a ganar la confianza de los medios de comunicación y ampliar, si es posible, la producción de lo que se había decidido con excesiva rapidez. Es en este sentido, un poco extraño, pero que explicaré más adelante, en el que quisiera tomar la expresión, 'una llamada a revisión' de la modernidad, haciendo resonar al mismo tiempo el sentido más usual de 'vuelta a los principios fundadores', así como el mío propio de 'una investigación sobre lo extraño de su funcionamiento'. Esta extrañeza la tendemos a silenciar las más de las veces – de ahí la utilidad de esta pequeña 'llamada a revisión'.

Quisiera pasar rápidamente sobre estos treinta últimos años, ya que este nuevo seminario está precisamente dedicado al examen del porvenir empírico de la antropología. Sin embargo, no resulta inútil hacer un breve retorno hacia atrás, puesto que la línea que llevo persiguiendo durante todo este tiempo sigue siendo, a pesar de todo, bastante marginal. Agradezco a Philippe Descola que me acepte, incluso de manera provisional, en la filas de esta disciplina con la que me visto a veces como el arrendajo que se adorna con las plumas de un pavo real.

A la primera parte de mi exposición, podría ponerle por título: "Resumen de los episodios anteriores: definición de una antropología llamada simétrica". En una segunda fase, quisiera contrastar el primer proyecto de la antropología con lo que llamo un proyecto "diplomático", científico también aunque de otra manera. Finalmente, en una tercera fase, con mucho la más difícil, quisiera esbozar brevemente el programa de una definición contemporánea de la modernidad. Explicaré a medida que aparezcan, el sentido que se da a estos términos.

Resumen de los episodios anteriores: definición de una antropología llamada simétrica

Mi contribución a la antropología se resume a una frase escrita hace exactamente treinta años casi día por día, cuando recién instalado en Abidján, decidí intentar conseguir una beca Fulbright para ir a California, al laboratorio de Roger Guillemin: para “aplicar métodos etnográficos a la práctica científica”. Me gustaría recordar por qué esta frasecita ha tenido tales efectos en mi misma concepción de un proyecto *antropológico*.

Si nos retrotraemos treinta años, podemos medir con bastante facilidad el camino recorrido: la antropología social o cultural se ocupaba de las culturas; la antropología física o biológica se ocupaba de la naturaleza. Se daba por supuesto, en aquella época lejana – pero que se mantiene, a pesar de todo, activa en la enseñanza, en la presentación usual de la disciplina- que se podía estudiar el mundo de dos maneras inconmensurables: una manera velada, vestida, cubierta, caliente, y una manera desnuda, fría, incluso helada; digamos una manera metafórica y una manera literal. El pensamiento salvaje y el pensamiento culto, aunque a veces podían producir bellas relaciones, interferencias irisadas, no tenían entre ellos puntos de contacto duraderos puesto que el primero cubría el segundo con un manto multicolor de formas ajenas a la fría naturaleza objetiva de las cosas. Se podía, en efecto, practicar la historia de los pensamientos científicos – la epistemología francesa no lo ha pasado por alto -, pero su programa tenía por finalidad descubrir aun más el pensamiento culto para “liberarlo” todavía más completamente de esos restos de irracionalidad, de simbolismo, de metáfora, de ideología que permanecían ligados al libre ejercicio de la Razón. Gracias a la epistemología sabíamos cada vez mejor por qué la Ciencia se diferenciaba de manera absoluta, que no relativa, de la ideología.

La consecuencia para el proyecto antropológico de tal reparto de tareas entre las culturas en plural y la naturaleza en singular es sencilla de entender: la multiplicidad misma de las culturas no podía destacar con viveza más que sobre el fondo blanco y homogéneo de la “naturaleza”. Se puede incluso decir, sin ofender a los antropólogos, que el valor con el que afrontaban, ellos o ellas, la diversidad de las culturas probablemente procedía de esta seguridad de una naturaleza objetiva y fría, efectivamente helada e indiferente a los humanos, efectivamente sin valor simbólico, pero en todo caso sólida y segura que hacía el papel de fondo. Se encaja mejor la multiplicidad cuando uno puede descansar secretamente sobre una indiscutible unificación previa. Se registran, por ejemplo, con mayor ecuanimidad las múltiples maneras de repensar el parto por cuanto se sabe que se puede encontrar en la fisiología una, y una sola, definición de la manera biológica de tener hijos. Al volver de los Trópicos, los antropólogos siempre podían confiar en las certezas de las ciencias como los monjes orando pueden respaldarse en su “misericordia” cuando empiezan a flaquear un poco... Aunque su propia disciplina nunca conseguía del todo la unidad exigida para superar la prueba de la Ciencia con mayúscula, los antropólogos siempre podían pedir prestado a otros ámbitos más avanzados el incremento de certeza esperado – y hay que

reconocerles en justicia que lo han intentado todo: desde la lingüística a la economía, de la demografía a la teoría de los sistemas, de la neurobiología a la sociobiología. El punto fundamental de esta situación clásica, o mejor dicho moderna, es que la afirmación de la multiplicidad, en el fondo, comprometía a bastante poco, puesto que no invadía nada verdaderamente esencial: no tenía anclaje ontológico duradero. Lo real real, la realidad verdadera y auténtica, permanecía firmemente unificada bajo los auspicios de la naturaleza.

Hace por tanto ya treinta años que esta división de tareas me parecía imposible de mantener. A pesar de que, claro está, todavía no había percibido todas sus consecuencias, me pareció de entrada evidente que, en el proyecto de introspección de la antropología, había una asimetría cercana a la impostura. Por una razón simple y, hoy en día, banal, pero, créanme, no lo era entonces: mis maestros del ORSTOM tenían sin ninguna duda la intención de abordar en las culturas africanas que estudiaban, el núcleo central que explicaba su coherencia; no tengo ninguna razón para dudar de que lo consiguieran al estudiar con tanta sutileza, los Alladians, los Baoulés o los mercaderes Mossi^{*}. Su inteligencia, y lo digo sin ironía alguna, me deslumbraba. Pero me sorprendía, a pesar de todo, el hecho de que, cuando volvían con sus herramientas, sus conceptos, sus métodos sobre sí mismos, sobre nosotros mismos, sobre París, afirmaban modestamente no poder captar más que unos pocos aspectos de las sociedades contemporáneas, los aspectos que me parecían más folklóricos, más arcaicos, más superficiales, en cualquier caso menos centrales de las sociedades modernas. A no ser que, y todo radicaba en ese “a no ser que”, se cambiase completamente de métodos y se continuase la irrupción de la razón, de la naturaleza, de la economía modernas en su lucha con las tradiciones, las culturas, los arcaísmos. Ya hemos olvidado esa época, afortunadamente, pero recuerden la cantidad de comentarios, de documentales, de artículos de periódico, de tesis y de estudios sobre los pueblos “descuartizados”, “desgarrados”, “divididos” entre “modernidad” y “tradición”. Se encuentra uno todavía con ese tema en la actualidad, por supuesto, pero ya sin entusiasmo- volveré sobre este punto. En aquella época era como si se pudiese, bien desarrollar una auténtica antropología (estudiando el centro de las otras culturas o los márgenes de las nuestras), bien constatar un desgarramiento entre una manera antropologizable de existir y otra manera “no-antropologizable” de estar en el mundo.

Desde aquella época me decía que una de dos: o somos demasiado *arrogantes* al pretender analizar las culturas en lo que tienen de central, o somos demasiado *modestos* al proyectar el estudio de nuestras propias sociedades contentándonos con recortar los bordes sin acometer el núcleo central: la razón, la naturaleza, lo que yo llamo las tres hermanas, las tres diosas unidas: la Eficacia (técnica), la Rentabilidad (económica), y la Objetividad (científica). Por lo tanto, me decía, había que “simetrizar” los enfoques imaginando una balanza mejor ajustada, que no hiciese inclinarse los platos como si se hubiese tirado la espada de Breno: más comedimiento allí, más atrevimiento aquí. En la práctica eso equivalía a utilizar los

^{*} NOTA DE LA TRADUCTORA: Se han mantenido los nombres en francés de las tribus.

mismos métodos etnográficos para los “Blancos” y los “Negros”, para el pensamiento culto y el pensamiento “salvaje”, o mejor dicho, equivalía a desconfiar muchísimo de la noción misma de “pensamiento”. No sabía, menos mal, que me lanzaba a una aventura con numerosos vericuetos.

Omito todos los detalles biográficos o incluso académicos sin interés para ustedes, y no deseo retener más que un punto de esta aventura: cuando se simetrizan de ese modo los enfoques, cae uno, con cierto horror, en la cuenta de que las nociones utilizadas para explicar el núcleo duro de las “culturas” suscitan, al aplicarlas en el seno de nuestras sociedades – simplificando, la razón científica – no sólo el rechazo indignado de los profesionales, sino además un sentimiento de profunda insatisfacción... Todo lo que había aprendido en dos años de práctica en Abidján me parecía bastante inútil después de dos días en el laboratorio de Roger Guillemin en el Salk Institute –por no hablar, claro, de lo inútil de mis cinco años de clases de epistemología... Confieso que todavía no me he repuesto de este acontecimiento. Con rito-mito-símbolo no se llega muy lejos en un laboratorio.

Entonces, una de dos: o los investigadores californianos conseguían extraerse de la prisión estrecha de sus culturas para acceder a la naturaleza – y así se explicaría por qué las nociones importadas de África para estudiar las culturas en plural no podían funcionar: el pensamiento vestido no sirve para comprender el pensamiento desnudo; o, para hablar como los filósofos, las cualidades secundarias no sirven para pensar las cualidades primeras. O bien, y todavía dudo un poco en llevar hasta el final esta segunda rama de la alternativa ante semejante congregación de antropólogos, las razones dadas para la existencia de culturas en plural, no eran, al fin y al cabo, tan fuertes... Si las explicaciones antropológicas dan, una vez aplicadas a las ciencias exactas, tal impresión de incongruencia, de debilidad, incluso a veces de estupidez, tal vez sea porque, en el Trópico, *no se nos ofrece* la ocasión de captar esa misma debilidad mientras que nos alcanza frontalmente en los salones con aire acondicionado de California. Ésta es la experiencia que he vivido y de la que he intentado sacar, con bastante obstinación, todas las consecuencias. No es que las ciencias fuesen particularmente difíciles de estudiar, al contrario, creo haberlo mostrado junto con mis colegas, sino porque proporcionaban la primera *prueba* verdadera en la que se manifestaba con la menor ambigüedad la fragilidad constitutiva de las categorías fundamentales de la explicación antropológica.

Resumiendo mi diagnóstico y usando términos demasiado abstractos, esta debilidad procede de un reparto indebido entre la unidad (de la naturaleza) y la multiplicidad (de las culturas). Esta división es demasiado fácil, demasiado poco costosa, demasiado automática: simplifica los problemas demasiado deprisa alcanzando la unidad con demasiado poco esfuerzo – sin que las ciencias (en plural) puedan tener sitio para existir- y otorga la multiplicidad, el pluralismo de manera demasiado displicente olvidando que no se puede uno resignar impunemente a una representación del mundo que no es precisamente más que “una representación entre otras”.

Ésta es, creo yo, la manera más rápida de resumir la contribución del estudio de las ciencias al proyecto de la disciplina antropológica, aunque no puede llevarse a cabo con éxito si no es por verdaderos antropólogos, entre los cuales desgraciadamente, no me cuento. Pero en fin, alguien tenía que reorientar la disciplina hacia las ciencias exactas, incluso hacia las partes más exactas de las ciencias exactas, para que la prueba sobre la calidad de las explicaciones de la naturaleza en términos de culturas pudiera llevarse a cabo. Hacía falta por lo tanto, si se me permite la expresión, primero este fracaso sonoro. Es lo que llamo la *Felix culpa* de nuestra sub-disciplina: al fracasar en el intento de explicar “culturalmente” la Naturaleza, hemos liberado los instrumentos por los dos lados, por el lado de la multiplicidad y por el lado de la unidad. Tengo la debilidad de pensar que una “antropología de la naturaleza”, para retomar el nombre de la cátedra que hoy nos acoge, hubiera sido menos fácil, hubiera tenido menor alcance sin los esfuerzos un poco desordenados de mis colegas y los míos propios en antropología de las ciencias. (¡Por mi parte me sentiría bastante orgulloso de este papel de *ancilla anthropologiae Descolae!*^{*}).

Sea lo que fuere, el resultado está claro: la antigua manera de separar unidad y multiplicidad ha desaparecido ya. Por el lado de la naturaleza hablamos normalmente, como nos lo ha enseñado Viveiros de Castro, de “*multinaturalismo*”, y por el lado de las antiguas culturas hablamos, como nos lo ha enseñado Marshall Sahlins, de emergencia continua de *nuevas* culturas. Este es el baño en el que estamos sumergidos ahora sin saber todavía cómo la antropología puede aprender a nadar sin ser engullida en él.

Éste era el resumen de los episodios anteriores que quería hacer bajo la forma de un breve retorno a los treinta años transcurridos. Permítanme resumir todo esto en dos eslóganes.

Primer eslogan: “Nunca hemos sido modernos”. Esta frase es una simple consecuencia que saqué hace unos quince años del programa recordado más arriba a grandes rasgos. Lo que resume la historia occidental no es la irrupción de la naturaleza en las culturas – como si sólo una de las culturas hubiese tenido el privilegio inaudito de recoger la naturaleza desnuda, en cierto modo liberada de todas esas ropajes abigarrados- sino muy al contrario, la implicación, a una escala verdaderamente novedosa, de los *colectivos* –palabra técnica que utilizo para mostrar con claridad que no se trata ni de culturas ni de naturalezas- en el acceso múltiple a los seres. Los modernos, lejos de presentarnos la imagen a la vez halagüeña y desesperada, de seres por fin desnudos en un mundo de culturas magníficamente vestidas, nos presenta, al contrario, un inmenso desfile de seres siempre más vestidos, atados, sumergidos, intrincados en las propiedades más íntimas de los cosmos en vías de elaboración. Las ciencias, lejos de ofrecer el rostro helado e indiferente de una objetividad absoluta, ofrecen, al contrario, la apariencia, en el fondo familiar, de una rica producción de asociaciones y de lazos de seres con ontologías variadas y

^{*} NOTA DE LA TRADUCTORA: Traducible por “¡sirviente de la antropología de Descola!”.

cada vez más relativas, es decir, en el sentido etimológico, cada vez más enlazadas/conectadas. Ya no están de un lado los dispositivos que serían antropologizables y de otro los que no que podrían serlo. Los modernos, por el contrario, ofrecen un enigma muy interesante a los antropólogos – volveré sobre este punto.

Segundo eslogan para concluir esta parte, “el postmodernismo es una útil transición”. Debo, en efecto, antes de proseguir, prevenir de un malentendido. Habiendo vendido al mundo entero el postmodernismo, los franceses están orgullosos de no haberlo consumido nunca, un poco como *camellos* cínicos que venden coca pero que no toman más que Coca-Cola. Y, sin embargo, el postmodernismo es un momento indispensable para salir del modernismo, a condición de que se salga de él. Como su nombre indica, el *postmodernismo* es la utilización habitual del modernismo sin la certeza de que tenga razón. Lo prolonga debilitándolo. ¿Por qué? Pues sencillamente porque utiliza, para intentar comprender la antigua unidad del modernismo, la definición misma de la multiplicidad, del pluralismo que éste había proyectado hacia fuera con el fin de comprender la diversidad de las culturas – y exclusivamente de las culturas. Ahí está toda la debilidad de la de noción de “deconstrucción”. Aunque el proyecto postmoderno de “multiculturalismo” nos parece tan bobo, y aunque el uso que de él se hace a veces para hablar de la naturaleza nos parece tan quejicoso, tan chocante incluso, sin embargo no hace más que volver a usar la definición que el modernismo ha dado de lo múltiple: una multiplicidad sin anclaje ontológico, sin peligro de realismo. Sí claro, la multiplicidad del postmodernismo se ha hecho a toda prisa, pero ni más ni menos que la *unidad* del modernismo, aceptada con demasiada prisa.

En consecuencia, el gran mérito del postmodernismo está en haber demostrado lo absurdo del modernismo aplicándole su propia concepción del pluralismo. Sí, este pluralismo es de piel de conejo, pero lo es porque el sentido moderno de la unidad del mundo también es una impostura. En todo caso, esperar salir del postmodernismo volviendo a hacerse, o permaneciendo o haciéndose, por fin, “decididamente modernos”, como declaran con orgullo tantos pensadores, es, sin ninguna duda, todavía más absurdo que seguir siendo posmoderno... Creo, por mi parte, que sería más honrado que los franceses consumiesen una parte de las drogas duras con las que se ufanan de envenenar los campus... Lo postmoderno es un síntoma interesante de transición, aceptémoslo como tal, utilicémoslo para acelerar el final del modernismo, y, se lo ruego, pasemos a otra cosa.

Del contraste entre la Antropología y la Diplomacia

Es a esta otra tarea a la que quisiera dedicar ahora mi tiempo. Podría, claro está, argumentar detalladamente todos los puntos anteriores pero prefiero darlos por sabidos. Aunque sé muy bien que me equivoco al tomarlos por una *doxa*. Si nos encontramos esta tarde en el recinto del Collège de France, es

para intentar ir un poco más allá en el proyecto de una antropología simétrica que, a falta de un término adaptado, tengo que llamar “no moderna”.

La situación, si se la resume en dos frases, es bastante clara: el modernismo ofrecía una división entre unidad (de la naturaleza) y multiplicidad (de las culturas). Esta división se ha hecho insostenible a consecuencia de una serie de acontecimientos entre los cuales hay que contar pequeños movimientos intelectuales como la antropología de las ciencias o el postmodernismo al igual que grandes cuestiones como el debilitamiento de Europa así como las globalizaciones concurrentes. Por lo tanto, ahora hay que hacer las preguntas siguientes: ¿qué antropología es capaz de *separar de otra manera* unidad y multiplicidad? Dicho de otro modo, ¿cuál es la antropología capaz: a) de “encajar” a la vez el doble choque del multinaturalismo y del multiculturalismo abandonando b) tanto la noción de naturaleza como la de culturas sin por ello c) perder el proyecto de unificación que formaba parte de la noción de naturaleza así como la imbricación en el hábitat humano que formaba parte de la noción de cultura?

Para concretar las cosas, propongo – tomando prestada la fórmula de Isabelle Stengers- llamar “diplomática” a esta sucesora de la primera antropología. Observen que no abandono con ello la tradición de la antro-*logía*: sigue siendo efectivamente un “logos” del “anthropos”, pero probablemente ya no una “ciencia” del hombre en el sentido que el modernismo había optado por dar a la palabra “logos” al simplificarla un poco deprisa. Dicho sea de otro modo, esta antropología aspira a sucederla en la misma empresa, pero, como verdadera sucesora que, consecuentemente, sucede reinventando la tradición agotada –lo cual es precisamente la intención, si mal no lo he entendido, de este nuevo seminario-. El diplomático se dedica también al *logos*, concierta, tiene don de gentes, pero tiene que separar la unidad y la multiplicidad de manera completamente distinta a la del científico de la primera antropología que podía respetar la multiplicidad porque sabía a ciencia cierta y sin discusión qué sucedía con la unidad. Como explica Stengers, el diplomático ofrece una estampa a la vez más antigua y más avanzada del científico.

En cuanto a la antigua naturaleza, es bastante sencillo: como lo mostró Philippe Descola, se confundían bajo ese término muchas cosas, y en particular tres: la realidad, la exterioridad y la unidad. Estos tres elementos de la antigua naturaleza pueden hacer su camino por separado y se ve inmediatamente, al hacer historia de las ciencias, hasta qué punto nunca anduvieron al mismo paso. La unificación, en particular, sigue siendo un proyecto para el futuro, no puede ser la manera en que el mundo se nos presenta como si estuviese ya en cierto modo unificado. El “pluriverso” como decía William James no puede confundirse con el universo – las incontables disputas acerca de la genética podrían ofrecernos un ejemplo especialmente llamativo de ello.

Por lo que se refiere a las antiguas culturas, la situación cambia de manera simétrica. Con ese término, se pretendía conseguir la multiplicidad con tal de romper el contacto con la realidad, como si no fuese

posible alcanzar la pluralidad más que bajo la forma de la fantasía más desenfadada - o, y es otra solución, de una fantasía regulada por transformaciones estructurales que pongan entre paréntesis las cuestiones clave de la verdad y del acceso a lo real. Recuerdo haber intentado discutir con Sahlins y sus estudiantes hace algunos años acerca de las precauciones que se deben tomar siempre al hablar de “cosmologías” en plural, y de la obligación que deberíamos imponernos de cruzar el patio de la universidad de Chicago con el fin de averiguar lo que los físicos podrían pensar de ese plural si lo aplicásemos a *su* cosmología. Sahlins confesaba sin apuro que sus colegas físicos sin duda aullarían con la simple mención a una pluralidad de cosmologías, pero, añadía para sorpresa mía, habría que considerar sus gritos poco importantes. Yo, estoy seguro de lo contrario, no porque me intimiden los gritos de los científicos, sino simplemente porque proporcionan una ocasión única para escuchar la fuerza de los alaridos emitidos por los Otros, los antiguos “otros”, ante la idea de que su cosmología no fuese, en el fondo, más que un ejemplo “entre otros” en una multiplicidad, carente de contacto *privilegiado* con la realidad. ¡Qué violencia en esta afirmación!

Debido al objeto que elegí, creo ser casi el único entre los etnólogos que haya podido comprobar, por la vía de la experiencia, todos los peligros de esta postura insostenible –insostenible para el experimentador tanto como para el experimentado. Siempre he considerado que Alan Sokal, en el desgraciado asunto del mismo nombre, no defendía a los físicos, sino a todo el mundo, incluyéndome a mí, al poner el grito en el cielo contra el relativismo barato de una multiplicidad conseguida con tan escaso esfuerzo. Claro que nunca lo he apoyado en las consecuencias que sacaba de su grito; y sin embargo tenía razón al gritar; (si hubiese pensado lo que él creía que yo pensaba, yo también hubiera aullado de indignación). Es que el argumento, a mis ojos, siempre había sido simétrico: si la unidad de la naturaleza está *delante* de nosotros y no detrás de nosotros, entonces la multiplicidad de las culturas no se puede conseguir por desaparición del contacto con un punto de vista privilegiado. Ninguno de nosotros, creo, se contentaría con tener del mundo una “visión entre otras”. Es la noción de punto de vista y sobre todo la de *privilegio* las que deben, también, modificarse. Un punto de vista sobre el mundo que no fuese privilegiado no me parece verdaderamente digno de interés. Si es necesario gritar, por lo tanto, hay que hacerlo *dos* veces: cuando se nos impone una multiplicidad sin realidad, cuando nos liquidan una unificación de saldo.

Pero lo que cambia de manera todavía más radical, en cuanto se imagina una antropología diplomática que pudiera hacer repensar tanto la noción de naturaleza como la de cultura, es evidentemente la identidad misma de estas categorías tan borrosas como indispensables que giran alrededor de lo que llamamos Occidente. Antes cuando éramos modernos –o más bien, ya que nunca lo hemos sido, cuando nos preciábamos de ser modernos- , Occidente podía seguir siendo esa noción flotante y borrosa, bienaventurada y vaga, que dirigía por todos sitios al despojamiento de las culturas: existía Occidente, se afirmaba, siempre que se revelaban al desnudo las tres diosas hermanas de la Eficacia, la Rentabilidad y la Objetividad. Revelación al tiempo estimulante y entristecedora puesto que el tejido de las culturas se

desgarraba para revelar la fría desnudez de los objetos despojados de todo sentido humano. (Digamos de paso, cosa bastante divertida, que el fantasma de los conquistadores occidentales –cubrir la chocante desnudez de los salvajes – siempre ha representado la inversión exacta de su propia pretensión: ver la verdad desnuda detrás de los velos de la metáfora y del símbolo. Como veremos, es lo que hace a los modernos tan interesantes: ¡siempre hacen lo contrario de lo que dicen!).

Pero ahora ese Occidente se vuelto a convertir en un sueño, o más bien, en una divinidad que exige su propia investigación antropológica. Si pasamos de la antropología científica a la antropología diplomática, del *logos* modernista al *logos* no-moderno, tenemos que reconocer por fuerza que ahora hay que preguntarse de verdad dónde se sitúa precisamente el antiguo Occidente. ¿Hacia qué horizonte se pone ese sol? ¿En qué institución? ¿En qué oficina? Respuesta: ya no hay Occidente ni occidentales. ¡Qué alivio! Hay, a partir de ahora, europeos, estadounidenses, japoneses, canadienses, turcos, además de todas las antiguas culturas ya reunidas en las *Area Files*, a las que ahora hay que añadir la multiplicación de las neoculturas que se engendran, en batiburrillo, de una punta a la otra del planeta. ¿Les parecerá que eso es mucha gente? Sí, por supuesto, *eso constituye un mundo*, pero por lo menos sabemos que si hemos llegado a ser tantos, nadie puede ya separar dentro de esta muchedumbre los que formarían parte de Occidente –acceso a la desnudez de la naturaleza- y los que formarían parte sólo de las culturas. Por no hablar de aquellas, finalmente desaparecidas, que se encontraban, como se decía, “desgarradas entre el arcaísmo y la modernidad” o vivían “en una zona de contraste”. ¡Uf! De acuerdo, es una multitud, pero, por otra parte ¡qué limpieza general!

Si la noción de Occidente misma ha decaído como el sol de atardecer de donde procede su nombre ¿qué queda? Estamos en el Collège de France, por lo tanto podemos ocuparnos por fin de entidades más pequeñas, por ejemplo ¿por qué no? de Europa, o incluso de Francia. Pues sí, ahora le toca un poco a cada cual lo suyo. Nadie puede ponerse arrogante y hablar “en nombre de Occidente”: es una de las grandes lecciones, negativa bien es verdad, pero sigue siendo una lección de nuestros amigos los postmodernos. Si los estadounidenses quieren arriesgarse, pues que se las arreglen, y que nos hagan ellos también propuestas de paz. No puedo hablar en su nombre ni ellos en el nuestro.

Espero expresarme con suficiente claridad como para hacerles sentir este cambio de escena total: ya no es la ciencia antropológica la que habla de las otras culturas evitando hablar de si misma – o la que se lamenta al ver desaparecer las otras culturas poco a poco sustituidas por el frente inevitable y helado de la modernización – ni tampoco la que se alegra al ver todas las culturas fundirse poco a poco en el crisol común de la razón planetaria. No, no, ahora para el diplomático, las cosas son a la vez menos grandiosas, más arriesgadas, también más vitales, menos condescendientes: ¿cómo sobrevivir un poco? Ya no es momento para el Hombre Blanco de lamentarse, como Sísifo o Atlas, del peso de su famosa carga. Esas lamentaciones pretenciosas ya no interesan a nadie. La pregunta es más bien: ¿se

interesará alguien todavía por los diferentes proyectos europeos al final del siglo que empieza? ¿Se enseñará Galileo en la universidad de Shangai en 2075? ¿El proyecto de Spencer, de Spengler, de Boas, significará algo para los estudiantes de Bombay en 2080? ¿Qué peso tendrá la antropología para los doctorandos de Java en 2090? ¿Es verdaderamente necesario preguntarse sobre el carácter colonial, imperialista, machista, racista de la antropología, como todavía se hace a menudo en los departamentos del otro lado del Atlántico, cuando el problema actual me parece que está más bien en *hacer existir* la diferencia europea en un proyecto cuya convocatoria es planetaria, convocatoria ciertamente iniciada con muy poca fortuna, pero que no por ello debe abandonarse? El problema de la “carga del Hombre Blanco” es más bien que, dentro de poco, sobre esos hombros ya débiles puede no tener que llevar más que un pequeñísimo fardo...

De ahí una inversión completa del proyecto diplomático: la cuestión ya no es solamente conocer –hay que conocer, claro está- sino que además hay que ser capaz de existir de manera duradera en la propia morada. Si es verdad que los europeos han inventado la modernidad, es importante que puedan, si se me permite la expresión, desinventarla, o más exactamente “llamarla a revisión”, como la industria llama a revisión un producto defectuoso. (La llamada a revisión de la modernidad debe, por lo tanto, entenderse, como lo anuncié al empezar, en todos los sentidos de ese término sonoro). Eso implica dos tareas íntimamente relacionadas para la antropología simétrica, la primera es hacer por fin la historia de sí misma; la segunda, poder presentarse de nuevo ante los demás, después de cambiar de piel, con una nueva oferta de paz. Los diplomáticos son duchos en esas redefiniciones, siempre saben presentar sus propias exigencias de otra manera, razón por la cual son más hábiles que los estudiosos –a riesgo, por supuesto, de que les acusen de traidores y sin escrúpulos.

Quisiera, en el tiempo que me queda, esbozar brevemente esas dos tareas, simplemente para mostrar claramente por qué la antropología no es, como a menudo se piensa, una disciplina agotada, en el final de su vida, sino más bien al contrario, como un niño de pecho que tiene todo el porvenir ante sí, con tal de que se sepa cuidar de ella.

Programa para una definición contemporánea de la modernidad

Para esta tercera y última parte, quisiera plantear una pregunta en el fondo bastante sencilla. Puesto que los modernos nunca han sido contemporáneos de ellos mismos, ¿pueden por fin serlo? Si la expresión “nunca hemos sido modernos” ha parecido tan extraña, es porque expresaba un desequilibrio propio de los modernos y que durante tiempo ha hecho su estudio y, por ende, su representación de ellos mismos imposible. Podría igualmente haber utilizado esta expresión tan acertada, atribuida en las películas del oeste a los Indios de las llanuras: “Desconfiad de los Blancos, tienen la lengua partida”... Dicho de otro modo, los antiguos modernos, los antiguos occidentales ¿pueden por fin hablar con el tono justo? O

también ¿pueden hacerse por fin de su tiempo? La obsesión por el tiempo, la novedad, la innovación, el progreso no puede ya disimular la extraordinaria inconsecuencia de los modernos en su definición de sí mismos: siempre hacen exactamente lo contrario de lo que dicen.

Esto es lo que siempre me ha sorprendido de ellos y lo que me ha hecho, desde hace treinta años, preferir el estudio de los estadounidenses, de los europeos, de los franceses al de los Baoulés o Alladians. Es su exotismo lo que me fascina – aunque, por supuesto, no se trate de sustituir la insulsez del orientalismo por las maldades del occidentalismo. Algunos ejemplos para recordar los principales resultados de una literatura hoy día abundante.

Los modernos antes mencionados se presentan ante la historia como los que por fin se han *liberado* de todas las determinaciones arcaicas y naturales ¿y qué han hecho? Han *multiplicado*, a una escala cada vez mayor, con un grado de implicación cada vez más íntimo, los compromisos con los entes cada vez más numerosos, cada vez más heterogéneos que les permiten existir. Hablan de emancipación en el momento mismo en que tienen que cuidar por medios legales, técnicos, mecánicos, humanos, de entes tan amplios como el clima, los mares, los bosques, los genes... ¡Extraña emancipación esta, que, al contrario, ha multiplicado los compromisos! Afirman siempre con una sonrisa de superioridad que se han emancipado de los tiempos antiguos de “sus antepasados los galos” que no temían nada salvo “que el Cielo se les cayese sobre la cabeza”- y afirman esto mientras se reúnen en Río, Kyoto, La Haya para luchar colectivamente contra el calentamiento global... Hablan de objetividad científica, como si las ciencias fuesen el punto de distanciamiento máximo entre objeto y sujeto, cuando es, al contrario, un enredo mayúsculo entre las capacidades subjetivas y objetivas de los entes lo que la *libido sciendi** ha permitido fusionar en el laboratorio. Extraña objetividad que recuerda, al contrario, la etimología venerable dada por Heidegger de la *cosa, causa, res, thing, dinge*, a la vez, causa física y causa jurídica, asunto, asamblea, grupo, problema y objetos... Sí, de verdad tienen la lengua partida esos blancos. Es lo que les hace, a mis ojos, tan interesantes – y, seamos sinceros, simpáticos... ¿Cómo se puede hablar, por ejemplo, de *homo economicus*, cuando la menor investigación de antropología económica, la menor práctica de economía experimental muestran hasta qué punto hay que estar equipado de instrumentos diversos para poder llevar a efecto el más mínimo cálculo de rentabilidad? Ni una sola vez en su corta historia los modernos han conseguido la objetividad, la eficacia, la rentabilidad, el formalismo que reivindicaban como secreto de fabricación, con medios que sean también objetivos, eficaces, rentables o formales. Sí, de verdad el “naturalismo”, por retomar la expresión que Philippe Descola da a ese modo de identificación con los no-humanos, presenta un caso verdaderamente extremo de antropomorfismo, una verdadera pasión por el uso político de los objetos.

* NOTA DE LA TRADUCTORA: Traducible por “pasión por saber”.

Este enigma, claro está, no puede calificarse de ambivalencia, de disimulación, de mentira o de mala fe. Como lo he afirmado a menudo (sin haberlo, es cierto, podido demostrar todavía con un estudio comparativo sistemático), la energía de los modernos se debía en gran medida, hasta fechas recientes, a esa certidumbre imposible de erradicar de que estaban a la vanguardia, de que estaban emancipados, de que se acercaban a la naturaleza de las cosas, de que estaban de acuerdo por la irrupción de las tres hermanas Objetividad, Rentabilidad, Eficacia. Era eso mismo, lo he demostrado varias veces, lo que definía la flecha moderna del tiempo: “Ayer éramos arcaicos porque mezclábamos todavía lo desnudo y lo vestido, lo culto y lo salvaje, lo real y lo imaginario, los hechos y los valores, pero mañana, sin ninguna duda, sí, mañana, con seguridad, la separación será mayor, mañana veremos con más claridad, mañana, comprenderemos la cosa en sí, por fin sin adornos.” Cegarse a si mismo efectivamente formaba parte integrante de la máquina de innovar misma de los modernos. ¿Cómo, si no, habrían podido creer, por ejemplo, en la economía, esta gran máquina de externalizar, pero que necesita, para existir, todo lo que echa al exterior? ¿Cómo, si no, habrían podido creer en la descripción formal del formalismo? Cegarse en la propia capacidad de iluminación ya es algo extraordinario, pero más extraordinaria todavía es la capacidad de los modernos para cegarse en la propia operación crítica, en la revelación de su propia mala fe, como si fuese necesario, incluso al denunciar sus crímenes, que todavía hagan de ello un drama apocalíptico. Esto es lo que ha mostrado recientemente la sociología de la crítica.

Lo que nos autoriza hoy a hablar de “creencia”, de “ceguera”, de “lengua partida”, de “sociología de la crítica” es la comprensión progresiva, por parte de los modernos mismos, de que nunca lo han sido en el fondo. Poco a poco más lúcidos, después de haber dejado de ser occidentales para convertirse en europeos, estadounidenses, franceses, japoneses, etc., cada cual se busca un puerto, un vínculo, un lugar nuevo para volver a ser él mismo en lo que se llama hoy en día “sociedad del riesgo”, “segunda modernización”, “globalización”, toda una sarta de términos bastante recientes que equivalen a decir, en el fondo en todos los tonos, “Ya no hay Occidente” o, para volver a la fórmula más precisa que he puesto en el centro de la “antropología diplomática”: “¿Cómo separar de nuevo la unidad y la multiplicidad? ¿Cómo convocar de nuevo al planeta sin esta especie de división por Estados – en el sentido del Tercer Estado- que permitía la división entre la naturaleza y las culturas?” Los europeos se encuentran tanto más inclinados a plantearse la cuestión de que el modernismo ya no les parece en absoluto tan inocente, estupendo, progresista, inevitable ahora que se manifiesta también en las torres gigantes de Pekín, en la potencia informática de la India, en los bancos gigantescos de Singapur y de Kuala Lumpur. Repentinamente, cogidos de improviso, a los europeos les entran ganas de decir a los recién modernizados que están empezando a dominarlos por sus masas “Eh, *wait a minute*, ¡la modernización no es sólo esto! – ¿Ah no? Sahib, mi no saber, mi creer, usted mi convencer...” Como dice Peter Sloterdijk: qué bonita nos parecía la globalización cuando éramos los únicos que la ejercíamos en beneficio nuestro...

Qué increíble fracaso: repentinamente los antiguos modernizados que querían modernizar el planeta le encuentran a la modernización muchos problemas ahora que es, como dicen, “imitada” por los demás. ¿“Imitada”? Vaya, vaya ¿Es posible que la modernidad y sus secretos, en el fondo, se deban a algo muy distinto? ¿Puede que hayan vivido, de hecho, gracias a otras divinidades? ¿Puede que la exteriorización haya sobrevivido gracias a la interiorización? ¿El formalismo por lo no-formal? ¿Puede que la emancipación haya sido, en el fondo, un gran proyecto de unificación? ¿No es divertido comprobar que la misma gente que no tenía nada en contra de la universalización moderna, se encuentra en la calle, envuelta en gases lacrimógenos, delante de barricadas, en cuanto se habla de “globalización”?

De todos modos la situación está más clara: nosotros los europeos nunca hemos sido modernos; el Oeste ha desaparecido, lo universal también, y sin embargo la exigencia de lo global sigue ahí, no hay Europa concebible, habitable, sin proyecto de mundialización, de globalización por tanto, de convocatoria planetaria, pero esta convocatoria, cuya maestra de ceremonias siempre ha sido la Antropología, y también su jefe de protocolo, no puede hacerse sin separar las culturas –todos los demás- sobre un fondo de naturaleza-, conocida por una entre las culturas, bendita entre todas, la nuestra precisamente... Fin del capítulo uno de la antropología. Se puede seguir queriendo “deconstruirla” efectivamente, volcando sobre ella los estigmas infamantes de “colonial”, “imperialista”, “etnocéntrica”, pero verdaderamente no tiene importancia. El problema no está en “deconstruir” *ad nauseam* sino más bien en que resista en plena tormenta el frágil hábitat de una *versión del universo de origen europeo*. Lo que cuenta es que la antropología continúa. Es que trasmigra a un proyecto nuevo, un nuevo “logos”, una nueva ciencia total del hombre reunido, convocado.

“¿Qué nos importa más que la vida?”

Como me gustaría contribuir a retomar el proyecto antropológico, a esta trasmigración de los antiguos objetivos de convocatoria planetaria, debo, como buen diplomático, esbozarles mi propuesta para terminar. No es una ciencia que se toma o se deja, no define hechos de los que pueda decir, dando un puñetazo en la mesa, que están ahí «se quiera o no». Depende de una representación que, a su vez, depende de una modificación profunda de la auto-representación de los europeos. Establecidos los hechos por el diplomático, de ahora en adelante es necesario que gusten a las partes contrarias, que los aprecien, que los compartan, o por lo menos que los soporten. Es lo que distingue al segundo empirismo del primero. «Ah» pueden exclamar ya los antedichos modernos, «si siempre hemos sido tan distintos de lo que creíamos ser, el contraste que siempre habíamos supuesto con los otros puede cambiar y, de golpe, podemos presentarnos de nuevo al resto del mundo de manera un poco diferente».

Ahí es donde las cosas, al complicarse, se ponen interesantes de verdad. ¿Qué contestaría el resto del mundo si los europeos se presentasen no ya como la vanguardia moderna de un proyecto de

convocatoria universal bajo la forma de culturas sobre un fondo de naturaleza, sino con los ropajes, más modestos, más atentos, de una diplomacia planetaria cuyas primeras presentaciones, debido a su historia pasada, se encargasen en cierto modo de hacer? «Aquí está nuestra oferta de paz».

Ningún ejemplo es más llamativo que el de la historia de las ciencias europeas ya que ahora, gracias a nuestros colegas historiadores, ese rasgo esencial de la historia occidental, la irrupción de las ciencias universales, ya no se convierte en lo que nos separa de los demás –como si tuviésemos la naturaleza y ellos tuviesen que contentarse con sus culturas- sino al contrario lo que nos permite establecer contacto con todos los demás. ¿Lo recuerdan? Galileo, tratado a la antigua usanza, introducía en la historia una “brecha epistemológica” según la expresión consagrada, cuya finalidad era hacer a la historia italiana o mundial inconmensurable con la aparición de una física por fin racional. Pero el Galileo de la historia contemporánea, el Galileo convertido de nuevo en contemporáneo de los Medici y de los cardenales, de los telescopios y las fortificaciones, de la exégesis y de la Academia, ese Galileo, sigue efectivamente introduciendo una ruptura en la historia italiana y europea; efectivamente provoca un acontecimiento colosal en la historia de la física, quizás en la historia misma del cosmos, pero, ahí radica todo; esta diferencia, este acontecimiento ya *no se alinean* del todo con la gran división entre la naturaleza y las culturas. Este acontecimiento empieza por fin a diferir libremente, de manera irreducible, sin poder precisamente cortar como el cuchillo de la ruptura epistemológica con “todo lo demás”. Otro tanto podría decir de Newton, Pasteur, Einstein, Poincaré – pienso en el último libro de Peter Galison. Al convertir cada episodio famoso o ignorado de nuestra historia de las ciencias de nuevo en *contemporáneo* de cada una de las épocas clave de la historia común, de la historia sin más, sin por ello reducirlo a la escrofulosa historia social; la ciencia histórica de las ciencias ha hecho más que amontonar datos eruditos unos sobre otros: ha deshecho poco a poco las fechorías de la epistemología. Nos ha devuelto los seres de los que tratan las ciencias sin cubrirlos inmediatamente, so pretexto de desvelar su desnudez, con los espesos velos de la objetividad. Diré, sin temor alguno a exagerar, que esta nueva forma de historia metafísica nos ha devuelto retrospectivamente una Europa vivible y pensable. Era la engañosa historia de las ciencias hechas de “brechas epistemológicas” radicales lo que nos forzaba a no comprender Europa y por lo tanto a no comprender el contraste con “los demás”. Todo cambia si por fin nos hacen objetivas nuestras ciencias y eficaces nuestras técnicas –sí, he dicho bien: si por fin convierten nuestras ciencias en objetivas y nuestras técnicas en eficaces. *Europa, al cambiar de historia de las ciencias, ha cambiado sin más*. De resultas, nos damos cuenta retrospectivamente de que los otros ya no son “otros” de la misma manera. Pero entonces, si ya no son otros como antes, por fin resulta posible presentarnos a ellos de otra manera. La Antropología cambiará de verdad de proyecto sólo cuando por fin se interese seriamente por la historia de las ciencias –lo cual quiere decir ¡ay! probablemente “cuando las ranas críen pelo”.

Es una lástima, evidentemente, no haber empezado las negociaciones con esta forma cortés de presentación. En Gaza, en Lima, en Sydney, en Pekín se tomarían un poco más en serio a los europeos si hubieran empezado con estas propuestas de paz en el siglo XVII, en el XVIII, en el XIX, incluso en el siglo XX; cuando estábamos en posición de fuerza, cuando nos considerábamos modernos, cuando éramos “occidentales”. Hay en esta cortesía repentina una forma de denigración, hay que confesarlo, un reconocimiento de que, si nos hemos hecho tan prudentes, tan civilizados, tan atentos, es porque nos sentimos repentinamente débiles, poco numerosos, amontonados en la punta de nuestra pequeña península, mendigando un poco de agradecimiento y de afecto de otros pueblos, durante largo tiempo dominados, que se ponen poco a poco a ignorarnos con altivez... Hay que reconocer que deben de reírse un poco de nosotros en Yakarta, Salvador de Bahía, San Luis de la Reunión o Goa, al oírnos hablar de repente de “sociedades del riesgo”, de “principios de precaución”, de “ecología”, de “altermundialización”, de “desarrollo sostenible” y de “excepción cultural”. Excepción cultural, de verdad, qué lástima que no se defendiese en los tiempos de la toma de Argel; principios de precaución, qué interesante es, qué bien se habría recibido en tiempos de la destrucción general de las culturas; “altermundialización”, “alter” ¿ah sí, de verdad? “desarrollo sostenible”, Dios sabe si se hubiese recibido bien ese principio cuando la ocupación del Middle West. ¿Acaso los antiguos colonizados no tienen derecho a preguntarnos?: “Pero, ¿no debían ustedes de haber pensado en todas esas bonitas revisiones de su historia *antes*?” Sí, claro que sí, “habría que” haber pensado en ello por adelantado, hubiera sido preferible cambiar nuestra imagen de nosotros mismos antes de haber puesto el mundo a sangre y fuego, antes de haber parido el planeta como tal, antes de haber globalizado, antes de haber empujado a los demás a modernizarse también... Pero lo real no es racional y la historia no expresa ningún proyecto providencial. Las responsabilidades que nos ha otorgado el fracaso del proyecto de modernización, seguimos teniéndolas en el proyecto de des-modernización. Al menos, las asumimos. Esta vez, libremente. Ligeramente avergonzados, nos refugiamos en el refrán: “Más vale tarde que nunca”.

La cuestión viene a ser ésta: contemporáneos de ellos mismos, los antiguos occidentales, sobrios, convertidos, por ejemplo, en europeos (y se trata, como sabe cada cual, de una obra inmensa, terriblemente enmarañada, pero tengo que simplificar) deciden presentarse de otra manera a los demás y hacerlo de una manera que llamaría *cortés*, no encuentro otra palabra. ¿En qué consiste esta cortesía? En que el diplomático, al convocar la asamblea cuya forma y contenido ya no controla, sólo puede dirigirse a la gente diciendo más o menos esto: “Aquí está, por nuestra parte, aquello en lo que hemos decido *empecinarnos*, aquello sin lo que perdemos nuestra identidad”. Por lo tanto para la antropología del mundo contemporáneo la cuestión es definir las exigencias esenciales, ese famoso núcleo duro que la antigua antropología, la de los trópicos, creía poder descryptar bastante deprisa en los demás – en los “antiguos” demás.

Pero esta pregunta -¿Qué nos importa más que la vida?- ni siquiera podemos empezar a contestarla si creemos conocernos a nosotros mismos bajo la forma admitida de la modernidad, de Occidente. Si a la pregunta sobre las exigencias esenciales contestáramos al unísono: “¿Qué nos importa? Pues, es evidente, la razón, la ciencia, lo universal, la democracia, el bienestar, la emancipación”, ya no estaríamos llevando a cabo un estudio, un proyecto de paz; no habríamos hecho más que repetir sin reflexionar el proyecto modernista, el cual debía unirnos a todos automáticamente, sin debate, sin encontrar resistencia, en un mismo y único planeta. No habríamos hecho más que invocar, una vez más, el poder político y unificador de la naturaleza sin dejar de engañarnos a nosotros mismos acerca de nuestras virtudes tanto como de nuestros vicios – sí, perversidad añadida: a los modernos les encantan sus vicios, les encanta representarse con la apariencia de un monstruo.

Es necesario pues pacientemente –la paciencia es la primera virtud de un diplomático- volver a formular de nuevo la pregunta: “¿Qué os importa de verdad más que la vida? ¿Qué os define de verdad?” Una vez más, nada tan ejemplar como la nueva comprensión de las ciencias. Suponga que la respuesta sea: “En primer lugar nos importa la racionalidad científica”. Muy bien. Lo suscribo. Pero también sé, lo he aprendido, lo he mostrado, que la racionalidad científica también consiste en muchas cosas que la hacen posible: toda esa rica vascularización que los estudios sobre las ciencias han sacado a la luz y que no figuraba para nada en la definición tradicional del proyecto modernista. (Así es como empezó, ya lo he dicho, mi proyecto de antropología simétrica: atribuíamos pensamiento *precientífico* a los marfileños, lo que un breve estudio bastaba para desmontar; ¿por qué no examinar, en San Diego, qué sería de ese famoso “pensamiento” científico, una vez sometido al mismo tipo de estudio?). ¿Entienden por qué el diplomático tiene que ser a la vez paciente, persistente e irritante?: “¿Qué les importa de verdad?” debe volver a preguntar, “¿la razón científica universal, o *lo que permite* a la razón científica ser racional, hacerse poco a poco científica y universalizarse paso a paso? A esa pregunta repetida con obstinación, el modernista, desilusionado, ya no sabe muy bien qué contestar. Si contesta furioso, “la razón sólo”, inmediatamente la pierde puesto que pierde todo aquello de lo que depende la frágil existencia de las ciencias... pero si contesta “Lo que hace la razón posible y progresivamente universalizable”, entra en otro mundo, el de la negociación planetaria precisamente. ¿Qué necesitamos *realmente* para dejar en su sitio nuestra razón?”

¿Entienden ahora por qué la antropología de los antedichos modernos reclama un método ajustado y procedimientos completamente originales?: los modernos son tan poco contemporáneos de sí mismos que nunca se puede saber a qué no están de verdad dispuestos a renunciar. Claro, es difícil pasar un año en el barro de un pueblo Anka; me admira la paciencia de mis eminentes colegas capaces de aprender la lengua imposible de los !Kong; nunca, lo confieso con vergüenza, tendré el valor de pasar una temporada larga entre los Nuer o de comer, durante meses consecutivos, la mandioca pegajosa de los Achuar. Pero al menos, en sus admirables y pacientes labores, ustedes siempre han tenido una

dificultad menos que yo: pueden recibir una respuesta a la pregunta de las exigencias esenciales; ellos saben decir qué les importa, pueden indicarles aquello sin lo cual morirían. Prueba de ello, desgraciadamente, es que en efecto mueren a menudo ante nuestros ojos. Con los “Blancos de la lengua partida”, tal objetividad se hace difícil porque ponen todo su orgullo en una modernidad que no pueden defender. La prueba de ello es esta noción de naturaleza sometida aquí, en esta sala, por Philippe Descola, desde hace algunos años, a una prueba asombrosa de antropologización: nada de toda este largo y meticuloso estudio cabía en la noción tradicional de “naturaleza” tal como la utilizaban, hasta hace poco -que utilizan todavía por otra parte sin pensar en ello- tantos científicos y filósofos. Lo que es verdad acerca de la naturaleza se vuelve a encontrar, bajo formas diversas, en la técnica, la religión, la economía, la política, el arte –tal vez un poco menos en el derecho. Una vez más, no es que los modernos no sepan exactamente lo que quieren, en cuyo caso estarían aproximadamente como todo el mundo, al no tener el lenguaje nunca por finalidad imitar la práctica ordinaria: más bien es que hacen siempre lo contrario de lo que dicen y que sacan –que sacaban- su tremenda energía de esa tremenda despreocupación del abismo, abierto bajo su casa y siempre cuidadosamente mantenido, entre su existencia y su imagen de ellos mismos.

¿Podemos de nuevo sacar energía de una preocupación atenta y obstinada por *no* dejar que este abismo se abra entre, por ejemplo, nuestra ciencia y sus condiciones reales de producción, nuestras técnicas y lo que las hace a veces eficaces, nuestras políticas y los medios prácticos que las hacen a veces representativas, nuestras economías y lo que nos ata en realidad a los bienes que estimamos, nuestras religiones y lo que las hace a veces vivas y verdaderas – etcétera? Habría probablemente que modificar la metáfora-madre de la pretendida “huida hacia delante”. Se sigue describiendo el proyecto moderno como un salto valiente realizado por algún gigante juvenil, desde el pasado asfixiante y que habría por fin vuelto la mirada iluminada hacia el futuro, un poco como esos héroes de piedra del realismo socialista que avanzaban inmóviles hacia el porvenir radiante. Nos burlamos de esas estatuas, pero todavía no hemos dibujado verdaderamente las nuestras: en mi opinión, se trata en efecto de un gigante juvenil, pero que ha andado hasta aquí, o más bien corrido *hacia atrás*, empujando detrás de él, erráticamente, todo lo que le molestaba, chocando con todo, arrasando todo a su paso, sin ni siquiera darse cuenta, puesto que está mirando para otro lado, hacia el pasado odiado. Es una huida, pero hacia atrás. Supongamos que, por una verdadera *métanoia*, se vuelve por fin hacia el futuro, primero haría un gesto de horror ante los desastres cometidos, luego, después de farfullar, me atrevo a esperar, alguna disculpa embarazosa, si se pusiera en marcha de nuevo, esta vez sería como si pisase huevos, con mil precauciones. Huyendo hacia atrás del pasado arcaico, el gigante juvenil no podía ver nada de lo que hacía, eso es lo que quiero decir al afirmar que los modernos no han sido nunca hasta ahora contemporáneos de ellos mismos. Vueltos hacia atrás, se verían ahora obligados a hacerse “de su tiempo”. Pero, nueva transformación, reciente y verdaderamente imprevista, ya no hay que pintarlos como gigantes, sino como enanos, ya no tienen desgraciadamente los rasgos de los jóvenes, si no que

son viejos, terriblemente viejos. Sabiduría bien tardía, preocupaciones bien tardías. Y sin embargo el error sería mucho más grave todavía si nos equivocásemos de tiempo.

Me falta precisamente tiempo aunque sólo sea para esbozar la investigación que realizo ahora desde hace quince años acerca de estas propuestas de paz, las exigencias que llevan para mi el nombre en código de “estudio sobre los Regímenes de Enunciación”. Se trata en el fondo de hacer como si las sociedades contemporáneas pudiesen entenderse bajo dos prismas: un prisma naturalista y modernista, un prisma constructivista y no moderno. El primero, creo haberlo mostrado esta tarde, ya no les permite comprenderse a si mismas, ni comprender a los demás, y aun menos, claro, ser fieles a su respetable proyecto de unificación y pluralismo. Es al segundo al que me dedicaré ahora. ¿Cuáles son los entes que hacen vivir a los europeos de manera que pudieran decir “Si no tenemos acceso a ellos nos moriremos”? Las condiciones están bastante claras, desde mi punto de vista al menos:

- es necesario que estos entes existan realmente y que uno pueda ligarse a ellos (dicho de otro modo, el tema de la emancipación ya no basta para definir nuestros vínculos),
- es necesario que sean susceptibles de una construcción atenta (dicho de otro modo, la trascendencia no les basta),
- tienen que ser lo bastante numerosos como para conseguir ese doble efecto de unidad y de pluralismo que define el proyecto mismo de una vida común – la proyección europea de lo universal.

Cada uno de estos entes, de estos pasajes, de estos modos de enunciación corresponde a una exigencia esencial, es decir a una de las maneras que los europeos han descubierto de explorar lo universal. Escondidas bajo el naturalismo de antaño, cada una de esas virtudes se había convertido en un veneno para los que querían imitarlas; presentadas de nuevo bajo su aspecto constructivista, nada nos garantiza que no conseguirán universalizarse efectivamente, pero esta vez, de verdad y, puede decirse, dentro de las normas. Es entonces cuando el sentido de la expresión “llamada a revisión” adquiere todo su significado: una industria no se embarca en esta operación dolorosa si no es para expandirse todavía más. “Llamar la modernidad a revisión” para los europeos no puede querer decir que abandonarían la ambición de alcanzarla sino, al contrario, que son conscientes, por fin, de su responsabilidad. Si las virtudes que les importan dependen de hecho de un funcionamiento constructivista mucho más complejo que el que pretendían proyectar anteriormente hacia el exterior, una segunda fase de modernización se hace posible: por ejemplo, extender la Ciencia con una “c” mayúscula es una empresa bien distinta de la que persigue la propagación de las ciencias en plural. Si los encantos de la primera modernización han perdido algo de su brillo, nada nos permite decir que la modernización a la europea, una vez liberada

tanto de su buena como de su mala conciencia, no será de nuevo atrayente. Creo poder demostrar que respetando la presencia de una docena de estos entes, de estos regímenes de enunciación, podríamos respetar nuestra herencia y presentarnos luego a los demás, no con orgullo –ya no es momento para “pavonearse”: más bien con alguna esperanza de contribuir a las futuras negociaciones de paz. Pero esa es otra historia de la que sentiría escrúpulos de hablarles más tiempo.

Ustedes saben, hay muchas equivocaciones en lo que se refiere a las dificultades de semejante antropología de los mundos contemporáneos. No es porque uno haya estudiado metros automáticos, el Consejo de Estado, la palabra religiosa, los laboratorios de Pasteur o de Salk, las representaciones políticas por lo que es fácilmente localizable. Doy regularmente noticias mías; publico con mucha precisión mis posiciones dando con toda la exactitud posible mi longitud y mi latitud; creo publicar informes en un lenguaje bastante claro y, sin embargo, parece que mi expedición científica al corazón de la selva contemporánea se considera perdida con hombres y pertrechos, como aquellas, más antiguas y peligrosas, de Livingstone o de Stanley. Todavía no me he encontrado con gente que haya localizado, siquiera de manera aproximada, el emplazamiento de las regiones que acababa de explorar. Bien es cierto que se trata de verdaderas *terrae incognitae*: las causas del modernismo en el corazón del modernismo. Sigo esperando el momento en que algún antropólogo con casco, tras la curva de un dispositivo técnico o jurídico, me tenderá la mano y se dirigirá a mí diciendo: “Dr. Latour, I presume”...

Bibliografía de consulta sugerida por el autor y los editores

Augé, Marc (1975). *Théorie des pouvoirs et idéologie*. Paris: Hermann.

Biagioli, Mario (1993). *Galileo, Courtier. The Practice of Science in the Culture of Absolutism*. Chicago: Chicago University Press.

Buruma, Ian y Avishai, Margalit (2004). *Occidentalism. The West in the Eyes of Its Enemies*. New York: The Penguin Press.

Callon, Michel, Ed. (1998). *The Laws of the Markets*. Oxford: Blackwell.

Descola, Philippe (1986). *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

Descola, Philippe (2005). *Par-delà de la nature et culture*. Paris: Gallimard.

Galison, Peter (2003). *Einstein's clocks and Poincaré's maps. Empires of time*. New York: W.W. Norton

Jurdant, Baudoin, Ed. (1998). *Impostures intellectuelles. Les malentendus de l'affaire Sokal*. Paris: La Découverte.

Latour, Bruno (1988). *The pasteurization of France (followed by Irreductions)*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

- Latour, Bruno (1993) [1991]. *We have never been modern*. Traducción de Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press. [Traducción castellana de Purificación Arribas y Fernando Conde: *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de Antropología Simétrica*. Madrid: Debate, 1993]
- Latour, Bruno (1996) [1992]. *Aramis or The love of technology*. Traducción de Catherine Porter. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Latour, Bruno (2002a). *War of the Worlds: What about Peace?*. Traducción de Charlotte Bigg. Edición de John Tresch. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Latour, Bruno (2002b). *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond -Le Seuil.
- Latour, Bruno (2004a) [1999]. *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte/Poche.
- Latour, Bruno (2004b) [2002]. *La fabrique du droit: une ethnographie du Conseil d'État*. Paris: La Découverte/Poche.
- Latour, Bruno (2004c). Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern. *Critical Inquiry*, 30(2): 25-248.
- Latour, Bruno y Weibel, Peter, Eds. (2005). *Making Things Public. Atmospheres of Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Latour, Bruno y Woolgar, Steve (1986). *Laboratory life: the construction of scientific facts*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Sahlins, Marshall (2000). *Culture in Practice*. New York: Zone Books.
- Shapin, Steve y Schaffer Simon (1994) [1985]. *Le Léviathan et la pompe à air. Hobbes et Boyle entre science et politique*. Traducción de Thierry Piélat. Paris: La Découverte.
- Sloterdijk, Peter (2003) [2002]. *Si l'Europe s'éveille*. Paris: Mille et une Nuits.
- Stengers, Isabelle (1997). *Cosmopolitiques - Tome 7: pour en finir avec la tolérance*. Paris: La Découverte – Les Empêcheurs de Penser en Rond.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2000). Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivalism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4: 469-488.