

EN TIERRA DE NADIE

Retóricas del momento: (per)versiones (mis)antropológicas

Current Rhetorics: (Mis)Anthropological (Per)Versions

Miquel Àngel Ruiz Torres¹
Universitat de València

Albert Moncusí Ferré²
Universitat de València

RESUMEN

Durante la organización del XIV Congreso de Antropología celebrado en Valencia en septiembre de 2017, bajo el lema *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías*, los miembros del comité organizador dudábamos de cuál podría ser el tópico de la conferencia de clausura y qué insigne personalidad de nuestro campo podría ocupar ese lugar privilegiado. Como no teníamos a nadie en cartel ni tampoco osábamos importunar a algún/a colega con tamaña empresa emprendimos la tarea de crear un personaje *ad hoc* que reuniera el suficiente atractivo en una ocasión tan connotada. En seguida vimos que la idea ofrecía una oportunidad incomparable para reflexionar de forma crítica sobre la academia y el ejercicio de la antropología. Fue así como nació Vicent Artur, doctor en antropología y especialista en universales culturales, emigrado originario y nativo itinerante, universalmente valenciano-malauí y localmente ciudadano del mundo. La ubicación de su nave anclada no fue nada fácil, y la decisión de situarla junto a las aguas del lago Malauí fue con la intención de encontrar un lugar real en el simulacro del mapa, aunque no lo suficientemente rastreable para el común de los académicos, debido a la remota e ignota universidad que se le suponía. Dudamos por las posibles implicaciones etnocéntricas o racistas del invento, pero finalmente optamos por seguir con el plan, ya que nuestro antropólogo era en realidad un malauí de corazón que luchaba allí por su causa académico-profesional como lo podía haber hecho en el centro del imperio. Las ideas que rondan por la conferencia hacen referencia a algunas de las cuestiones de nuestro *zeigeist* antropológico, como el peso relativo de las discusiones teóricas en el trabajo de campo o el compromiso que adquiere el etnógrafo con lo que considera que son sus causas emancipadoras, que por algo era el lema del congreso. Esperamos que sepan disculpar al profesor Belda si por alguna de aquellas les inoportuna con su tono pseudoprovocador. Si así fuera

¹ Correo electrónico: Miquel.Ruiz@uv.es. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-9454-1593>.

² Correo electrónico: Albert.Moncusí@uv.es. ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-2604-4098>.

lo mejor quizás sería tomar nota de las cosas que nos perturban para saber dónde están colocados esos espejos de nuestra alma antropológica.

Palabras clave: Universales; Diversidad; Epistemología; Posverdad; Sincronicidad; Política académica.

SUMMARY

While organising the 14th Congress on Anthropology on the theme of *Anthropologies in transformation: senses, commitments and utopias*, held in Valencia in September 2017, the members of the organising committee were considering the choice of subject matter for the closing lecture and deciding which eminent anthropologist should occupy that privileged position. As we had nobody on the programme and did not wish to trouble any of our colleagues with such an undertaking, we engaged in the task of creating an *ad hoc* character who would be sufficiently attractive for such a distinguished occasion. We immediately saw this as an unparalleled opportunity for critical reflection on academia and the exercise of anthropology. The result was the birth of one Vicent Artur, doctor in anthropology and a specialist in cultural universals, original emigrant and itinerant native, universally Malawi-Valencian and locally a citizen of the world. Locating his workplace was no easy task and the decision to place it on the shores of Lake Malawi was taken with the intention of finding a real place in the map simulation that, by virtue of being a remote and unknown university, would prove difficult for most academics to trace.

We hesitated about proceeding in view of the potential ethnocentric or racist implications of such a fabrication, but eventually decided to go ahead, as our anthropologist was a true Malawi at heart, fighting for his academic and professional cause just as he might have done at the centre of the empire. The ideas behind the lecture evoked relevant issues for our anthropological *Zeitgeist*—such as the relative weight attributed to theoretical debates in fieldwork or the commitment acquired by ethnographers with what they deem emancipating causes—because this was precisely the theme of our congress. We hope you will feel able to excuse Professor Belda if any of these seemed inappropriate, in view of the pseudo-provocative tone invoked. And if this was the case, we should perhaps take note of any such discomfort to consider the location of these mirrors on to our anthropological soul.

Keywords: Universals; Diversity; Epistemology; Post-Truth; Synchronicity. Academic Policy.

PRESENTACIÓN

Buenos días. Tengo el inmenso honor de presentar a nuestro invitado para la clausura de este congreso, el Doctor Vicent Artur Belda Caplliure. Él es antropólogo social, profesor asociado del Departamento de Lingüística de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Malawi³ en la ciudad de Zomba, al sur del país. Doctor por la Universitat de València en 2007, ha trabajado sobre lenguaje, cosmovisión y epistemología; antropología cosmopolítica (aunque a él no le gusta esta categoría, pero estoy intentando convencerle que la use) y antropología de la conspiración.

Entre sus principales publicaciones destacan: *Three days under the tree: Epistemic fundamentals of the initiatory ritual dance among the yao*; *On the richness of meanings in the hunting environment: the yao cosmogony*; *Maus sentimentos e bons vizinhos*:

³ El Departamento en cuestión no existe. Pedimos disculpas a la Universidad de Malawi por haber situado la parodia allí, pero fue un mero recurso para dar verosimilitud a la interpretación de la conferencia. Sentimos un sincero respeto por nuestros/as colegas malauiés, a los que no tenemos el placer de conocer.

retórica do poder e práctica ritual num povoado yao. También: *Fallas in the fall: on the conversion into identity «ninots»* mientras que «*Au-delà de la vallée il n'y a rien: Les expressions symboliques de la résistance à la mondialisation dans le paysage rituel d'une «comarca» valencienne*», es uno de sus últimos trabajos. Bueno, no estaría de más que publicaras algo en español o en catalán, no es tan malo como parece...

Actualmente estudia acerca de la teoría de la posverdad entre conspironoicos.

La conferencia magistral que nos va a impartir el día de hoy está titulada: «Retóricas del momento: (per)versiones (mis)antropológicas».

Me ha insistido en que lo pronuncie así.

Sin más les dejo con el profesor Belda.

CONFERENCIA

Buenos días. O buenas tardes. Depende de cómo se observe la realidad. Aquí estamos más cercanos a decir buenos días todavía a estas horas. Pero científicamente son ya las buenas tardes. Aunque si tenemos en cuenta el horario solar todavía no es mediodía, con lo que en rigor metodológico habría que decir buenos días. En países como México (seguro que hay por aquí alguien que conoce bien aquel país) si das los buenos días a las 12 y un minuto de la hora oficial no tardan en recriminarte el error. De hecho, los taxistas te dan los buenos días a las 24 horas y un minuto. En rigor ya es la mañana de un nuevo día. Aquí, en cambio, hay gente que todavía te da los buenos días a las 5 de la tarde, la misma hora en la que en otros países ya están preparando sus pijamas. Parece que el buenos días de aquí depende más de cuándo empezó el día para nosotros, y no para el planeta Tierra en el meridiano de Greenwich. Todo depende del punto de vista, de la perspectiva; esto nos resulta muy familiar a nosotros. Las percepciones del tiempo son retóricas que describen nuestra realidad, y son relativas a cada realidad. Pero todos hablamos de horas y todos tenemos una concepción de la temporalidad que se va sucediendo⁴. El tiempo existe, ¿o no?

El día de hoy, para clausurar este magnífico congreso, he venido a hablarles de unas cuantas cosas que en el fondo son una sola. Ya lo verán. Me gustaría empezar con una cuestión entre provocadora y estúpida (tan cercanas ambas cosas): ¿a cuántas personas hay que estudiar para captar la verdad de una sociedad? Y más cretina todavía: ¿cuántas culturas hay que describir para comprender la humanidad? Comprender y comprender.

Sí, ya sé lo que están pensando: estas preguntas tienen trampa: son profundas y banales al mismo tiempo. Porque, claro, ¿cómo me atrevo a usar conceptos tan fas-

⁴ La noción whorfiana de la relatividad transcultural del concepto de tiempo, que a su vez apuntalaba la hipótesis Sapir-Whorf «fuerte» sobre la determinación que las categorías gramaticales del hablante de un idioma hacen de su visión del mundo, fue aparentemente respaldada por los datos que el propio Whorf aportó en sus trabajos sobre el idioma hopi y la temporalidad en la flexión verbal (Carroll 1997). En la década de los 80 Malotki refutaría la hipótesis al demostrar errores en las observaciones de Whorf sobre el tiempo hopi (Malotki 1983; Reynoso 2014). La hipótesis problematiza notoriamente las pretensiones universalistas de toda teorización en antropología.

cistas?, ¿qué cosa es esa de la humanidad?, ¿la sociedad atañe solamente a humanos?, ¿es la humanidad una categoría separada de algo?⁵. Ni siquiera lo poshumano parece definirnos⁶. Y la peor broma de todas es hablar de la *verdad*⁷. Formuladas así parece que debiéramos cargarnos el pensamiento categorial para poder entender algo; pero esto realmente suena extraño. El problema de estas preguntas es que apuntan a la propia posibilidad de decir algo sobre el mundo en forma de universales teóricos sin caer en la banalidad del estereotipo. Y también apuntan a respetar la diversidad de este universo y de sus pobladores sin caer en la banalidad del puro impresionismo de registrar los fotones que circulan por ahí. Lo que les propongo hoy es reflexionar sobre estas preguntas y hacerlo, además, aprovechando para compartir con ustedes mi concepción sobre el papel que juega la academia.

La antropología estudia la diversidad y siempre lo hará. Lo sé. Estoy bien entrenado en las que yo llamo *verdades circulatorias*, aquellas afirmaciones que te permiten circular por la carrera académica sin demasiados traumas. Y estoy de acuerdo en ello hasta cierto punto. Pero, ¿es posible para la antropología social estudiar la unicidad? Permítanme atravesar este peligroso Volga del cinismo retórico por un ratito, ya que se trata de una banalidad que nos remite al problema epistemológico de los universales⁸, algo que nos retrotrae a aquellas discusiones escolásticas medievales que dejaban exhaustos a los monjes nominalistas en sus celdas. Pero me gustaría hablar de algo más contemporáneo: ¿cuál sería la cuestión aquí suscitada? Posiblemente la de un universalismo mal entendido. ¿Sería posible llegar a unificar todas las culturas en una sola en términos de análisis teórico? Pero también la de un particularismo mal concebido. ¿Podemos describir la complejidad fenoménica del mundo sin que participe una mirada con autoridad?

⁵ Uno de los esfuerzos más insistentes por parte de los autores llamados *perspectivistas* es el del registro etnográfico de la no separación social y cognitiva entre humanos y no humanos (seres vivos, entes, deidades, fenómenos) que existe en las concepciones indígenas, especialmente las de sociedades amazónicas (González-Abrisketa y Carro-Ripalda 2016). Véase Holbraad (2014), Ingold (2000), Viveiros de Castro (2012); así como la crítica feroz llevada a cabo por Reynoso (2015).

⁶ La noción de lo poshumano puede indicar tanto la superación de las «limitaciones de la carne» mediante la utopía tecnológica (Ruiz Torres 2002), como la imaginación apocalíptica distópica que concede un potencial redentor a todo tipo de criaturas sub y trans humanas, desde los *cyborgs* hasta los zombies. En general nos habla de una nueva ontología de lo humano y la posibilidad de trascender su contraposición con lo no-humano (máquinas, realidad virtual, biotecnología, etc). Para una somera introducción a su concepto véase Hayles (1999), Lecourt (2003) o Hauskeller, Carbonell y Philbeck (2015).

⁷ Para indagar sobre la dependencia que tiene el concepto de *verdad* de la distinción entre «lenguaje objeto» y «metalenguaje» o «niveles de lenguaje», véase Tarski (1999). Nótese cómo esta distinción que atañe a la verdad semántica puede enraizar inadvertidamente en la epistemología constructivista de la antropología, que «da la voz a las epistemologías alternativas alrededor del globo» (Braten 2016), al distinguir entre verdad *emic* «socialmente construida» y verdad interpretada o «metalingüística». Para una visión sucinta a la reciente crítica del concepto de *verdad* desde el llamado «giro ontológico», véase Holbraad (2012 y 2014) y Wagner (1981).

⁸ El problema en cuestión se remonta a las discusiones escolásticas medievales entre el realismo (*universalia ante rem*, los universales existen antes de las cosas particulares) y el nominalismo (*universalia pos rem*, los universales no son reales, están después de las cosas particulares) (Ferrater Mora 1991: 3604; Armstrong 1980). Para una discusión contemporánea del tópico, véase Gosselin (1990) y Schoedinger (1991).

Bueno, mis colegas, ¿qué es un universal? Por lo general, los antropólogos universalistas han sufrido más de la cuenta en este universo conocido, sin considerar la diversidad de los multiversos⁹, claro... Tanto es así que podríamos acusarles de ser una contradicción con patas, de haber profanado con su empeño el sagrado mantra de la diversidad infinita e inconmensurable, aquella que se justifica por sí misma y es un bien en sí mismo, que pertenece a lo que viene a conocerse últimamente como la creatividad y dinamismo del universo¹⁰. Pero, permítanme lanzar otra pregunta insidiosa, ¿realmente la diversidad nos hará libres?, ¿no se nos ha ido un pelín la mano con el tema de la diversidad?, ¿no podríamos llegar a afirmar en el futuro de nuestra ansiosa y militante búsqueda de la diversidad una locura contemporánea cuya dimensión sabremos apreciar en años venideros cuando tengamos la debida perspectiva? Como la que nos otorga ya el tiempo para juzgar la enajenación de los alquimistas con su piedra filosofal, la de los newtonianos con lo del átomo indivisible (¿pues menos mal que era indivisible!), o la de los funcionalistas con sus instituciones homeostáticas.

¿Son los universales incompatibles con el universo creativo, dinámico y diverso¹¹, incluso perverso; ese universo que se ha venido afirmando que podría crear leyes en cada momento y transformarlas en otras diferentes cuando se aburre de las anteriores?¹². Pero fíjense en el detalle: hablamos de *universo* y no podemos aplicarle *universales* al mismo...

En fin. Pensemos en ello a partir de un ejemplo de mi propia experiencia, digo, aprovechando nuestro derecho a usar casos particulares para hacer teoría general¹³.

⁹ El universo parece ser solo una «pequeña porción de la realidad física». El concepto de «multiverso» pretende denominar «la totalidad de la realidad física» (Deutsch 1999: 56).

¹⁰ Se trata del argumento del universo autoconsciente, relacional, diverso y creativo utilizado en diferentes formas por autores como Capra y Steindl-Rast (1991), O'Murchu (1997), Sheldrake (2010 [1988]) o en el transdisciplinar y voluminoso ensayo de Hathaway y Boff (2014: 342) sobre ecología y espiritualidad: «según la cosmología de la liberación, la verdadera creatividad y novedad constituyen la dinámica fundamental del cosmos. En los sistemas complejos no puede predecirse nada con certeza. La causa y el efecto se relacionan mediante una dinámica no lineal: su mutua dependencia tiene como consecuencia la causalidad recíproca o el co-surgimiento dependiente».

¹¹ Con respecto a la noción de la diversidad se entiende que esta es consubstancial a la propia creatividad del universo en su esfuerzo por alcanzar formas y patrones más complejos de autoorganización (O'Murchu 1997; Sheldrake 2010). Esto convierte la «diferenciación» en garantía de integridad de los sistemas abiertos no deterministas. Se concluye que el «impulso cósmico hacia la diferenciación, la diversidad, la novedad y la complejidad significan que el dinamismo creativo está entretejido en la propia urdimbre del universo» (Hathaway y Boff 2014: 347).

¹² Tomando como base la teoría de los campos mórficos de Rupert Sheldrake (2010), Hathaway y Boff (2014: 279) proponen substituir la noción de las «leyes eternas» por la de «hábitos evolutivos». Así: «lo que tomamos por «leyes eternas» deberíamos, en realidad, entenderlo como hábitos muy arraigados de la naturaleza» y que «en un cosmos que evoluciona no puede haber ninguna ley fija o eterna», por lo que se concluye que «el cosmos tiene una naturaleza innatamente evolucionaria» (2014: 294).

¹³ Nuestra disciplina se ha enfrentado una y otra vez al problema del inductivismo relacionado con la cuestión de los universales. Algunos autores netamente popperianos, hablando de la ciencia en general, llegan al punto de denunciar la concepción radicalmente «errónea» de «extrapolar inductivamente las observaciones para formar nuevas teorías», a menos que estas se hayan «situado previamente dentro de un marco explicativo» (Deutsch 1999: 70).

Cuando cursaba mi doctorado en Valencia hace unos años, dirigido por la eminente antropóloga Josepa Cucó, aquí presente, un día me estaba preparando lo que yo llamo una *paella mangochina* (Josepa sabe por qué la llamo así; es por la ciudad de Mangochi, porque la preparaban mis padres en Malauí cuando yo era niño, y paradójicamente para mí la paella es un recuerdo netamente malauí, ¡qué le vamos a hacer!). En el trance empecé a ser consciente de mis movimientos en mi rudimentaria cocina, el orden en el que me dejaba preparados para entrar en batalla cada uno de los ingredientes sobre la encimera: el arroz de Sueca, el garrofón de Massamagrell (un tipo de habichuela), la bajoqueta de Rafelguaraf (judías verdes) y, por supuesto, las canciones de Nino Bravo que sonaban en el proceso¹⁴.

No llamaré ritual a mi preparación de la paella, porque aquello es un acto neurótico individualista y ya sabemos nosotros que todo ritual siempre es colectivo y compartido. Pero, ¿era de verdad tan particular y tan individual todo aquello? Fíjense. Después de calentar el aceite en la paella (me refiero al recipiente, de hecho se llama paella por el recipiente); después de encender el fuego, digo, empieza el *memento posuit faba* (algo así como: «no te olvides de echarle el garrofón»). El lugar donde dejaba preparadas las verduras tenía que quedar a la izquierda del plato de arroz formando una senda de hormigas entre los ingredientes, ¡si no el garrofón jamás podría llegar a encontrar por sí mismo el camino para sumergirse en el recipiente!; el plato de carne de pollo tenía que quedar en otra mesa, y no podía mezclarse con las verduras, ya que era muy clasista y un chismoso. El azafrán podía observar todo aquello desde un punto elevado de autoridad etnográfica, que para eso era habitualmente falsificado; aunque si en vez de azafrán fuera tartrazina¹⁵, el colorante artificial con propiedades neurotóxicas que usamos alegremente los valencianos en nuestras paellas, no podía estar presente dicho colorante en el acto supremo y auténtico y debía quedarse escondido hasta el momento de arrojarlo vergonzosamente en la paella. Todo debía tener su propia secuencia, seguir un orden sistemático e ininterrumpido, y en el momento de echar el arroz (como saben ustedes la culminación del proceso) tenía que sonar exactamente el estribillo de la canción *Un beso y una flor*, justo aquí: «forjará mi destino las piedras del camino. / Lo que nos es querido siempre queda atrás»¹⁶.

Y en ese momento el arroz debe caer dentro de la paella con agua formando una cruz. Tranquilos, no voy a seguir por este camino.

Bueno, la paella mangochina también podría ser descrita como la *paella neurótica*, no lo voy a negar. Pero lo reseñable es que después de todo no era un acto tan individual. Ahora lo entenderán.

El 19 de marzo del año 2007, con mi flamante doctorado bajo el brazo, recibí la llamada de mi mentor, el doctor Nbité Djubiti, para ocupar una plaza en la Universi-

¹⁴ Se trata del nombre artístico de Luis Manuel Ferri Llopis, cantante valenciano de balada romántica fallecido en accidente de coche en 1973 a los 28 años y cuyas canciones se convirtieron en verdaderos himnos para las generaciones valencianas posteriores.

¹⁵ El colorante E102, derivado del petróleo perteneciente al grupo de los azoicos y prohibido en algunos países.

¹⁶ Videoclip disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=maEVfX9zRIE>>. Fecha de acceso: oct. 2017.

dad de Malauí. Recuerdo aquel día como si fuera hoy. Había saboreado mi vaso diario de horchata mixta con *fartons* y me disponía a asistir a la *cremà*¹⁷ de las fallas. Pueden ustedes comprender en qué estado de excitación me encontraba entonces, después de que la organización de este congreso les haya brindado la posibilidad de experimentar esas partes sustanciales del repertorio cultural valenciano y más aún¹⁸.

Al poco tiempo de mi regreso, inicié mi trabajo de campo sobre disonancias lingüísticas en la terminología meteorológica entre el chichewa y el swahili en la zona fronteriza norte de Malauí. Me encontraba en ello cuando me sorprendió una de aquellas revelaciones que a uno le llegan pocas veces en la vida. Una calurosa tarde, me disponía a preparar una comida para mis amigos Peter y Mulanje en una choza con techo de hoja de palma y una pequeña cocina. Ellos son una encantadora pareja, compañeros de la Universidad de Malauí, aunque esa cabaña no es de mis amigos, sino de un conocido suyo, el señor Kayira, que me estaba ayudando a entender los conceptos swahilis locales sobre el tiempo y, sí, lo han adivinado, el problema de los universales. Pues bueno, dado que mis amigos estaban de viaje hacia los grandes lagos pasaron por allí a visitarme y decidí, ¡hala!, hacerles una paella a todos, incluyendo a los hijos del anfitrión, sus amigos, los vecinos... Después de conseguir, no sin esfuerzo, un recipiente asimilable empecé con la ceremonia. Sea como fuese, la preparación de la paella era factible allí a excepción del garrofón que podía ser substituido por unas legumbres, unas *beens* locales. Por cierto, el garrofón, una de las legumbres más traducidas del mundo, ¿será el garrofón un concepto universal? *Anyway*... Cuando ya estaba listo, incluyendo el protocolo de los ingredientes, el señor Kayira, mi anfitrión, se negó dignamente a que yo preparara la comida en su casa y quiso hacerlo él, algo por otra parte totalmente comprensible. Le expliqué el procedimiento un par de veces y pareció aprenderlo fácilmente y acto seguido me expulsó de la cocina y me invitó a hablar y beber cerveza con sus cuñados y mis amigos (por cierto, una acotación: le llamo *cocina* como concepto universal, pero la cabaña no tiene ni una sola pared interior, no hay, por tanto, conceptos locales que se correspondan con estancias interiores). La cosa tenía su gracia: seguramente iba a ser la primera paella cocinada en el poblado de Mwenitete. El hecho tiene algo de acto imperialista, por cierto, sobre todo si se tiene en cuenta la apropiación nacionalista del invento¹⁹. Y me encontraba yo en estas cavilaciones, sentado en el porche

¹⁷ Quema de los monumentos de fallas la noche de 19 de marzo y que culmina y cierra la fiesta fallera.

¹⁸ El XIV Congreso de Antropología de la FAAEE, celebrado en Valencia, contenía en su programa las siguientes actividades: la *plantà* de un pequeña falla y su *cremà* el último día, una conferencia sobre la cultura de la horchata, con su correspondiente desgustación, una exhibición de pilota frente al Palau de la Generalitat, un concierto de música folk valenciana y visitas guiadas a la fiesta de la Mare de Déu de la Salut de Algemesí, al barrio de El Cabanyal, a la València republicana y al campanario de El Micalet. Además, el sonido de los tradicionales instrumentos *tabalet* y *dolçaina* cerraba cada jornada interrumpiendo estruendosamente las últimas sesiones del simposio.

¹⁹ En las últimas décadas la paella ha sido incorporada al elenco de productos culinarios típicos españoles en lo que podría denominarse como una muestra de «nacionalismo banal» (Billig 2006). Sobre el proceso de reinención del nacionalismo español, véase Balfour y Quiroga (2007); sobre la fórmula valenciana del nacionalismo español anticatalanista, reaccionario y antidemocrático, véase Flor (2011).

de la humilde casa, hablando con Mulanje, cuando empecé a escuchar la voz del señor Kayira cantando: «Deixarei minha terra por ti, / deixarei meus sonhos ficarei longe daqui»²⁰.

Quizás la letra no les diga mucho, pero la canción era la propia e íntima de mi ceremonia paellera, *Un beso y una flor*, aunque en portugués. Helado por la sorpresa tuve la sensación de experimentar un *déjà vu* bizarro, una impresión de irrealidad abrumadora, de estar escuchándome a mí mismo desde el otro extremo de una lata de hojalata, cantando esa misma canción en mi piso de alquiler de Valencia. ¿Por qué cantaba el señor Kayira a Nino Bravo, o lo que fuera aquella entidad supranatural, esa misma canción mientras hacía la paella en Mwenitete, en la región de los grandes lagos africanos? Cabe recordar que al señor Kayira apenas lo conocía desde hacía un par de horas y que jamás había estado en ese punto de nuestra frontera norte. Después de un largo minuto de parálisis y pavor me levanté y fui a verlo, y al entrar quedé horrorizado al ver que estaba echando el arroz en el mismo momento que tarareaba: «Seguirei o meu destino e as pedras do caminho. / Sem ti as pisarei sem o teu olhar».

Más tarde, en la comida colectiva bajo un árbol de mango, me acerqué a él y le pregunté tembloroso qué canción estaba cantando cuando cocinaba. Aquel hombre me comentó que era *Un beijo e uma flor*, una «antigua canción tradicional mozambiqueña» según sus palabras. Me explicó que la había oído hace muchos años en la radiocasete de una comerciante mozambiqueña en el pueblo tanzano de Itungi Port, en las orillas del lago; mozambiqueña con la que por cierto luego se casó. Confesó que desde que había perdido a su esposa por el maldito SIDA no podía sentirse bien cuando preparaba la comida si no lo hacía cantando justamente esa canción y esa letra. Lo cual le daba mucho sentido a ese fragmento: sin ti volveré a pisar las mismas piedras en el camino...

Eso era exactamente lo que yo estaba haciendo desde hacía años. Entonces me pregunté sobre el problema de los universales, me llené y vacié de respuestas una y otra vez para explicar el fenómeno sincrónico²¹, que si las mónadas de Leibniz²², que

²⁰ Videoclip disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=scUnwePEqMQ>>. Fecha de acceso: oct. 2017.

²¹ Se trata de la «coincidencia temporal de dos o más acontecimientos, relacionados mutuamente de modo acausal, que tienen un contenido idéntico o semejante» (Jung 2011 [1952]). Expresa una oportuna coincidencia o concordancia de un acontecimiento psíquico y de otro físico; o de sueños o pensamientos, iguales o semejantes, que tienen lugar simultáneamente en diversos lugares, los cuales no pueden explicarse por casualidad y parecen depender de procesos arquetípicos en el inconsciente (Jaffé, en Jung 2001 [1961]).

²² El concepto leibniziano de mónada implica una noción idealista de la estructura de la realidad y la causalidad del universo, implícita en la diferenciación, irreductibilidad e inmaterialidad (condición formal y espiritual) de aquella; mientras que la no interacción y autarquía parecen negar la existencia de un universo relacional, ya que fenómenos como la sincronicidad adquirirían sentido por la «armonía preestablecida» entre las mónadas. Stanislaw Lem desarrolló en una de sus *Memorias* de Ijon Tichy una delirante historia en la que individuos monádicos son «cofres» electrónicos interconectados por el profesor Corcorán, un científico loco que juega a ser un «Dios sucesivo» para crearles una conciencia relacional y un mundo exterior (Lem 1985). La saga cinematográfica de Matrix de las hermanas Wachowski abunda en un desarrollo tecno-mitológico de este argumento (sin citar a Lem).

si los arquetipos de Jung²³, que si la cosmopsicología de Richard Tarnas²⁴. Que si yo era un valenciano en Malauí o un malauí en Valencia. O acaso ninguna cosa de ambas, porque ni los valencianos, ni los españoles, ni los malauíes, ni los mozambiqueños, ni los humanos, ¡ni siquiera los wayao!, mi etnia local de Mangochi, son objetos culturales reales²⁵. Tenía dos razones para sentirme infranqueable en mi propia identidad, cuando creía que me estaba cocinando mi dichosa paella. Primero, porque creía que era una conducta exclusivamente mía, sin ninguna participación cultural y única de mi intimidad más rabiosa, mi círculo sagrado; segundo, porque creía que cantar esa canción de Nino Bravo durante el acto carnal paellero era precisamente mi pequeña participación en la cultura valenciana que me devolvía a mis orígenes incuestionables. Dos filtros cognitivos incompatibles entre ellos para asegurar mi reino de la contingencia. Pero no. Ni esa conducta era neurótica e individual ni la canción de Nino Bravo era tan particular, esencialista, arbitraria o casual.

Y esto me trae a hablarles de lo que bauticé aquella misma tarde de abril como la *metáfora del lago Malauí*, convaliente de la sincronía y sentado febrilmente en sus orillas; aunque, sinceramente, ya no estoy tan seguro de mi *epifany*. Los universales son como el fondo del lago Malauí. La superficie del lago se encuentra a 460 metros sobre el nivel del mar, pero el lago tiene sectores con una profundidad de más de 700 metros, por lo que en estos lugares el fondo del lago se encuentra bastante más abajo del nivel del mar en la cercana desembocadura del Zambezi en Mozambique. Aparentemente es un apacible lago de agua dulce rodeado de colinas, con siluetas de baobabs, mangos y dunas con barcas de pescadores. Pero debajo de sus aguas hay un auténtico mar muerto ignoto que se entierra profundamente en la corteza terrestre. Sobre la superficie del lago van nadando los pájaros zampullines, nuestros sujetos culturales, que bucean de vez en cuando para atrapar y comer pequeños peces, a los que podríamos considerar como los conceptos *emic* con los que creemos haberlo comprendido todo de un mundo local. Así, las aves del conocimiento patrullan sobre las aguas, y de vez en cuando se zambullen unos pocos centímetros para pescar su pez-logos local. Y, ¡oh!, ¡comprenden su mundo! Y mientras, abajo,

²³ La noción universal que Jung sostiene de la psique humana pasa inevitablemente por su concepto de «lo inconsciente colectivo» cuyos contenidos, si bien son una «condición a priori de la conciencia», nunca estuvieron en esta ni fueron adquiridos por el individuo, sino que se remiten a «determinadas formas» de la psique que están presentes siempre y en todo lugar, y que son de carácter colectivo y hereditario (Jung 2010a [1936]: 41-42). Se trata del arquetipo, estructura que origina el «paralelismo universal de motivos mitológicos» (Jung 2010b [1936]: 58).

²⁴ En el contexto de su tratado sobre astrología arquetipal planetaria, Richard Tarnas (2009: 719) comenta sobre la sincronicidad que si bien «muchos aspectos de la relatividad y de la mecánica cuántica son en realidad pertinentes a los fenómenos sincrónicos [...], sin embargo, otros elementos esenciales de la sincronicidad carecen de paralelo en la física, sobre todo la presencia fundamental de significado como factor estructurante, y el aparente aspecto teleológico o intencionado». Lo fundamental aquí, por tanto, es que los acontecimientos sin aparente conexión causal se reconocen como partícipes de «un todo ordenado más sutil, un patrón más amplio de sentido» (Tarnas 2009: 97).

²⁵ El problema del objeto cultural tiene un especial capítulo en la noción desarrollada por Roy Wagner (1981) de «invención de la cultura» como un «interpretación que los Otros hacen de los elementos impuestos sobre ellos por nuestra cultura», lo que es conocido como «reverse anthropology» (Reynoso 2015: 164).

mucho más debajo de la superficie del lago donde el zampullín-sujeto-cognoscente con su perspectiva caza peces-conceptos locales, en el fondo del lago hay un gran valle del Rift-geoconcepto universal que atraviesa Malawi, Tanzania, Kenia y Etiopía, y que llega al mar por Mozambique y Eritrea, y sigue al norte por el mar Rojo y el Valle del Jordán: una profunda y ancestral fractura geológica que explica la morfología, los suelos, los paisajes y hasta el clima de todos estos países. ¿Y la cultura?, ¿por qué no?, ¿tendrá algo que ver la historia de Oriente Próximo y sus influyentes sistemas de creencias con el Gran Valle? Pero no saquemos la metáfora de contexto, que sirve para lo que sirve y me acusarán de determinismo geográfico o de algo mucho peor; en este contexto de producción de un símbolo, el Gran Valle del Rift es un gran universal cultural. Y abusando un poco de la metáfora les diré, ¡nos diré!, queridos particularistas, apreciados perspectivistas y eminentes ontólogos: el Gran Valle del Rift se formó hace 30 millones de años y sigue creciendo, ampliándose y profundizándose.

Entonces, ¿qué podemos decir de la relación de los universales de nuestro Rift conceptual con ideas actuales como la posverdad?²⁶ (aunque querer decir algo sobre algo que no quiere *ser*, ya es bastante paradójico). Pues que, básicamente, la posverdad es la carencia de universales, o su debilitamiento, su cuestionamiento, su ilegitimidad: nada puede aseverarse de una vez y para siempre porque así es. Una nueva versión del nominalismo²⁷. Se multiplican los puntos de vista y las perspectivas son literalmente infinitas. No hay falsificación de la verdad, ya pasamos esa pantalla con el posestructuralismo: hay verdad alternativa, «hechos contrafactuales o alternativos», como proclaman los efímeros ministros de Trump²⁸, que siendo fieles a esa misma doctrina convierten en contrafactual su propia posibilidad de enunciación y acaban siendo *despedidos* por su retórica. Contrafáctico: algo que no ha sucedido en este universo, pero que podría haber sucedido, que tiene, en consecuencia, derecho a la existencia por ser hechos alternativos. No se trata de ser hechos posibles, sino que son hechos reales porque son alternativos, y los hechos reales reales (aquello que se conoce en terminología lógica como *acontecimientos fácticos en el universo actual*) son demasiado autoritarios por establecer el insoportable dogma de que no puede haber diversidad en el campo de la realidad²⁹.

Y aquí es donde quiero llegar: la idea de la verdad alternativa, o de los hechos alternativos, solamente podría ser plausible en esta época de borrachera de la diversidad y del perspectivismo³⁰. Si la diversidad está en todas partes, ¿por qué no tam-

²⁶ La noción de posverdad, que tuvo su primera formulación en 2004 (Keyes 2004), ha ido ganando popularidad hasta convertirse en una referencia crucial del actual panorama político. Ya ha sido definida por la RAE como la 'distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales'. Véase D'Ancona (2017).

²⁷ *Grosso modo* podría definirse como un conjunto de posiciones, tanto moderadas como absolutas, que afirman que «no existen entidades abstractas (ideas, universales), y que solo existen entidades concretas (individuos)» (Ferrater Mora 1999: 2577).

²⁸ Donald Trump, nacido en 1946, es actualmente el 45.º presidente de los Estados Unidos de América desde enero de 2017.

²⁹ Sobre los contrafácticos y los sucesos no ocurridos, véase Thompson y Byrne (2002).

³⁰ Corriente de antropología contemporánea, especialmente centrada en el estudio de sociedades amerindias amazónicas, y que sostiene que el «mundo es percibido desde el punto de vista

bién en la verdad?, ¿puede la verdad tener diversidad de existencia? Ya sabemos que las voces *emic* siempre interpretan su verdad desde su posición, pero no se trata solamente de una cuestión de posición, sino de preguntarnos: ¿puede decirse una verdad universal y única sobre un objeto cultural o histórico?

Fijense, queridas y queridos colegas. Actualmente no existe ni un solo hecho afirmado y proclamado por la historia y las ciencias sociales que no sea cuestionado, ¡ninguno! Fijémonos en la conspiranoia digital³¹. Nociones aceptadas como, por ejemplo, el cruce del estrecho de Bering por pueblos siberianos, el Holocausto judío durante el Tercer Reich, la llegada del hombre (los hombres) a la Luna, el calentamiento global de origen antropomórfico o la existencia de Paul McCartney, son nociones substituidas por verdades alternativas que se lanzan con mayor legitimidad en razón de luchar contra hegemonías poderosas y manipuladoras (solo la búsqueda «doble de Paul McCartney» en Google nos da 550 mil resultados en español) y ¿por qué no iban a ser estas verdades alternativas ciertas, si son lanzadas por los débiles y sometidos a imperialismos de todo pelaje?³².

Verdad alternativa, probablemente el campeón de los oxímoron.

Pongamos el ejemplo de la llegada de astronautas humanos a la Luna entre 1969 y 1972, que me gusta mucho. En el año 2002 el cineasta francotunecino William Karel realizó un documental³³ donde denunciaba que la llegada del Apolo XI y el pelicularo descenso a la superficie selenita de Armstrong, con frase preparada y todo, fue un montaje cinematográfico que le encargó Nixon al cineasta Kubrick llevado a cabo en los estudios californianos. Y que los dos mil millones de espectadores que lo siguieron en directo batieron el récord que Orson Welles había logrado 31 años antes aterrizando a millones de norteamericanos (récord que ha sido ampliamente superado con posterioridad, qué duda cabe).

de diferentes clases de seres vivientes que lo habitan» y que «no existe una única representación del mundo correcta o verdadera; hay varias», por lo que «una visión del mundo perspectiva es aquella que no está hombre-centrada» (Arhem 1990: 121). Sus autores más representativos son Eduardo Viveiros de Castro (2012), Ingold (2000), Descola (1998), quien lo concibe como «animismo», y Henare, Holbraad y Wastell (2007) y Holbraad (2014), quienes prefieren lo de «giro ontológico». Reynoso (2015: 12 y ss.) ha juzgado las implicaciones conservadoras del perspectivismo, quizás como una modalidad más de posverdad.

³¹ Las teorías de la conspiración, también conocidas despectivamente como *conspiranoias*, se distinguen de las viejas teorías en que se identifican temas retóricos y tropos en su estilo: «the prototypical conspiracy theory is an unanswered question; it assumes nothing is as it seems; it portrays the conspirators as preternaturally competent; and as unusually evil; it is founded on anomaly hunting; and it is ultimately irrefutable» (Bortherton 2015: 80). Las teorías operan como una «forma narrativa» y una «práctica cultural de interpretación» (Fenster 2008) que en tiempos de Internet han logrado introducir «fringe beliefs into the cultural mainstream» (Barkun 2013).

³² Si bien existe una hipótesis científica alternativa al cruce de Beringia basada en el poblamiento autóctono de América del Sur (Mann 2006), desde el punto de vista de los mitos creacionistas indígenas se afirma que sus ancestros siempre han vivido en América, surgiendo de un «mundo subterráneo habitado por espíritus» (Anyon *et al.* 1996). Respecto al Holocausto son conocidas las controvertidas tesis negacionistas de David Irving (Lipstadt 2016) que han tenido amplio seguimiento en la cultura digital no solamente en ambientes filonazis. Por su parte, el consenso científico actual sobre el calentamiento global ha sido cuestionado desde muchos ámbitos, especialmente desde sectores afines al llamado «fundamentalismo del libre mercado» (Klein 2015).

³³ *Operación Lune (Operación Luna en español)*, producida por Arte France en 2002.

Queridos amigos y amigas, durante mis cursos de metodología etnográfica en la Facultad de Humanidades en Zomba, Malawi, les he pasado sin decirles nada este relativamente desconocido documental a mis estudiantes y siempre lo han tomado como auténtico, sintiéndose con ello inundados por momentos de revelación sociológica. ¿Y a quién no le gusta ser el descubridor de una mentira que subyuga al común de la plebe?! No importa que su autor haya reconocido siempre que se trata de un trabajo de falso documental, un género de interesante y creciente tradición desde *Zelig*, de Woddy Allen, hasta *Operación Palace*, de Jordi Évole (por cierto, el Follonero se copió hasta el nombre). Tampoco que en los títulos de crédito del final aparezcan los entrevistados bromeando sobre el *guion* que leían.

En la tradición hermenéutica se dice que no importa tanto lo que un autor proclama de su obra, sino lo que el intérprete lee al situar un texto en su momento y su contexto³⁴. El postmodernismo dio buena cuenta de ello. Ya sabemos aquí que el texto es una criatura diabólica que se rebela de su creador y adquiere vida propia. Le salen patitas y golpea e insulta al autor, ¡a veces incluso sin ser nosotros culpables de haberlo escrito! Tampoco importa a los conspiranoicos que la eficacia de *Operación Luna* esté basada en un capcioso y audaz trabajo de montaje, donde frases sacadas de contexto, planos cortados y solapados, falsas traducciones y una narración completamente manipulada por la edición y el corta y pega, hacen verosímiles confesiones sobre la conspiración de Rumsfeld, Kissinger y Aldrin. ¡Además de la guasona colaboración de Christiane Kubrick y de un experto llamado Jack Torrance! ¡Sí, el de *El Resplandor*!³⁵. Sin duda, ¡un pequeño paso para el hombre pero un gran paso para el imperialismo! Creemos lo que queremos creer.

¡Y qué interesante aquello del trabajo de montaje y edición para nosotros! ¿No son todas nuestras etnografías en mayor o menor grado un hábil e intrépido trabajo de edición que convierte en verosímil, en real, en verdad, cualquier tesis que nos hayamos propuesto exponer, incluyendo la no existencia de verdad? Venga, ¿quién no ha recortado una afirmación de un entrevistado contraria a nuestros intereses expositivos? ¡Ah, este pesado contradiciéndome! ¡*Fired!*

Y más todavía, ¿no será toda la tradición etnográfica una fundamentación histórica *avant la lettre* de la teoría de la posverdad triunfante? Está bien, está bien, no pretendía llegar tan lejos...

Bueno, la *verdad* es que eso del perspectivismo ha llegado a todas partes, también al arte. Por ejemplo, ¿cuántas exposiciones se han hecho en los últimos años con la inclusión de la palabra *poliédrico* o *poliesferas*? ¡Qué cansinos! ¡Hay poliedros por todas partes! Somos poliédricos, polimorfos, poliidentitarios, polidiversos y poli... cías del pensamiento. Una realidad que solo presente una cara o pretenda una versión autorizada es una manipulación de una realidad que no puede describirse, solo inscribirse en un poliedro. Pero hasta el poliedro es un poco facha: etimológicamente 'muchas caras', pero según la geometría: cuerpo cuyas caras son planas y encierran un volumen finito. Plano y finito parecen palabras problemáticas. ¡Habrà que buscar

³⁴ En palabras de Umberto Eco (1992: 29), la interpretación es una imposición de la *intentio lectoris* frente a la *intentio auctoris* e *intentio operis*.

³⁵ *The Shining*, dirigida por Stanley Kubrick en 1980.

otra metáfora visual! ¡Propongo la de «vacío preñado»³⁶, por aquello de la batmaniana materia oscura!

Y podríamos seguir con los rizomas, los fractales, los atractores y la no linealidad³⁷. Pero no quisiera que me malinterpretaran. Se trata de conceptos de una densidad teórica irrefutable, nadie lo niega, pero, ¿cómo usarlos? Fíjense, decía Benoit Mandelbrot: «Mi vida pareciera ser una serie de eventos y accidentes. Pero cuando miro hacia atrás, veo un patrón»³⁸. Ni más ni menos que el descubridor de la geometría fractal, ¿puede haber una frase que más claramente declare su intención de incorporar la diversidad a los universales, y de explicar lo que hay arriba por lo que hay abajo, en términos alquímicos? Se trata de conectar todo en el universo, desde lo micro a lo macro, de lo contingente a lo necesario, y en ese todo, ¿por qué habría de excluirse la diversidad cultural?, ¿es que estamos ausentes del universo? Con esto les vengo a decir que estos conceptos podrían ser centrales en el desvelamiento de ese gran Rift conceptual que parece permear todo y que se resiste a ser teorizado bajo el ruido del mundo. Pero ¿lo estamos haciendo bien? Se ha llevado a cabo durante años desde la antropología esta apropiación de nociones ajenas que provienen de la teoría de la complejidad o la física, pero en mi opinión son adaptados de forma... en fin... artesanal, por decir algo. ¿Se trata de un problema de importación retórica de conceptos?, ¿o hay realmente chicha en el asunto? Yo creo que hay mucha carne, pero está mal indagado.

Yo no sé ustedes pero cuando hablamos de estos desarrollos teóricos coincido un poco con Carlos Reynoso, el flagelo de los *post-* en antropología. Llámenme heredero de la modernidad si quieren, pero leyendo mucha de la literatura etnográfica de los últimos tiempos siempre me da la impresión de que me he perdido algo, que estoy a punto de llegar a ello, y que lo conseguiré si me aplico³⁹. Es como si ciertos etnógrafos supieran algo que no quieren decir, lo han conocido, el *ente* ontológico, saben *algo* que de momento no revelan, o lo dicen pero poco a poco, o lo han dicho ya pero no nos alcanza para comprenderlo y tendremos que leer el próximo texto para pillarlo definitivamente. Esperaremos al próximo congreso, pues. Un poco lo que he hecho hoy con ustedes con el tema de la paella mangochina.

³⁶ El concepto de «vacío preñado» hace referencia a la posibilidad de que el vacío cósmico sea un «inmenso mar de energía hirviendo de posibilidades», debido a que la composición fundamental del universo es el *vacuum*, no la materia, y que esta sería «una pequeña perturbación en el inmenso mar de la energía» (Hathaway y Boff 2014: 233 y ss.).

³⁷ Centrándonos en el concepto de *fractal*, contrariamente a los significados que se le han aplicado en el perspectivismo, un fractal es una «pluralidad de puntos singulares dispuesta en un sistema de coordenadas que habita un espacio euclidiano de dimensiones enteras» (Reynoso 2015: 185; Mandelbrot 1983). Tiene poco que ver con nociones como la no linealidad, lo amorfo, la infinitud, la dividualidad o la multiplicidad (*manifold*). Por ejemplo, la auto-similitud no es un factor definitorio de la fractalidad, ni es la clave de todo lo complejo; los objetos autosimilares son apenas la clase más simple de los fractales (Reynoso 2015: 186). La noción de «persona fractal» que acuña Wagner (2013) parece igualmente desafortunada en este sentido, y quizás solamente pueda concebirse un uso metafórico aproximado del concepto de fractal.

³⁸ Atribuido en *Inner Worlds, Outer Worlds*, dirigido por Daniel Schmidt en 2012. Gregory Bateson (1982) también sugiere esta misma noción cuando habla de la «metapauta»: pauta que conecta a lo largo del tiempo.

³⁹ Dice Reynoso (2015: 129) a propósito de Viveiros: «en el *paper* siguiente (...) empieza de nuevo y sigue adelante como si supiera algo que no nos quiere decir».

Y lo más paradójico del asunto es que se adaptan alegremente estos conceptos que provienen de la física cuántica o de las matemáticas fractales⁴⁰, pero si algún antropólogo se atreve a indagar teóricamente en, por ejemplo, la neurociencia o la primatología, digo, disciplinas mucho más cercanas a la nuestra, para comprender una realidad social⁴¹, ¡uy!, son acusados de herejes y reduccionistas. Cualquier modelo explicativo alternativo cercano es reduccionista, porque no tiene en cuenta la cultura⁴². Pero, ¿no habíamos quedado en las bondades del perspectivismo conceptual? Claro, cultura aquí parece funcionar más como un concepto expulsor, que como noción heurística atractora. Creo que algunos lo llamarían sectarismo.

Queridos colegas, no se lo tomen a mal: tengo una tendencia natural al relativismo, como todo antropólogo, y a veces me descubro como perspectivista de corazón: ¿cuál será la visión del mundo de este baobab?, ¿y de esta colonia de hormigas?, ¡míralas! Pero las decepciones y los desencantos me están devolviendo poco a poco a los brazos amorosos del universalismo.

Por otra parte, parece que defender una posición alternativa como posverdad se enlaza con la necesidad de la mirada crítica. ¡Qué críticos tenemos que ser siempre antropólogas y antropólogos! Pero, ¿por qué hay que tener una mirada crítica? ¿Existe la posibilidad de ser críticos con nuestra crítica? Tenemos que relajarnos. Nuestra espalda nos lo agradecerá, y seguramente también nuestra cartera. Permítanme hacer un par de comentarios sobre el asunto espinoso del lugar en el mundo de nuestra profesión.

A nadie de nosotros se le ocurriría cuestionar la importancia del relativismo para una auténtica mirada antropológica que debería también describir alguna constante teórica cuando describe el mundo. Eso, dicho entre quienes estamos aquí, gente del mundillo, puede dejarnos satisfechos. Y es que nuestro medio es la conjunción de elaborar relatos sólidamente fundamentados y de poner en tela de juicio esa solidez. Siempre hay que dar entrada al relativismo, porque una verdad no relativizada no puede ser antropológica. Claro que esto puede quedar a tiro de piedra de la obsesión por la deconstrucción que hemos heredado en los últimos años⁴³. Un concepto

⁴⁰ La crítica a la apropiación de conceptos por parte de algunas corrientes teóricas de ciencias sociales tiene ya su venerable tradición. Es conocido el artículo de Sokal (1994), donde parodiaba la alegría con la que ciertos autores identificados como posmodernos cruzaban las fronteras transdisciplinarias tomando pocas precauciones y cómo la política de publicaciones lo aceptaba sin mucho criterio. Los principales problemas son la «extrapolación de conceptos científicos fuera de su ámbito de validez», y el «sembrado» de terminología erudita carente de sentido (Sokal y Bricmont 1999: 23).

⁴¹ Por ejemplo, la neurociencia social cognitiva ha «alborotado y expandido recientemente la comprensión del trance, el sueño, la embriaguez, la crisis bipolar, las alucinaciones hipnogógicas y otros estados de la mente, aportando un caudal de saberes y conceptos que son inherentes a la comprensión dinámica de la conciencia en general y del viaje shamánico en especial» (Reynoso 2015: 144).

⁴² Afirma Edgar Morin (2000: 31) al respecto del «pensamiento simplificante» que «la metodología dominante produce obscurantismo porque no hay más asociación entre los elementos disyuntivos de saber y, por lo tanto, tampoco posibilidad de engranarlos y de reflexionar sobre ellos» por lo que es incapaz de concebir «la conjunción de lo uno y lo múltiple (*unitas multiplex*)».

⁴³ La idea de que la deconstrucción es una obligación metódica que debe recaer sobre todo concepto sospechoso no se sustenta en las propias palabras de Derrida (1997: 25-27), su intro-

no deconstruido no es antropológico. Bien, pero el problema es que parece que no se aplica lo de que «cuando veas los conceptos de tu vecino deconstruir, pon tus categorías a remojar». Es decir, deconstruimos hasta que nos tocan los propios epistemes. Algo así como: «de acuerdo, ¡es un concepto asquerosamente universalista, pero es nuestro concepto asqueroso!».

Eso deja en un atolladero la posibilidad de construir autoridad y autoría y me gustaría compartir con ustedes, queridas y queridos colegas, algunas reflexiones para tratar de salir de él.

Les invito a ello, a partir de algunas otras preguntas que me asaltan, de un tiempo a esta parte: ¿cómo fundamentar la autoridad científica cuando se acusa a la academia de ser instrumento del sistema de lo que algunos llaman capitalismo académico?, ¿qué puede uno hacer para forjarse el traje del mérito reconocido? Pero, me pregunto también: ¿cómo puede actualmente la antropología llegar a ser un instrumento del imperialismo con una episteme tan débil, con unos universales que apenas se atreven a salir del armario?

La historia de la antropología está marcada por un halo originario de admiración por el descubrimiento del otro. Y si este descubrimiento se llevaba a cabo con un halo de originalidad eso, en cierto modo, garantizaba una autoridad. Pero también la búsqueda de ciertos universales. En los primeros tiempos de nuestra ciencia se hacía un planteamiento fundamentalmente objetivista basado en el convencimiento de formular teorías generales sobre la humanidad a base de comparaciones entre distintas sociedades.

La autoría se veía asegurada por la admiración con la que eran recibidos esos trabajos, la legitimidad de la posición de quien escribía y la originalidad de una escritura etnográfica. Sinceramente, no creo que, excepto en algunas pocas escuelas, haya desaparecido nunca de la antropología el culto al autor y el fetichismo del texto etnográfico. Aun hoy, el autor gusta de verse a sí mismo como un genio original, omnisciente e individualista (a veces incomprendido), que odia trabajar en equipo y que, dicho sea de paso y sin acritud alguna, conecta con la tradición más incrustada en la modernidad literaria y en la inspiración introspectiva de salón⁴⁴. Sea como fuere, por aquel entonces el discurso antropológico sobre lo extraño se distanciaba del cotidiano como parte del registro científico de los iniciados, con lo que el objeto y la consecuencia de su contraste con el mundo del investigador constituyeron una disciplina y, con ello, acabaron conformando una profesión.

Una profesión. El diccionario de la RAE la define como ‘empleo, facultad u oficio que alguien ejerce y por el que percibe una retribución’. La retribución se obtenía

ductor: «la deconstrucción no es ni un análisis ni una crítica (...). La deconstrucción no es un método y no puede ser transformada en un método (...). Dicha palabra no tiene interés más que dentro de un contexto en donde sustituye a y se deja determinar por tantas otras palabras». Para Eco (1992: 29) con la deconstrucción el texto «se vuelve un puro estímulo para la deriva interpretativa».

⁴⁴ Afirma Reynoso (2015: 30) en este sentido que el modo de producción literaria de la etnografía dentro del perspectivismo continua siendo «individualista, omnisciente, inconsulto, monoglótico y de carácter estrictamente privado, sujeto a la inspiración nocturna de genios líderes (...) sigue rindiendo culto, en síntesis, a las formas literarias más acrisoladas y convencionales de la modernidad académica, culto al autor de genio y *free indirect speech* inclusive».

por producir un conocimiento que parecía tener valor en sí mismo. La facultad era la de generar conocimiento y el oficio iba en ese mismo sentido. Pero, ¿qué lugar puede ocupar hoy en día nuestra profesión cuando estamos hablando del capitalismo académico, de producir resultados al peso?

El término «capitalismo académico» fue acuñado en 1999 para referirse a la orientación de la academia hacia el mercado, de forma que este habría ido ocupando el lugar del estado⁴⁵. Con ello, la financiación y el conocimiento se habrían convertido no en un fin en sí mismo, una criatura con autor, sino en un medio para conseguir más financiación y más mérito, una maquinaria optimizada para lograr legitimidad. Así, todo el sistema académico sería un amasijo especulativo y autorreferente. Competir con otras universidades para lograr patentes y grandes proyectos sería algo fundamental y, al parecer, eso sería terrible. Las ciencias sociales y humanas estarían pagando los platos rotos de esa especie de fiebre capitalista, porque se estaría considerando que no facilitan beneficios; que no se pueden vender bien. Algo parecido estaría sucediendo con las ciencias básicas, por cuanto no producirían rendimientos a corto plazo. Habrá críticos que se consideren a sí mismos supervivientes de la Ilustración, salvadores de la humanidad y del conocimiento como causa justa y se lamentan de que la universidad se convierta en una mera captadora de fondos.

Dirán esos mismos críticos que las universidades son gobernadas mediante procesos administrativos y que la burocracia constituye un engranaje absurdo y acumulativo que otorga poder a quienes controlan esos procesos, a riesgo de que los docentes e investigadores con verdadera vocación se sientan secuestrados por ese engranaje. Además, se habría convertido al estudiantado en cliente y su satisfacción en el principal indicador de calidad de la universidad.

Para acabar de cerrar el círculo, el sistema estaría insistiendo en la necesidad de que se forme al alumnado en competencias entre las que destacarían, por encima de todas, la innovación y el comportamiento emprendedor. Todo ello no sería otra cosa que convertir la universidad en un arma al servicio del *rodillo neoliberal*.

¿Qué les puedo decir de todo esto? Pues que esos críticos no andan desencaminados a la hora de caracterizar nuestra universidad como un sucedáneo del templo del conocimiento o, incluso, un emblema de mero mercadeo: ¡esa es la única universidad que tiene sentido en el mundo actual! Puede que entre quienes me escuchan haya gente que crea que realmente existe un proyecto deshumanizador en eso que se llamaría capitalismo académico, pero para nada es eso cierto. Invito a esos que se enorgullecen de ser antisistema universitario a resistir en la sala, porque puede que al final saquen algo bueno de todo esto. Porque a todos y todas ustedes, incluso a quienes se resisten a los avances de la academia, les digo que la universidad de hoy conlleva un brillante futuro para la humanidad. Y esta es una aseveración universalista.

Puedo atestiguarlo de primera mano. La universidad donde trabajo acaba de elaborar un plan estratégico en el que se destaca la necesidad de lograr que todos los procesos sean racionalizados, ordenados y valorados para acumular resultados positivos. El plan fue consensuado por toda la universidad, después de que los economistas garantizaran la posibilidad de acceder a sellos de calidad internacionales y demostraran que se podía sostener económicamente; que los psicólogos sugirieran líneas

⁴⁵ Véase al respecto Maldonado (2016) y Slaughter y Leslie (1999).

de trabajo para el bienestar mental del personal; y de que nuestros colegas sociólogos realizaran varias encuestas para ponderar la adhesión al plan de toda la comunidad universitaria. Desde la antropología nos aseguramos de que ese cuestionario pudiera ser comprendido por personas de distintas culturas. Los beneficios del plan no se han hecho esperar.

En el terreno de la docencia, hemos elaborado un reglamento de ochenta páginas que pone todo (o nos pone a todos) en orden. Además, hemos incorporado una herramienta informática que permite subir las notas, que se den clases por videoconferencia cuando no podemos acudir, que veamos fotografías de cada estudiante y podamos atenderles mediante foros abiertos y en sonido y video las 24 horas, emulando a algunas universidades a distancia punteras en el mundo y lo hemos hecho con una optimización de recursos encomiable, y sin ser precisamente un país sobrado de dinero, gracias a la participación de nuestros colegas economistas.

El plan ha permitido también que generemos formularios que facilitan la elaboración de guías docentes, formatos de autoevaluación, de retroevaluación y de evaluación anticipada y, para la mayor transferencia y difusión, hemos puesto a disposición pública toda esa información en ocho formatos distintos y en cuatro espacios diferentes de nuestra página web.

Todo eso supone una ingente labor de producir y acumular párrafos y párrafos de textos y reproducirlos en varios formatos. Es mucha faena, pero no pueden ustedes imaginar la sensación de seguridad y control que produce saber que el trabajo se hace como es debido, cuando es debido y con la cantidad adecuada y proporcional de registros, sellos y firmas que le dan a todo su orden y lógica en el mundo.

Por no hablar de la sensación de libertad y plenitud que uno experimenta cuando se da cuenta de que puede contribuir a la toma de todo tipo de decisiones y plasmarlas en un documento que asegurará que en adelante se llevarán a cabo. Bueno, sabemos que hay algunas cosillas que no funcionan, y está el tema de la corrupción. Pero si fuéramos capaces de hacer de la corrupción una constante cultural y no un accidente local ¡nos podríamos librar incluso de ese problema! Es decir, ¡tenerla en cuenta en los propios sistemas! Les aseguro que cada nuevo formulario, encuesta y actualización de aplicación informática hace que respire profundamente para que entre por mis narices una gran bocanada de aire fresco.

Además, en general, todas estas iniciativas me hacen sentir parte de la academia y parte del mundo, porque no es verdad que exista una escisión entre la academia y el mundo: no pretendamos echar por tierra acertadamente en nuestros sesudos y metacríticos estudios la dicotomía naturaleza-cultura, la dicotomía mente-cuerpo o la de individuo y sociedad, y seguir alimentando la idea de que los académicos no somos parte del mundo, a la manera de «los humanos no formamos parte de los ecosistemas naturales». ¡Pero bueno!, somos parte de las hormiguitas que construyen el mundo, aunque andar merodeando por los límites del hormiguero no nos hace más ajenos a la última feromona circulando en el ambiente.

Por lo que se refiere a la investigación, nuestro plan subraya, también, la importancia de que se capten recursos y se fomente el emprendimiento. Se insiste en la necesidad de lograr generar investigaciones que interesen a las empresas privadas y a los organismos públicos lo que, a cambio, conllevará ingresos. ¿Qué tiene eso de malo? Ingresos, recursos, emprendimiento... palabras que horrorizan en términos pro-

porcionales a su incomprensión, ¿saben? En el fondo se trata de la energía de una sociedad para trabajar, de la misma manera que todos necesitamos a nivel individual nuestra dosis de energía para seguir en el día a día con entusiasmo. ¿Se atrevería alguien a decir que la insulina no tiene derecho a incorporar la glucosa en nuestras células para que sus mitocondrias generen energía, de la misma manera que criticamos a nuestros investigadores emprendedores por extraer recursos y meterlos en nuestra universidad?

Y eso, en realidad, nuestro entusiasmo por generar recursos, afecta también a la docencia, porque se trata de toda una filosofía de vida que puede librar a cada individuo de las ataduras de todo aquello que de oscuro, pesimista e incomprensible tiene ese pensamiento crítico que se cree heredero de la ilustración, pero que no lo es.

Por ejemplo, estoy especialmente orgulloso de un grupo de alumnos que ha fundado una granja de saltamontes. Sus conocimientos antropológicos y las competencias adquiridas en el grado les han permitido abrir mercado transmitiendo al mundo las excelencias de este manjar y su incalculable valor ritual. La oportunidad de llevar adelante el proyecto ha sido posible, en parte, por la promoción que de los insectos ha estado realizando la OMS en los últimos tiempos⁴⁶. Por otra parte, nuestra universidad ha recibido llamadas de todo el mundo solicitando la intervención de antropólogas o antropólogos en conferencias relacionadas con el tema de los insectos comestibles (es curiosa la cercanía fonética entre antropólogo y artrópodo, pero esa es otra cuestión). Sin duda todo esto puede ser un impulso al reconocimiento internacional de la antropología, aunque sea bajo la manida forma del exotismo caelífero. Este logro es tal por producirse precisamente en ese contexto de lo que algunos llaman capitalismo académico y que yo simplemente llamo la universidad del futuro. Es más, no habría sido posible sin ella.

Puede que esas personas críticas a las que antes me refería se lamenten de que el nuevo Malinowski o el último Geertz se encuentren perdidos en el papeleo y la prospectiva que requiere la fábrica de saltamontes. ¿Dónde queda la descripción densa cuando estás preocupado por la densidad de la quitina? Es posible que crean que en semejante panorama universitario no pueden surgir autores de relevancia intelectual en el terreno de la antropología. Y yo les digo que, en realidad, todo lo nuevo que había que decir y escribir ya está dicho y escrito. Tampoco se trata de hablar de «recapitulación» contra «invención» en los mismos términos que lo hacía Jorge de Burgos, el culpable personaje de *El nombre de la rosa*⁴⁷. Pero nosotros, los franciscanos, debemos retroceder. La misma novela fue reivindicada por el autor como una «opera aperta», con diferentes niveles de lectura. Si hay que descubrir se descubre, pero ahora de lo que se trata es de sacarle el mejor partido a lo conocido para el avance de la humanidad, en todos los sentidos. La verdadera autoría es la de quien logra interpretar el mundo de forma adecuada, en la capa apropiada de interpretación, y no otra, con un buen paquete de buenos y preparados conceptos universales, con los cimientos de lo que ya existía, no de que la interpretación sea rompedora y original, ni de caer

⁴⁶ Food and Agriculture Organization of the United Nations, FAO. 2013. *Edible insects. Future prospects for food and feed security*. Disponible en: <<http://www.fao.org/docrep/018/i3253e/i3253e.pdf>>. Fecha de acceso: oct. 2017.

⁴⁷ Véase Eco (1986).

en lo que el mismo Umberto Eco llama el exceso de la interpretación⁴⁸. La antropología ha pecado de autoridad etnográfica porque en el fondo todos somos novelistas frustrados. Pero tenemos que ceder y reconocer que esto es un trabajo colectivo de científicos, no de antropopoetas malditos que esperan en noches de insomnio convertirse en genios⁴⁹.

Estamos en los tiempos de copipega universal. ¡Qué levante la mano quién no haya hecho un copipega académico más o menos ilegítimo en términos de pureza ritual! ¿Nadie?, ¿aunque sea uno pequeñito para pegarse a sí mismo? Nos hallamos, también, en los tiempos del trabajo colaborativo. Los sujetos investigados investigan con nosotros, los alumnos también... Bueno, y para nosotros. La humanidad precisa de unos hallazgos que llevarán nuestro nombre, pero que serán de todas y todos. Y necesitamos elaborarlos y difundirlos cuanto antes, y que se reconozcan con sus correspondientes sexenios, premios y promociones de carrera. Y en estos tiempos, ¿de dónde emana mayor autoridad?, ¿de los arcanos de una larga trayectoria interpretativa a la que solamente llegamos los iniciados en la ciencia antropológica y que hace postrarse a los legos (imaginariamente) ante nuestras acciones e interpretaciones públicas?, ¿o de los sabios prácticos y comprometidos, aquellos que aplicamos nuestro saber a una forma real de estar en el mundo, y que sabemos ser escuchados, como lo demostramos en la inauguración de la granja mis estudiantes y yo mismo con sendos discursos que dejaron a todo el mundo boquiabierto, incluidos los saltamontes?

¿Por qué lo que nunca haríamos con nuestros sujetos de estudio, establecer una verdad con respecto a la cual una versión del mundo es falsa y otra es acertada, lo hacemos con respecto al quehacer antropológico? ¿Por qué existen buenas versiones y malas versiones, no de la interpretación cultural, sino del papel y del lugar de esta interpretación? ¿No será que algunas versiones esconden más misantropología que antropología, aunque se disfracen de filantropía crítica emancipadora?

Entonces la posverdad. Hablar de verdad es cada vez más problemático, dicen: «la verdad solo existe en las emociones», podemos interpelar a las emociones y las creencias personales para construir relatos verosímiles, creíbles y sí, verdaderos. Pero, aquí entre antropólogos, ¿acaso ha dejado de existir alguna vez esto?, ¿no estamos descubriendo con la posverdad la prosa que ya hace milenios que todos los humanos hablamos? Es que incluso, con permiso de mí mismo, podemos apelar a la física cuántica para hablar de la posverdad. No existe ninguna partícula observable hasta que alguien decide observarla, y ese mismo acto de observar, un acto intencional con consciencia de hacerlo, crea la realidad observable⁵⁰. Si trasladamos esto a la cultura los resultados nos pueden parecer escandalosos, pero, ¿desde cuándo la física de la primera mitad del siglo XX es capaz de escandalizar a las ciencias humanas del siglo XXI? Pues lo hace. Decimos que no existe la verdad hasta que alguien decide cons-

⁴⁸ Respecto a esto sentencia Eco (1992: 19): «incluso el deconstructivista más radical acepta la idea de que hay interpretaciones que son clamorosamente inaceptables. Esto significa que el texto interpretado impone restricciones a sus intérpretes». En *El péndulo de Foucault* (Eco 2000) desarrolla esta idea al presentar los desvaríos interpretativos de autores que sostienen hipótesis delirantes, caldo de cultivo de las conspiranoias.

⁴⁹ Los científicos olvidan constantemente que la ciencia es una «empresa colectiva» y que «si alguien realiza un descubrimiento, no debiera sorprenderse al averiguar que no ha sido el primero en lograrlo» (Douglas 1986: 105).

truir un relato sobre ella, incluyendo a la ciencia, por supuesto. Y ese mismo acto de describir el mundo real crea el mundo verdadero que queremos describir. Pero el caso es que por debajo del pájaro-narrador-pescador hay un profundo lago Malauí que nos impele a decir algo más sobre el mundo y sobre la permanencia de las cosas en él.

Así, de este modo y sin ruborizarnos, por una parte, cuando hablamos de nuestro objeto somos zampullines pescando fragmentos de lógicas de la experiencia; pero cuando hablamos de nosotros mismos como observadores somos oceanógrafos que bucean en las profundidades. Si la diversidad es infinita lo debería ser también para ser observador, para ser constructor de la realidad y consciente participante en el sistema hegemónico si nos place. Pensar en antropología como un esfuerzo de conocimiento verdadero para alcanzar la emancipación crítica es hablar en términos equivalentes a la física mecanicista decimonónica en ciencias humanas. No es que la verdad esté en los detalles, es que el detalle es siempre cierto, porque el detalle es lo que ve cada quien. No se trata de mentira, falsedad, manipulación, propaganda, ni de ninguno de esos términos de la denuncia crítica clásica, sino de algo más cercano a lo que ya teorizó Baudrillard hace años. El simulacro⁵¹. No falsifica la verdad, porque eso es hablar en términos de verdad absoluta. El simulacro construye un dispositivo de verdad para explicar el mundo. Y lo que importa es el relato, no la realidad que describe. Quizás no podamos nunca llegar al fondo del lago Malauí, ¿A qué nos recuerda esto? Sí, a un concepto muy querido en antropología: el mito. Somos orgullosos herederos del mito y no deberíamos desvincularnos de nuestros ancestros.

Cuando hablábamos de las teorías conspirativas y del documental *Operación Luna* hace un rato hacíamos referencia a cómo las narrativas pueden conllevar la invención de cualquier realidad; de una verdad *artificial* como diría un ingenuo. Pero la capacidad de adoptar cualquier relato pervierte toda opción de percibir el carácter relativo de todo relato, lo que también podría llevar al colapso del relativismo, incluso en su versión 2.0. Es posible hacer pasar por verdadero cualquier relato bien construido. Y así es el mundo simbólico de los humanos.

Y así lo acabo de demostrar: esta presentación está atravesada por contradicciones lógicas y éticas entre universalismo y particularismo relativista, pero si puedo construir mi narrativa para crear un auditorio crédulo no debería sufrir mucho por ello.

Ante esto tenemos dos opciones, y las dos parecen válidas: o ser universalistas y seguir buscando la verdad de esa falla del Gran Rift que lo atraviesa todo, o caer en los brazos amorosos del relativismo perspectivista para todo y sin mala consciencia⁵². Quizás no pueda haber relatos verdaderos sobre el quehacer antropológico, solo relatos verosímiles y bien narrados. Y, ¿cómo creen que me veo a mí mismo?, ¿como pescador del lago Malauí o como geólogo a mil metros de profundidad con su traje de buzo?

Terminando ya, y cerrando la provocación-estúpidez que comentaba al inicio, ¿cuál es la paratesis que les quiero plantear? Pues que no existen eso que llamamos *cultu-*

⁵⁰ Se trata del principio de incertidumbre de Heisenberg: las partículas no están ni aquí ni allí hasta que no son observadas por alguien, «es imposible conocer *a la vez* la posición y el *momentum* de una partícula en un instante dado» (Hathaway y Boff 2014: 225).

⁵¹ En el simulacro se realiza una «suplantación de lo real por los signos de lo real», es decir «la simulación (...) es la generación por los modelos de algo real sin origen ni realidad: lo hiperreal» (Baudrillard 1993: 9-11). Bajo esta lógica, los simulacros «preceden» a cualquier suceso que ocurra en la hiperrealidad.

ras particulares. Es un mito (mito en nuestro sentido, ¡cuidado!) creado por nosotros. La única cultura extraña, diferente, la única otredad es la que representamos a través del mito, y la que creemos ver en los semejantes. Orientalismo 3.0. Y en cuanto al quehacer académico y científico de la antropología, quizás este consiste en el lugar donde tratamos de dotarnos, para lidiar con todo ello, de al menos una bombona de oxígeno.

A la postre, estamos invitados a tratar de llegar al fondo del asunto, aunque sea desde la posición de universalista relativista, la de simples pescadores en su pequeña barca desvencijada y vestidos con viejos trajes de neopreno. Si vamos a ser relativistas seámoslo universalmente. Si vamos a ser universalistas seámoslo de acuerdo con cada realidad específica⁵³. Uno de los versos más conocidos de la canción de Nino Bravo que me acompañó en mis paellas hasta la debacle del lago Malauí dice así: «Es ligero equipaje para tan largo viaje». Parafraseándola podríamos decir: el relativismo es demasiado ligero equipaje para el tan largo viaje del universalismo.

Muchas gracias por su amable atención. Y ahora sí: buenas tardes y buena suerte.

Y ¡ah! Se me olvidaba. Hablando de perspectivas, Vicent Artur Belda Caplliure es un personaje inventado para este congreso, y yo soy un actor⁵⁴. ¡Que sean felices!

BIBLIOGRAFÍA

- Anyon, Roger, T. J. Ferguson, Loretta Jackson y Lillie Lane. 1996. «Native American oral traditions and archaeology». *SAA Bulletin [Bulletin of the Society for American Archaeology]* 14(2): 14-16.
- Arhem, Kaj. 1990. «Ecosofía Makuna», en François Correa (ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: ICA.
- Armstrong, David M. 1980. *Universals and Scientific Realism: Nominalism and Realism*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press.
- Balfour, Sebastian y Alejandro Quiroga Fernández. 2007. *España reinventada. Nación e identidad desde la transición*. Barcelona: Península.
- Barkun, Michael. 2013. *A Culture of Conspiracy. Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley: University of California Press.
- Bateson, Gregory. 1982. *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Baudrillard, Jean. 1993. *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Billig, Michael. 2006. *Nacionalisme banal*. Catarroja/Valencia: Editorial Afers/Universitat de València.
- Braten, Eldar. 2016. «Reading Holbraad: Truth and Doubt in the Context of Ontological Inquiry», en Bjorn Enge Bertelsen y Synnøve K. N. Bendixsen (eds.), *Critical Anthropological Engagements in Human Alterity and Difference*: 273-294. Cham, Suiza: Palgrave Macmillan.
- Bortherton, Rob. 2015. *Suspicious Minds. Why We Believe Conspiracy Theories*. Nueva York: Bloomsbury.
- Capra, Fritjof y David Steindl-Rast. 1991. *Explorations on the Frontiers of Science and Spirituality*. San Francisco: Harper.

⁵² Se trata de una falsa opción entre dos malas salidas, una versión del «pensamiento simplificante» que «o unifica abstractamente anulando la diversidad o, por el contrario, yuxtapone la diversidad sin concebir la unidad» (Morin 2000: 30).

⁵³ Quizás convendría, siguiendo a Bateson (1982), pensar en términos de historias (especificidad cultural), que son quebraduras de una matriz informe y atemporal (universal).

⁵⁴ El papel fue interpretado por Joan Carles Rosselló, actor y director escénico, formador y especialista en comunicación personal. Le agradecemos su magnífico trabajo y su amable disposición a adoptar y adaptar nuestras retóricas. Más información en: <www.joancarlesrossello.wixsite.com/rossello>. Fecha de acceso: 21 mar. 2018.

- Carroll, John B. (ed.). 1997 [1956]. *Language, Thought, and Reality: Selected Writings of Benjamin Lee Whorf*. Cambridge, Mass.: Technology Press of Massachusetts Institute of Technology.
- D'Ancona, Matthew. 2017. *Post Truth. The New War on Truth and How to Fight Back*. Londres: Ebury Press.
- Derrida, Jacques. 1997 [1989]. *El tiempo de una tesis: Deconstrucción e implicaciones conceptuales*. Barcelona: Proyecto A.
- Descola, Philippe. 1998. «Las cosmologías de los indios de la Amazonia». *Zainak* 17: 219-227.
- Deutsch, David. 1999. *La estructura de la realidad*. Barcelona: Anagrama.
- Douglas, Mary. 1986. *Cómo piensan las instituciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- Eco, Umberto. 1986. *El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen.
- Eco, Umberto. 1992. *Los límites de la interpretación*. México: Lumen.
- Eco, Umberto. 2000. *El péndulo de Foucault*. Barcelona: Lumen.
- Fenster, Mark. 2008. *Conspiracy Theories. Secrecy and Power in American Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Ferrater Mora, José. 1999. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Flor, Vicent. 2011. *Noves glòries a Espanya. Anticatalanisme e identitat valenciana*. Catarroja: Editorial Afers.
- González-Abrisketa, Olatz y Susana Carro-Ripalda. 2016. «La apertura ontológica de la antropología contemporánea». *Revista de Dialectología y tradiciones populares* 71(1): 101-128.
- Gosselin, Maria. 1990. *Nominalism and Contemporary Nominalism: Ontological and Epistemological Implications of the Work of W. V. O. Quine and of N. Goodman*. Dordrecht: Springer.
- Hathaway, Mark y Leonardo Boff. 2014. *El Tao de la liberación. Una ecología de la transformación*. Madrid: Trotta.
- Hauskeller, Michael, Curtis D. Carbonell y Thomas D. Philbeck. 2015. *The Palgrave Handbook of Posthumanism in Film and Television*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Hayles, N. Katherine. 1999. *How We Became Posthuman: Virtual Bodies in Cybernetics, Literature and Informatics*. Chicago: University of Chicago Press.
- Henare, Amiria, Martin Holbraad y Sari Wastell. 2007. *Thinking through Things: Theorising Artefacts Ethnographically*. Londres: Routledge.
- Holbraad, Martin. 2012. *Truth in Motion: The Recursive Anthropology of Cuban Divination*. Chicago: University of Chicago Press.
- Holbraad, Martin. 2014. «Tres provocaciones ontológicas». *Ankulegi* 18: 127-39.
- Ingold, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelyhood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.
- Jung, Carl Gustav. 2001 [1961]. *Recuerdos, sueños, pensamientos*. Barcelona: Seix Barral.
- Jung, Carl Gustav. 2010a [1936]. «El concepto de inconsciente colectivo», en Carl Gustav Jung, *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, vol. 9/1 de la *Obra completa*. Madrid: Trotta.
- Jung, Carl Gustav. 2010b [1936]. «Sobre el arquetipo con especial consideración del concepto de ánima», en Carl Gustav Jung, *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo*, vol. 9/1 de la *Obra completa*. Madrid: Trotta.
- Jung, Carl Gustav. 2011 [1952]. «Sincronicidad como principio de conexiones acausales», en Carl Gustav Jung, *La dinámica de lo inconsciente*, vol. 8/1 de la *Obra completa*. Madrid: Trotta.
- Keyes, Ralph. 2004. *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. Nueva York: St. Martin's Press.
- Klein, Naomi. 2015. *Esto lo cambio todo. El capitalismo contra el clima*. Barcelona: Paidós.
- Lecourt, Dominique. 2003. *Humain, Posthumain: La technique et la vie*. París: Presses Universitaires de France.
- Lem, Stanislaw. 1985. *Diarios de las estrellas. Viajes y memorias*. Barcelona: Bruguera
- Lipstadt, Deborah. 2016. *Denying the Holocaust: The Growing Assault on Truth and Memory*. Londres: Penguin Books.
- Maldonado, Carlos Eduardo. 2016. «El capitalismo académico: las universidades como entidades del mercado y mercadeo». *Crítica.Cl*. Disponible en: <<http://critica.cl/educacion/el-capitalismo-academico-las-universidades-como-entidades-del-mercado-y-mercadeo>>. Fecha de acceso: 20 mar. 2018.

- Malotki, Ekkehart. 1983. *Hopi Time: A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in the Hopi Language*. Berlín/Nueva York/Amsterdam: Mouton Publishers.
- Mandelbrot, Benoît. 1983. *La geometría fractal de la naturaleza*. Barcelona: Tusquets.
- Mann, Charles C. 2006. 1491. *Una nueva historia de las Américas antes de Colón*. Madrid: Taurus.
- Morin, Edgar. 2000. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- O'Murchu, Diarmuid. 1997. *Quantum Theology: Spiritual Implications of the New Physics*. Nueva York: Crossroad.
- Reynoso, Carlos. 2014. *Lenguaje y pensamiento. Tácticas y estrategias del relativismo lingüístico*. Buenos Aires: SB Editorial.
- Reynoso, Carlos. 2015. *Crítica de la antropología perspectivista: Viveiros de Castro, Philippe Descole, Bruno Latour*. Buenos Aires: SB Editorial.
- Ruiz Torres, Miquel Àngel. 2002. «Sexo inorgánico en la cibercultura. Relaciones entre ciencia y pornografía». *Desacatos* 9: 23-56.
- Schoedinger, Andrew B. (ed.). 1991. *The Problem of Universals*. Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press.
- Sheldrake, Rupert. 2010 [1988]. *La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza*. Barcelona: Kairós.
- Slaughter, Sheila y Larry L. Leslie. 1999. *Academic Capitalism. Politics, Policies and Entrepreneurial University*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Sokal, Alan. 1994. «Transgressing the Boundaries: Towards a Transformative Hermeneutics of Quantum Gravity». *Social Text* 46-47: 217-252.
- Sokal, Alan y Jean Bricmont. 1999. *Imposturas intelectuales*. Barcelona: Paidós.
- Tarnas, Richard. 2009. *Cosmos y psique. Indicios para una nueva visión del mundo*. Gerona: Atalanta.
- Tarski, Alfred. 1999. «La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica». *A parte Rei. Revista de Filosofía* 6. Disponible en: <<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/tarski.pdf>>. Fecha de acceso: 20 mar. 2018.
- Thompson, Valerie A. y Ruth M. J. Byrne. 2002. «Reasoning Counterfactually: Making Interferences about Things that Didn't Happen». *Journal of Experimental Psychology* 28: 1154-1170.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 2012. *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. Manchester: HAU Network of Ethnography Theory. Disponible en: <<http://www.haujournal.org/index.php/masterclass/article/view/72/54>>. Fecha de acceso: 20 mar. 2018.
- Wagner, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wagner, Roy. 2013. «La persona fractal», en Montserrat Cañedo Rodríguez (ed.) *Cosmopolíticas. Perspectivas antropológicas*. Madrid: Trotta.

Fecha de recepción: 5 de febrero de 2018

Fecha de aceptación: 16 de marzo de 2018