



AIBR
**Revista de Antropología
Iberoamericana**
www.aibr.org
**VOLUMEN 8
NÚMERO 2**
Mayo - Agosto 2013
Pp. 161 - 182

Madrid: Antropólogos
Iberoamericanos en Red.
ISSN: 1695-9752
E-ISSN: 1578-9705

Antropología, humanismo y responsabilidades cívicas: una conversación con Thomas Hylland Eriksen.

Luis Fernando Angosto Ferrández
University of Sydney

Recepción: 18.02.2013
Aceptación: 20.06.2013

DOI: 10.11156/aibr.080202

RESUMEN:

Thomas Hylland Eriksen es uno de los antropólogos más prolíficos de nuestros días. Su trabajo, sin embargo, no solamente se encauza hacia las audiencias especializadas: Erikson valoriza la popularización de la ciencia y su labor ilustra la figura del intelectual público. Equilibrar el trabajo académico con la participación activa en el ámbito público es una tarea desafiante, pero la trayectoria de Eriksen demuestra que estas actividades pueden ser compatibles y hasta complementarias. A través de su trabajo en el campo de las etnicidades, los nacionalismos y la globalización, Eriksen ha contribuido de manera importante a la teoría social y al debate académico transdisciplinario; por su preocupación con el rol de la antropología en la sociedad y su sentido de responsabilidad cívica en la política contemporánea, ha demostrado cómo el conocimiento antropológico puede alimentar positivamente el debate público. En esta conversación averiguaremos más acerca del trabajo de Eriksen, sus puntos de vista sobre asuntos de actualidad y sus experiencias como intelectual público.

PALABRAS CLAVE:

Thomas Hylland Eriksen, antropología, compromiso público, teoría social

**ANTHROPOLOGY, HUMANISM AND CIVIC RESPONSIBILITIES:
A CONVERSATION WITH THOMAS HYLLAND ERIKSEN**

SUMMARY:

Thomas Hylland Eriksen is amongst the most prolific anthropologists of our days. His work, however, does not only address specialised audiences; he is also a leading example of public engagement in Norway and beyond and an author who finds social value in the popularisation of science. Juggling conventional academic work and active participation in the public arena is a challenging task, but Eriksen's career demonstrates that these activities can not only be compatible, but also complementary. Through his work on the fields of ethnicity, nationalisms and globalization Eriksen has made substantial contributions to social theory and cross-disciplinary academic debate; out of his concern with the role of anthropology in society and his understanding of civic responsibility in the contemporary polity, he has also shown how anthropological knowledge can positively feed into public debate. In this conversation we shall learn more about Eriksen's anthropological work, views on current issues and personal experiences as a public academic.

KEY WORDS:

Thomas Hylland Eriksen, anthropology, public engagement, social theory

TRADUCCIÓN:

María Inés Arratia (The original English version of this paper is available in the online edition of the Journal).

LUIS FERNANDO ANGOSTO FERRÁNDEZ [LFAF]¹: Quisiera estructurar esta conversación en dos secciones. En la primera, conversaremos acerca de tu compromiso social en Noruega y sobre tu punto de vista acerca del rol que los antropólogos pueden tener en el ámbito público. En la segunda sección abarcaremos asuntos teóricos relacionados con tu propio trabajo y, en general, con la disciplina antropológica.

Al leer algunos de tus trabajos más recientes me impactó enterarme de que en Noruega es común que antropólogos hablen y escriban en los medios de comunicación, o al menos más allá de los amurallados claustros académicos. Tú has discutido ampliamente los pros y contras de este tipo de participación pública de “expertos”, y volveremos a ésto un poco más adelante. Pero una primera pregunta que te quería hacer y que seguramente interesará a otros antropólogos se relaciona con el rol de nuestra disciplina en el mundo actual: ¿Qué está detrás de que la opinión de los antropólogos tenga una presencia notable en los medios de comunicación noruegos?

THOMAS HYLLAND ERIKSEN [THE]: No es fácil encontrar una sólo respuesta a esa pregunta, puesto que ha sido el resultado de una serie de factores. Uno de ellos es que la antropología ha tenido una trayectoria saludable en Noruega desde la década de los 50, en gran parte por la influencia de Fredrick Barth, que fue Profesor de Antropología en Bergen. Aunque realizó su trabajo principalmente en el Medio Oriente, y más adelante en otros lugares de Asia, él se interesaba por el rol que la antropología podía tener en la sociedad noruega. Dió conferencias públicas e incluso realizó una serie de televisión de 6 episodios en los que hablaba de su trabajo de campo y de las maravillas de la antropología. Claro que éste fue un trabajo televisivo muy anticuado, en el que aparecía sentado en su oficina detrás de su escritorio, mostrando diapositivas de su trabajo de campo en Nueva Guinea, en el Valle Swat y en Pakistán, etc., y hablando de las vidas de otros.

LFAF: Y ésto fué transmitido en la TV pública?

THE: Así es, en la TV pública en 1979 - cuando teníamos un solo canal - de manera que todo el mundo lo veía. Por algún tiempo fue una celebridad: cuando usaba el transporte público la gente se le acercaba. Aunque el programa duró unos pocos meses hacia fines de los 70, tuvo

1. Esta entrevista se realizó en Brisbane (Australia) el 27 de Septiembre del 2012.

su impacto. Por ejemplo, estimuló mi propio interés por la antropología. En otras palabras, tenemos una tradición. Otro de mis profesores, Arne Martin Klausen, se interesó por la dimensión cultural en los programas de asistencia para el desarrollo internacional. Él quería que los ingenieros y otros expertos que salían a ayudar en el desarrollo en África, por ejemplo, se dieran cuenta que construir una carretera en Sudán es muy diferente a construir una carretera en la India, porque hay que trabajar con la gente local y cada pueblo es diferente. Por eso, dictó cursos para la gente que trabajaba en Desarrollo y escribió análisis críticos sobre esquemas desarrollistas que fracasaron. De manera que cuando comencé a estudiar en la década de los 80 ya existía un ambiente en la antropología noruega en la que salir a vista del público no se consideraba un peligro, no nos hacía perder credibilidad, siempre y cuando se trabajase a un buen nivel profesional y académico. En mi caso, desde un principio sentí que mi propio trabajo no podía ser solamente académico. Quería asumir un compromiso con lo no-académico. Doy charlas antropológicas en todo tipo de contextos no-académicos, desde clubes Rotarios hasta oficinas de burócratas del sector público y asociaciones de pensionistas alrededor del país. Me parece que cada vez es más necesario y más importante en lo político y en lo existencial que difundamos que la gente vive en mundos distintos, que las diferencias culturales son verdaderas, y que no todos vamos a llegar a ser en último término, por poner un ejemplo, individualistas neoliberales noruegos.

LFAF: En relación con estos temas, tu libro *Engaging Anthropology* (2006), discute, entre otras cosas, el por qué nuestra disciplina ha perdido presencia en los debates políticos del momento, a pesar de su distintividad y potencial. Tú animas a tus colegas a dar un paso al frente en estos debates, pero también reconoces que este tipo de compromiso atrae controversias y momentos difíciles a nivel personal (Eriksen, 2003). Con este telón de fondo, quisiera preguntarle sobre el rol de los antropólogos en los debates más recientes en Noruega, en especial aquellos que surgieron después de la terrible la masacre del año pasado². Supongo que habría una erupción de opiniones sobre la conveniencia o la inconveniencia de políticas multiculturales y del reconocimiento de la diversidad.

THE: Si, así fue. Varios antropólogos se involucraron en los debates que emergieron como resultado del ataque terrorista, no sólo yo. Algunos de

2. La matanza terrorista de Breivik en Noruega, en Julio del 2011.

nosotros hemos hablado y escrito en la prensa internacional, y también en los medios domésticos. Por ejemplo, uno de mis colegas escribió un largo ensayo en inglés sobre el crecimiento de la extrema derecha, visto desde la perspectiva de la tensión entre el nacionalismo y una visión de mundo cosmopolita, que es realmente donde yace el conflicto de las sociedades europeas de nuestros días. Pero he descubierto que escribir sobre multiculturalismo y abordar la tolerancia, sobre diversidad y otras temáticas similares desde una perspectiva antropológica se ha convertido en algo más polémico hoy de lo que era en la década de los 90. En el pasado, se nos descalificaba como “multiculturalistas ingenuos”, o como “personas crédulas”, lo cual podíamos aceptar. En cambio en los últimos años se nos ha etiquetado como “traidores de la nación”, “colaboracionistas”, y cosas por el estilo, que es muy diferente. Sin embargo, el mensaje desde la antropología ha sido siempre fundamentalmente el mismo: tenemos que comprender los mundos vitales de la gente antes de emitir juicios. Después de eso, puedes emitir tu juicio como ciudadano político. Pero el prejuicio mal informado es siempre un tanto peligroso.

LFAF: ¿Están dando resultados positivos estos esfuerzos que articulas junto a otros colegas? ¿Eres optimista acerca de la posibilidad de enviar el mensaje antropológico a la sociedad en términos que puedan ser comprensibles y utilizables para informar discusiones más amplias?

THE: Sí, pero se tiene que hacer bien. Como antropólogo público, no me sería productivo asumir un rol de maestro o *gurú* que desciende a entregarle la verdad a la gente. Hay que comprometerse al mismo nivel en un debate democrático. Y nuestra labor primordial es proveer contexto y conocimientos para que otros tengan herramientas que les permitan llegar a conclusiones más sólidas que antes. Una de mis desilusiones de los últimos años ha sido la emergencia de lo que se podría llamar una visión neoliberal de la persona, que es una versión fuerte del individualismo. Es posible ver una cierta impaciencia hacia personas de otras culturas que “debieran integrarse más rápidamente, debieran llegar a ser como nosotros”; consumidores eficientes, etc. Por ejemplo, en la Europa actual hay muy poca comprensión de la importancia de la religión en muchas sociedades; parece que se nos ha olvidado lo importante que era la religión en Europa hace apenas una o dos generaciones.

LFAF: Tú has argumentado que la religión, en particular el Islam, ha sustituido a la raza como principal marcador de diferencia en muchos lugares de

Europa (e.g. Eriksen, 2012). En estos momentos, los musulmanes están en el centro de varias narrativas de “alteridad”. ¿Por qué piensas que esto es así, y qué efectos tiene ésto en la sociedad noruega?

THE: Bueno, ésto no es solamente un asunto Noruega. Lo estamos enfrentando al igual que otras sociedades europeas. El sur europeo tiene un discurso un tanto diferente sobre la similitud y la diferencia, porque hay mayor proximidad geográfica entre España y Marruecos, por ejemplo, lo que crea una situación distinta. Pero sí, ¿por qué la religión y por qué el Islam? Hay una serie de explicaciones posibles, y una de ellas tiene que ver con lo que sucedió después del *affaire* Salman Rushdie ...

LFAF: Al editor noruego de Rushdie le dispararon, ¿no es así?

THE: Exactamente. Y, por cierto, en esos momentos él era mi jefe y lo conocía muy bien, porque yo era editor de una revista cultural que se publicaba en esa misma editorial. Seguramente le dispararon por su relación con Salman Rushdie, que visitó Noruega muchas veces, y a quien conocí durante la *fatwa*, un tanto bajo secreto. No teníamos ni idea adonde íbamos, nos llevaban en coche a algún sitio, fuera de la ciudad. Una vez nos llevaron a un bosque, a un castillo de caza, como los que Rushdie describe en alguno de sus libros, y allí él nos recibió, rodeado de guardias de seguridad. Todo muy secreto. Algo sucedió durante ese tiempo, sin duda, pero el evento más significativo fue lo del 11 de septiembre (11/S). Uno de los problemas entre el Islam y el Cristianismo es que estas dos religiones son como mellizas, tienen grandes similitudes en algunas cosas pero también han sido rivales históricas, a lo largo de muchos siglos. Y ambas son religiones que proselitizan, lo que no es el caso con otras. Podríamos decir que no es posible que exista una religión que monopolice la verdad para toda la población global en este mundo que se va encogiendo y dentro del cual debemos aceptar que la tolerancia es muy necesaria. De manera que el asunto de los musulmanes va en las dos direcciones.

Pero también es un hecho que muchos de los trabajadores inmigrantes en el norte de Europa son musulmanes, tal vez la mayoría de los inmigrantes no europeos, y están crecientemente enfatizado su identidad musulmana. Sucede lo que decía Hannah Arendt sobre ser judío: “si alguien me ataca como judío, tengo que defenderme como judío”. Así, cuando el mundo que los rodea hace a los musulmanes más o menos colectivamente responsables por el terrorismo, el fanatismo, las protestas violentas, y todo eso, poco a poco muchos de ellos comienzan a verse

como musulmanes por encima de cualquier otra cosa. Tengo amigos musulmanes completamente seculares que viven en Noruega y que se identifican en cierta medida con esta gran *Umma*, esa gran comunidad islámica, más que nada porque esta es la forma en que la sociedad los identifica. Se produce lo que en antropología hemos llamado *esquismogénesis*: hay procesos de exclusión que se fortalecen y profundizan mutuamente.

El rol que podría asumir la antropología en este escenario sería el contar otras historias; por ejemplo, introducir matices que demuestren lo diverso que es ser musulmán. Muchas veces he dicho que tengo más en común con mis amigos musulmanes de mi generación que con mis vecinos no-musulmanes, porque leemos los mismos libros, escuchamos la misma música, compartimos las mismas ideas políticas. En cambio mis vecinos votan por otro partido y tienen valores distintos, no les interesa la justicia global o la igualdad social, la equidad.

LFAF: ¿Y crees que puede haber otro tipo de proceso político detrás de esta “alterización” de los musulmanes? Porque, como has comentado en otro lugar, la extrema derecha en algunas partes de Europa ha abandonado en alguna medida el odio hacia los judíos y se ha convertido en adalid del estado de Israel. Podría por tanto haber otro tipo de ingrediente político en esa naturalización de las identidades musulmanas acompaña la alterización de los musulmanes. ¿Crees que este asunto se puede leer en términos de los horizontes de “buena sociedad” que las derechas y las izquierdas tienen en Europa a estas alturas del Siglo XXI?

THE: Bueno, está claro que estas categorías están siendo naturalizadas, de manera que, en términos estructurales, ser musulmán es similar a lo que antes fue ser negro. En ciertos segmentos de la sociedad se piensa que si alguien es musulmán, esa es su identidad primaria, eso es todo lo que esa persona puede ser, y que si eres musulmán nunca podrás integrarte plenamente en la sociedad, ni ser un buen demócrata. Y no sabría decir si ésto viene de las derechas o de las izquierdas. Lo que queda claro es que hay extremistas de la derecha, como Breivik en Noruega, y que después de lo ataques terroristas hubo discusiones en Internet entre varias facciones de esa derecha. Algunos de éstos expresaban enfado con Breivik “¿por qué mataste a personas de tu propia raza? Debieras haber matado a bastardos negros”; otros dijeron que Breivik realmente trabajaba para el Mossad y los israelíes, porque “ama a los judíos, y no podemos confiar en él”; de manera que, como se puede ver en este caso, aún existe un segmento de extrema derecha que es anti-semita.

LFAF: En relación con estas cuestiones, ¿cómo reaccionó el Partido del Progreso [Progress Party] en Noruega ante esta terrible massacre? Tiene una representación considerable en el parlamento y, al igual que otros partidos de la extrema derecha en la Europa contemporánea, este partido es conocido por su preocupación por lo que podríamos llamar “nacionalismo cultural” y por convertir a ciertos grupos inmigrantes en chivos expiatorios en cuanto aparece algún problema social.

THE: Tienen políticos que han hecho declaraciones muy irresponsables, estigmatizando y denigrando a las minorías, y esto continuó después del ataque. Incluso hubo algunos que se presentaron como las auténticas víctimas del ataque terrorista, diciendo que “después de Breivik, después del ataque terrorista, es imposible decir la verdad sobre los musulmanes, porque muchos te asocian con este loco”. Trataron de aparecer como víctimas para recoger algunas simpatías. En Agosto de ese año (2012), uno de los políticos del Partido del Progreso en el oeste del país publicó la frase “Odio a los Musulmanes” en su muro de Facebook. Y el liderazgo del partido no lo sancionó, sino que sugirió algo así como que la próxima vez debería ser más cauto en el uso de las palabras – que podría decir esto de otra manera. Fue apenas un pequeño reproche. Tal vez un cuarto o un tercio de la población sienta un cierto resentimiento porque las cosas no funcionan como quisieran; piensan que el gobierno trabaja activamente en su contra, y generalmente se retratan como los verdaderos defensores de los intereses nacionales. Algunos desde esta postura argumentan que tenemos élites en el país que se están vendiendo secretamente a los “invasores musulmanes”. Tengo que confesar que en este sentido me encuentro en una posición bastante incómoda, ya que para esta gente soy un símbolo de todo lo que ha salido mal en Noruega. El mismo Breivik, el terrorista, me cita varias veces en su manifiesto y en su video en YouTube, como ejemplo de lo mal que van las cosas en Noruega, porque en algún momento del proyecto Complejidad Cultural [CULCOM]³ me había referido a la necesidad de “deconstruir a la mayoría”. Esto se interpretó como una forma de discurso del odio. Obviamente, no vamos a deconstruir a nadie. Se trataba de una cierta forma de conducir la investigación, no de un programa de reforma social.

3. Se puede acceder a información acerca del grupo CULCOM de la Universidad de Oslo a través de: <https://www.uio.no/english/research/interfaculty-research-areas/culcom/>

LFAF: Es asombroso cómo ese tipo de trabajo intelectual está siendo utilizado como un ejemplo de amenaza por quienes creen en la existencia de un conspiración para destruir la civilización occidental. En este contexto político, ¿cómo se ha recibido el reciente nombramiento de Hadia Tajik, una mujer musulmana, como Ministra de Cultura en Noruega?

THE: ¿Te enteraste? Esto es muy interesante, es un evento prometedor porque Hadia Tajik representa justamente a ese tipo de individuo híbrido, ambiguo que es típico de la “segunda generación” de inmigrantes. Creció en un pueblo pequeño y habla un dialecto característico del oeste del país, de manera que se la puede identificar claramente como proveniente de esa región. Pocas veces habla de religión. Está más interesada en cuestiones de equidad y justicia social. Y nunca se ha presentado a sí misma como una figura política de una minoría. Esto augura un buen futuro, porque tiende a reducir la polarización. Es muy difícil que la extrema derecha pueda decir que esta mujer no está integrada, puesto que no cabe duda que en algunos aspectos ella está mejor integrada que ellos. Escribe un noruego estupendo, habla muy bien, es inteligente, es educada. No tiene nada que puedan usar los xenófobos en su contra, excepto quizá su posición crítica hacia el gobierno de Israel – algo que por otro lado mucha otra gente comparte.

LFAF: ¿Hay algo que te gustaría añadir antes de cerrar esta parte de nuestra conversación?

THE: Sí. Hay muchas formas de ser un antropólogo público, no sólo a través de los medios masivos. Hay otras formas de trabajar en la sociedad. Pero si uno va a utilizar los medios, hay que tener piel dura. Cuando se presentan ideas en un seminario, aunque los asistentes estén en desacuerdo, su reacción será cortés, dirán “hmmm, eso me parece interesante, pero me surgen preguntas”, o algún comentario de ese tipo. En cambio, si uno publica esas mismas ideas en un periódico, se está exponiendo a un nivel de potencial agresión considerable. En esta época de comentarios en Internet, en Facebook y en todos estos nuevos medios, hasta es posible que se reciba una avalancha de mensajes de odio. Colegas académicos que han tenido este tipo de experiencias sin estar preparados tienden a quedar impresionados, porque lo único que pretendían era compartir los resultados de sus investigaciones. Por ejemplo, hace poco, un colega joven escribió un artículo sobre el hecho de que en Oslo no existen guetos. El punto que quería destacar es que incluso los suburbios dominados

por minorías étnicas, tienen una composición mixta. Allí vive gente de muchos lugares del mundo, incluyendo a algunos noruegos, y todos son parte de la sociedad. Sus habitantes están integrados en la ciudad, toman el metro para ir al trabajo, van a la escuela, etc. Es decir, no ocurre lo que se observa en los suburbios marginales en París, por ejemplo. La única intención de mi colega fue presentar su trabajo, quizá con un toque de humanismo, puesto que uno de los valores básicos de la antropología es una forma de humanismo: la idea de que toda vida humana es valiosa. Y, en circunstancias en las que tan sólo se pretende compartir con el público lo que se está investigando, recibir altos niveles de acoso no es fácil, y no siempre se está preparado. Por eso digo que hay que tener la piel dura para ser un antropólogo público. En la década de los 90, las cosas eran diferentes. En mi experiencia esa década fue distinta, porque había más curiosidad, mas apertura. Se consideraba que el multiculturalismo era algo positivo, porque nos daba acceso a cosas atractivas de otros lugares del mundo, como comida y música, y se vivía un ambiente de tolerancia. Ahora existe una cierta impaciencia, asociada con el mundo post 11/S, pero también con la ascensión del neoliberalismo. Es una impaciencia frente a conceptualizaciones alternativas de la persona. Por ejemplo, hay minorías entre las cuales domina un fuerte énfasis en los deberes de las personas, más que en sus derechos; se tienen deberes hacia los padres, deberes hacia Dios; se deben hacer ciertas cosas ... En el pasado, algunos líderes sociales habrían alabado a estos grupos por cuidar tan bien de sus familias. Esto ya no sucede.

LFAF: Algo similar pareciera ocurrir con grupos que defienden la complementariedad de género, cosa que tú has usado como ejemplo en este tipo de discusión ...

THE: Sí, y defender ésto en el ámbito público noruego (por dar un ejemplo) se está haciendo casi imposible, porque enseguida parece que se estuviera defendiendo los matrimonios impuestos. El énfasis neoliberal en la elección libre como fundamento del individuo-consumidor, como, por así decirlo, un consumidor libre en el centro comercial de la vida, se ha convertido en hegemónico, y esto es muy destructivo para el futuro de los valores cosmopolitas. Tenemos que aceptar que vivimos en un mundo en el cual estamos expuestos a diferencias relativamente profundas. Nos guste o no, tenemos que encontrar alguna manera de convivir en diversidad.

LFAF: Sobre esta cuestión, y en relación con el grupo de investigación CULCOM que diriges: ¿qué rol crees que puede hoy en día jugar en términos aplicados un grupo de investigación que trabaja con un marco antropológico? Por ejemplo, ¿intentáis contribuir a la generación de políticas públicas a través de vuestras investigaciones? ¿Diseñáis vuestras investigaciones en esos términos?

THE: En parte. Esta es una preocupación constante para mí. Siempre que escribo en noruego, pienso en ello, lo que explica el por qué tantas publicaciones del período de CULCOM han sido en noruego. Queríamos conectar con otros científicos sociales noruegos, con el público interesado, con quienes toman decisiones, con los burócratas, además de las personas de cuyos mundos dábamos cuenta. Y tuvimos éxito. Nos invitaron a reuniones con sectores de gobierno que trabajaban en asuntos de integración urbana y diversidad cultural. Y creo que tuvimos un cierto impacto demostrándoles que no debíamos pensar en la sociedad como un conjunto de grupos étnicos. Por ejemplo, porque existe mucha más diversidad dentro de la categoría pakistaní que la que existe entre noruegos y pakistaníes. Introdujimos complejidad a la discusión y demostramos que en una sociedad moderna la complejidad cultural existe tanto entre las mayorías como en las minorías. A eso me refiero cuando hablo de desconstruir la mayoría, mostrando que existen enormes diferencias regionales, diferencias de clase, etc., como un antídoto contra la tendencia a reificar a los grupos étnicos.

LFAF: ¿Y crees que la popularización de la ciencia como antídoto para este tipo de reificación podría incrementar el impacto práctico que los intelectuales tienen en la sociedad? En Noruega te han galardonado con premios importantes, precisamente por tu compromiso con ese tipo de contribución. Desde tu experiencia, ¿eres optimista al respecto? Muchos se vuelven escépticos sobre el potencial del trabajo intelectual y su impacto práctico. Hasta periodistas célebres que contaron con gran visibilidad en los momentos más exitosos de sus carreras parecen ser escépticos en retrospectiva sobre los verdaderos efectos de su trabajo. Algunos han indicado que no debíamos sobrestimar el impacto que tuvieron sobre la sociedad, ya que después de todo, la toma de decisiones depende de quienes manejan poder efectivo y de políticos que no siempre son permeables hacia la opinión intelectualizada. En este marco de discusión, ¿qué visión tienes del rol educativo que puede jugar la popularización de la ciencia? ¿Y qué impacto podría tener en la toma de decisiones públicas?

THE: Creo que puede tener un rol productivo, pero por supuesto que no debemos sobre-estimar nuestro propio potencial. Eso sólo acarrearía desilusiones. Creo que deberíamos ser pacientes y pensar que si esto no funciona en el corto plazo al menos habremos sembrado una semilla que más adelante dará fruto. Puede que ésto tome algún tiempo. Pero nosotros hemos contribuído, por ejemplo, a cambiar los términos del discurso con la introducción de nuevos conceptos, aunque inicialmente sean discutidos, e incluso lleguen a molestarle a la gente. Tuvimos un debate en noruega, hará unos diez años atrás, sobre la palabra “negro, *neger*.” En castellano ‘negro’ es menos problemático porque se trata de un color, ¿verdad? En cambio, en inglés (*nigger*) y en noruego designa a un grupo, y es peyorativo. Muchos noruegos dirían “no es así, es una palabra natural, normal, siempre hemos llamado a la gente negra *negers*”. Entonces hicimos un esfuerzo para explicar por qué éste término es insultante y confuso, ya que los negros no tienen mucho en común; por ejemplo un jamaicano no tiene mucho en común con alguien de Kenia. Y hoy en día casi nadie usa el término “*neger*,” prácticamente ha desaparecido. Pero esto tomó algunos años y fue un periodo desagradable. Hubo disputas verbales y muchos estaban enfadados con nosotros como “académicos necios, políticamente correctos”. Pero al final dió resultados y por eso creo que podemos hacer nuestras aportaciones. Sin embargo, los resultados de lo que haces no son siempre los esperados. Por ejemplo, mi propio trabajo ha sido en ocasiones utilizado para incrementar la polarización. El terrorista Breivik y otros de la extrema derecha usan las opiniones de personas como yo como síntoma de una peligrosa tendencia cosmopolita, anti-nacional, pro-inmigrante. En Facebook se me ha acusado de ser indirectamente responsable por el ataque terrorista por infundir tanto odio a otro sector.

LFAF: Ese tipo de argumento me parece malaconsejado y peligroso. El silencio y la falta de discusión cívica sobre asuntos de importancia parecieran generar resultados negativos al largo plazo. En la España actual, por ejemplo, vemos cómo, en medio de una fuerte crisis política y económica, la ausencia de una discusión más gradual y apoyada institucionalmente sobre la memoria histórica y los efectos sociales de la dictadura de Franco aparece como una debilidad social; la larga ausencia (respaldada desde las instituciones públicas) de un diálogo abierto pareciera ser uno de los factores que contribuyen a que la situación actual se interprete como resultado de un trauma nacional nunca resuelto, lo cual añade más tensión a la situación del país. El silencio en sí mismo no garantiza que los problemas desaparezcan.

THE: Estoy de acuerdo, y siempre es la salida más fácil, no decir nada y esperar a que las cosas pasen. Pero suceden cosas terribles en nuestro alrededor y el silencio no nos ayuda en nada. Como en cualquier otro país, incluso en la pacífica Noruega también tenemos violaciones en contra de los derechos humanos cuando, por ejemplo, refugiados menores de edad son expulsados del país por algún motivo burocrático. Lo más fácil siempre es quedarse callado. Y es por esto que necesitamos coraje cívico, y los antropólogos nunca hemos tenido mucho éxito en este sentido. Probablemente porque nuestro sesgo metodológico de relativismo cultural nos mantiene un tanto a distancia del mundo real, porque tendemos a mirar todo simultáneamente desde afuera y desde adentro. Pero en el siglo XXI no podemos permitirnoslo, porque estamos inmersos en este mundo de fricciones y conexiones que es cada vez más un único lugar.

LFAF: Continuemos con la discusión sobre teoría y metodología. Tú has destacado la importancia de estudiar y hablar sobre “culturas mayoritarias”, de investigarlas desde una perspectiva antropológica. ¿Podrías mencionar ejemplos actuales de ese tipo de investigación en Noruega, en Europa o en algún otro lugar?

THE: Sí, podría mencionar muchos ejemplos de ésto. Pero tenemos que mantener lo que creo que son las virtudes fundamentales de la antropología, que es lo que nos hace miembros de una disciplina crítica y a veces subversiva. Tenemos que continuar internándonos en los mundos de la gente. Somos capaces de hacer y decir lo que ninguna otra ciencia social, porque las otras utilizan métodos distintos, menos refinados. Por supuesto que también hay limitaciones en el método etnográfico, ya que cuando se tiene ese trozo pequeño y compacto de etnografía de alto octanaje, la cuestión es cómo generalizar para conectarla con procesos más amplios. Algunos de los primeros estudios realmente buenos que he encontrado sobre mayorías eran estudios sobre los nacionalismos en Europa que fueron producto de un grupo supervisado por Ernest Gellner en la *London School of Economics* (LSE) en la década de los 80, y algunos de los alumnos de Edwin Ardener en Oxford en el mismo período. Ellos publicaron estudios antropológicos innovadores sobre los Galeses, los Bretones, etc. Eran minorías, pero aún así poblaciones numerosas; y en ese mismo período se realizaron algunos trabajos con los franceses y los germanos. Diana Forsythe escribió sobre las auto-percepciones de los alemanes, por ejemplo. Todo esto estaba basado en trabajo de campo, pero tuvieron que usar otros métodos, como hacemos todos; se usan estadísticas de

distintos tipos, cuando se obtienen, cosa que es frecuente; se usan los medios para estimar qué tipos de discursos predominan y en qué se interesa el público, de qué hablan, y de qué manera. En la actualidad podemos usar las llamadas redes sociales (un término poco atinado, ya que todos los medios son sociales), como Facebook y otras, y varios otros métodos para contextualizar ese trocito de etnografía compacta para anclarla en un marco más amplio que nos permita referirla a cuestiones más amplias.

LFAF: Recientemente te hemos escuchado hablar de “sobre-calentamiento” como un concepto a utilizar en el análisis de ciertos aspectos de la globalización⁴. Y no es la primera vez que acudes a conceptos generativos para establecer nuevas bases de investigación. Cuando estuviste en la Universidad Libre de Amsterdam, por ejemplo, trabajaste con un grupo de investigación sobre el concepto de “seguridad humana”. Parece que te gustan estos tipos de conceptos que permiten delimitar parámetros investigativos. ¿Podrías explicarnos el valor que encuentras en este tipo de estrategia conceptual al iniciar un proyecto de investigación?

THE: Puedo decirlo de manera muy sencilla: siempre me han atraído los conceptos comparativos ambiciosos y de amplio alcance, que logran que gentes de lugares muy distintos del planeta puedan dialogar. Aunque sujetos a crítica, contamos con una serie de conceptos comparativos en antropología, por ejemplo: etnicidad, relaciones de parentesco, etc. Rodney Needham y David Schneider, dos referencias en el estudio del parentesco, dijeron en el mismo período que en realidad no existían sistemas de parentesco porque todos se definían localmente. De manera que siempre existe esta constante tensión al interior de la antropología entre lo particular y lo universal. Pero no podemos quedarnos en lo particular, porque entonces lo que terminamos escribiendo son historias analíticas de viaje sobre la vida en otros lugares, apenas demostrando que existen mundos diversos. Así que, para generar narrativas y explicaciones más poderosas acerca de la condición humana, y no sólo comprender lo diverso de mundos específicos, necesitamos conceptos más amplios, aunque deben utilizarse con cierta cautela. Por ejemplo, con el concepto de “seguridad humana” con el que hemos trabajado recientemente la idea es que todo el mundo, en cualquier lugar, se relaciona en alguna medida con la seguridad humana. Pero tal vez haya situaciones en que “la seguridad” no es una preocupación, y habrá contextos en que la gente considere que hay

4. Charla titulada “Las tres crisis de la globalización” presentada en la conferencia de la Sociedad Antropológica Australiana de 2012 (Universidad de Queensland, Australia).

demasiada seguridad y que esto es un factor que restringe la libertad. Acabo de leer un resumen de ponencia para la conferencia de AAS sobre la ausencia de un discurso sobre el cambio climático en Nepal. Hay gente que no habla de cambio climático, sino que hablan de cuestiones medioambientales locales, que es algo que pueden gestionar. Esto es interesante. Pero necesitamos el concepto de cambio climático, entre otras cosas, para explicar su ausencia. Hoy en día, cuando el mundo está tan estrechamente interconectado, podemos usar algunas generalizaciones empíricas sobre el mundo contemporáneo y estudiarlas en sus efectos locales. Por ejemplo, es muy probable que produzcamos un libro una vez que tengamos más información sobre este nuevo proyecto en torno al rol de los chinos en nuestros diversos lugares de trabajo de campo. Porque ya los chinos están presentes, y hacen sentir su presencia, en la gran mayoría de las sociedades alrededor del mundo, de una u otra manera debido a su economía en expansión. Esto es algo empírico, el tipo de situación que es interesante explorar antropológicamente y que nos dice algo acerca de las diferencias y similitudes entre diferentes comunidades y formas de vida. Así que yo soy partidario de probar muchos conceptos comparativos como sea posible, y ver hasta dónde nos pueden llevar.

LFAF: Tú también has intentado desarrollar la discusión teórica al interior de nuestra disciplina, acerca de la cual has escrito una historia muy interesante (Eriksen, 2001). Me parece que algo central en tu aproximación a estas discusiones teóricas es que analizas la teoría social en general y la teoría antropológica en particular como interconectadas dentro de un marco social más amplio. Y creo que es importante identificar los cambios que aparecen en la producción de teoría social y que se relacionan con los cambios en las formas de globalización en las que vivimos. Por ejemplo, acabas de mencionar que el neoliberalismo permea nociones de lo que es la persona, pero también podemos ir más lejos y decir en realidad permea *epistemes* en su totalidad. En este sentido y en el campo de la etnicidad en el que has realizado gran parte de tu trabajo, tú has señalado cómo en un momento determinando de la historia de nuestra disciplina se produce un giro hacia el énfasis en la movilidad de las fronteras, en las cosas en flujo, en movimiento; todo lo relacionado con la etnicidad es visto como de algún modo en maleable y situacional. Ese giro, que reemplazó nociones primordiales y esencialistas acerca de la etnicidad, afectó a todas las ciencias sociales, en general.

THE: Sí, ésto es fascinante, y no sólo porque nos interese la historia de nuestra propia disciplina y la del pensamiento social. En retrospectiva,

es fácil ver que los conceptos y modos particulares de ver el mundo no surgen del vacío: emergen como respuesta a situaciones históricas particulares. Buena parte de la teoría social se desarrolló inicialmente en el momento de la transición de una sociedad agraria a una sociedad industrial y de los problemas que la urbanización y la industrialización causaron en la gente. El concepto marxista de alienación surgió de allí, y también fue utilizado por otros científicos sociales. El concepto de anomía de Durkheim, por ejemplo, también surgió de allí, así como los conceptos de “Gemeinschaft” y “Gesellschaft” de Tönnies. En la antropología, la idea de una sociedad primitiva – más o menos aislada, tradicional, analfabeta y sin estado – se convirtió en central para el desarrollo de la disciplina.

LFAF: Y esa idea de sociedades primitivas tenía bases y consecuencias epistemológicas concretas, ¿no es verdad? La “metáfora de la isla” sobre la cual has escrito (see Eriksen, 1993)...

THE: Exactamente. La metáfora de la isla funcionó bien por un tiempo porque permitió demostrar cómo los diversos elementos de una sociedad encajan unos con otros; tanto si eras estructural-funcionalista como si no, podías ver la totalidad de una sociedad. Pero muy pronto se hicieron aparentes las limitaciones de este enfoque, porque se comenzaron a ver las conexiones y cómo se generaba la diversidad interna, tanto por fuerzas internas como externas. Pero aún está pendiente desarrollar un vocabulario post-Durkheim para referirnos a lo social, uno que no esté anclado en la transición industrial en Europa. Es decir, un vocabulario que nos permita hablar de la transición hacia la sociedad global de la información. Y en esa dirección estamos avanzando. Tenemos una serie de conceptos como los que has mencionado que se relacionan con el movimiento y flujo, etc, pero se los tiene que pensar dialécticamente. Siempre le digo a mis alumnos: “cuando piensen que han encontrado algo, busquen lo opuesto, porque también lo encontrarán”. Hay tensión y tendencias conflictivas por todos lados.

LFAF: ¿No te parece que este énfasis en la movilidad, en el flujo, etc. y en lo situacional y la interseccionalidad que se ha hecho indispensable en nuestro entendimiento actual de las identidades ha alejado a los antropólogos y a muchos otros científicos sociales de la búsqueda de causalidades? Me parece que frecuentemente aceptamos que algo existe en el mundo, pero ya no nos preguntamos “¿de dónde viene esto?” ¿Cuál es tu posición al respecto?

THE: Estoy de acuerdo. Creo que deberíamos ser más ambiciosos teóricamente en la búsqueda de explicaciones. Y no debiéramos olvidar algunas de las virtudes que la antropología tuvo en un periodo anterior, antes de la consolidación del giro interpretativista. En su momento apoyé el giro interpretativo, pero tal vez lo hemos llevado demasiado lejos. Cuando comencé a estudiar antropología a inicios de la década de los 80 todavía nos interesaban los sistemas económicos, de parentesco, políticos. En cierto momento durante la década de los 90, de repente todos comenzaron a estudiar la identidad y probablemente yo mismo estimulé esa dirección entre mis alumnos, pero fue demasiado lejos. Por ejemplo, para poder entender lo que está sucediendo en el Norte de África y en el Medio Oriente, tenemos que darnos cuenta que el sistema económico está todavía basado en una forma de feudalismo. En realidad no han hecho la transición a lo que Jack Goody llama el capitalismo nacional, como hicimos en Europa, y eso nos explica muchísimo de lo que está sucediendo en esa región. La sociedad libia, por ejemplo, se basa fundamentalmente en relaciones de parentesco que definen los derechos y responsabilidades de los individuos, su capital social, y los círculos de confianza. En nuestra parte del mundo, la cuestión de la confianza se relaciona más con el “qué” que con el “quién”, y ésta diferencia crucial se tiende a ignorar en los análisis de política pública.

Y no debiésemos olvidar esto al hacer comparaciones; no todo se está convirtiendo en lo mismo, no todo el mundo es neoliberal. Esta es otra área en la que un entendimiento antropológico es crucial, tanto en términos del discurso más amplio acerca de la sociedad como científicamente, como correctivo, por ejemplo, a los sociólogos cuantitativos, que tienden a enfocarse en lo que puede ser medido. No es ninguna coincidencia que fuese Keith Hart, un antropólogo, quien descubrió el llamado “sector informal” de la economía, algo vital para tanta gente alrededor del mundo.

LFAF: Sobre estos asuntos, y concretamente en relación con la proliferación de enfoques académicos y políticos sobre las identidades en la década de los 90, hay bastantes autores que identifican allí la influencia de las fuerzas contextuales que determinaron la caída del Muro de Berlín, el colapso de la Unión Soviética y el subsiguiente apogeo del neoliberalismo. Todo aquello estuvo allí, sin duda, y si miramos hacia atrás un poco, cuando los científicos sociales comenzaron a hablar sobre la etnicidad, estábamos en un contexto histórico distinto. A partir del fin de la Segunda Guerra Mundial en concreto, conceptos como el de “raza”, e incluso lo que pudiéramos llamar el del “mundo tribal” comenzaron a desaparecer de la jerga y las teorías

académicas, y las supuestas realidades empíricas que identificaban dichos conceptos comenzaron a ser tratados a través de lentes conceptuales nuevas. Aunque las causalidades de la segunda Guerra mundial estaban en otra parte, la “raza” tuvo un rol articulador en aquel drama, y desde luego en la persecución de los judíos, quienes fueron racializados y criminalmente perseguidos por el nazismo. A partir de entonces, las ideas antropológicas de la cultura gradualmente se esparcieron en todas las ciencias sociales para explicar las diferencias humanas. En ese contexto vemos, por ejemplo, que la etnicidad también comienza a tomar forma como concepto con presencia en registros públicos tales como los censos nacionales. De manera que vemos cómo ciertos contextos políticos influyen sobre la emergencia de nuevos conceptos y teorías. Si usamos estas ideas en el análisis del período actual, surgen muchas preguntas. Precisamente ahora que, como tú has señalado, la globalización trae, al menos en cierta medida, rasgos culturales aparentemente comunes a mucha gente, vemos que todo el mundo parece perseguir ser diferente, y los científicos sociales intentan conceptualizar este fenómeno. En tu opinión, ¿qué está detrás de este fenómeno de diferenciación identitaria? ¿Crees que hay algo del tipo de una “necesidad humana” detrás de esta preocupación por la diferenciación individual y colectiva?

THE: Me parece que esta pregunta es crucial. Si renovamos la antropología de una manera adecuada podría continuar jugando un rol fundamental, probablemente incluso más relevante del que jugó en las décadas de los 30 y los 40 cuando la antropología, por así decirlo, regresaba del campo con historias frescas sobre gentes remotas que nadie más había visitado. Ahora tenemos informantes que responden y replican, y se necesitan consentimientos informados. Malinowski y Evans-Pritchard pudieron publicar fotos y decir lo que quisieran sobre cualquiera, sin pedirles permiso, cosas que hoy serían condenadas como éticamente indefensibles y prácticamente imposibles. De manera que somos parte del mismo mundo, y hemos llegado a un momento en que necesitamos tener conversaciones globales sobre qué significa ser humano, lo cual incorpora diferencia pero también similitud. Pero ¿por qué hay actualmente esta fiebre por la diferencia? Pues me parece que tiene mucho que ver con la necesidad de autonomía a nivel individual: “¿quién soy yo?” y “¿qué significa la palabra “nosotros?””. Son las interrogantes más fundamentales de la filosofía social, “¿cuál es el significado de la palabra ‘nosotros’?” Y, como sabemos, se trata de algo situacional, hay tanto “nosotros” concretos como abstractos, de manera que la respuesta cambiará contextual

y situacionalmente. Pero, ¿por qué todos, aparentemente, quieren ser diferentes? Pues por la necesidad que sienten de sentir autonomía y autodeterminación: “quiero decidir quién soy, no quiero que nadie me lo diga desde fuera”. Por eso en la década de los 80, cuando el uso del *hijab* se extendió entre los musulmanes de clase media como resultado de la urbanización y de la educación, se hicieron altamente conscientes de quiénes eran, porque se enfrentaban con esa diferencia y sentían la presión por adaptarse, a lo cual muchos se resistieron. Alrededor del mismo tiempo, y no por coincidencia, se pusieron de moda las vestimentas floklóricas en Noruega, de lo cual tuve oportunidad de escribir. Cuando crecí, en la década de los 70, los noruegos en general querían ser modernos, queríamos ser como los suecos y como los estadounidenses. Nos gustaba vestirnos con un traje bueno y moderno cuando celebrábamos la fiesta nacional de la constitución. Y, de repente, en espacio de una década, todo esto fue reemplazado por vestimentas tradicionalistas folclóricas. Es que ahora “somos postmodernos, usamos ordenadores, comemos en McDonald’s y seguimos las mismas series de TV Americana que se ven en todo el mundo, pero no hemos olvidado quiénes somos y de donde venimos”. Ese es el mensaje esencial.

LFAF: En tu opinión, ¿vale la pena explicar las propuestas de los biólogos sociales que hablan de que esta erupción de las identidades se relaciona en última instancia con formas de selección de parentesco?

THE: Me cuento entre los antropólogos que tienen una relación relativamente abierta con la biología social y la psicología evolucionista, aunque por lo general exageran sus hallazgos y tienden a no escuchar muy bien. Descubren algo y nos dicen “tengo ésta lente a través del cual estoy viendo el mundo y puedo verlo todo; el resto es basura, es constructivismo social, postmodernismo y demás”. Eso no lo acepto. Pero también puedo ver que a veces tienen algo de razón, y que debiéramos considerar lo que Bourdieu dijo: “la gente sabe lo que está haciendo y sabe algo acerca de por qué lo hace, pero no sabe necesariamente *qué es lo que hace lo que ellos hacen*”. Es decir, no necesariamente entendemos todas las causalidades y las implicaciones de nuestras propias acciones. Hay poderosas fuerzas subyacentes que no son reflexivas, que no son discursivas, y por mi parte me convence más la explicación evolucionista que la psicoanalítica.

LFAF: ¿Te gustaría cerrar ésta conversación con algún comentario adicional?

THE: Sí, me gustaría decir algo más. Ya que comenzamos a hablar sobre el rol de la antropología en el mundo, mi posición es que debiéramos comunicarnos mejor, que debiéramos incluso mejorar nuestra forma de escuchar a otros, intentando hablar un lenguaje más accesible, dejando atrás jergas y lenguas tribales. No hay mucho que perder en esto, y creo que podemos hacerlo. Si lo logramos, la antropología tendría una suerte de misión “civilizadora”, creo yo. En Noruega, todos los estudiantes universitarios tienen que cursar una asignatura de historia de la filosofía, y un poco de filosofía de la ciencia antes de comenzar cualquier carrera. Aunque uno quiera ser ingeniero, o médico, o abogado, tiene que aprender acerca de Platón y Kant y ese tipo de pensadores. Es la idea alemana del “*Bildung*”, como educación en un sentido amplio. Creo que el término “*educación*” en español a veces se usa de una manera similar. Y en la actualidad, un curso similar de antropología podría lograr el mismo efecto. Creo que todo el mundo debiera cursar al menos un semestre de antropología y luego cambiarse a otras carreras. Sé que no es una propuesta realista, y probablemente no la proponga en serio. Pero creo que hay ciertas cosas de la diversidad humana que tan sólo nosotros contamos. La necesidad de penetrar en el conocimiento de la condición humana para que podamos navegar en este mundo complejo sin demasiada fricción, sin demasiadas colisiones, es absolutamente esencial. Éste es un mundo sobre-calentado. En ese sentido, la nuestra es una verdadera misión civilizadora.

LFAF: Al respecto, pareciera importante saber cómo interactuar fuera de la academia, como has destacado frecuentemente. En la academia desarrollamos códigos de discusión y precisión en la argumentación, pero cuando entramos en otro tipo de discusiones necesitamos leer y comunicarnos en otros códigos y generar, por ejemplo, algo de sabiduría para encarar los medios. Me agradó leer tu cita de Einstein en cuanto a que necesitamos aprender a presentar las cosas de la forma más simple posible, pero no más simple que eso. Porque también nos equivocáramos si simplificáramos las cosas más de lo que razonablemente podemos hacerlo.

THE: Desde luego que podemos equivocarnos. Y es eso lo que a muchos nos irrita de los socio-biólogos, que ofrecen respuestas demasiado simples a interrogantes extremadamente complejos. A veces es posible beneficiarnos a través de simplificaciones, podría convenirnos ser más osados

en la búsqueda de conclusiones, pero no deberíamos llevar eso demasiado lejos. Como se le atribuye a Einstein, la cita es: “Hazlo tan simple como sea posible, pero no más”.

LFAF: Podríamos dejar eso como conclusión por hoy. Muchas gracias por compartir tus ideas y reflexiones, Thomas.

THE: Fue un placer.

Referencias

- Eriksen, Thomas Hylland. (2012). Xenophobic Exclusion and the New Right in Norway. *Journal of Community and Applied Social Psychology*, 22: 206-209.
- Eriksen, Thomas Hylland. (2006). *Engaging Anthropology: The Case for a Public Presence*. Oxford: Berg.
- Eriksen, Thomas Hylland. (2003). The Young Rebel and the Dusty Professor: A Tale of Anthropologists and the Media in Norway. *Anthropology Today*, 19(1): 3-5.
- Eriksen, Thomas Hylland. (2001). *A history of anthropology*. London: Pluto.
- Eriksen, Thomas Hylland. (1993). In which sense do cultural islands exist?. *Social Anthropology*, 1(1b): 133-147.

