



AIBR  
**Revista de Antropología  
Iberoamericana**  
www.aibr.org  
**Volumen 15**  
**Número 1**  
Enero - Abril 2020  
Pp. 11 - 30

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

## **Antropología ralentizada en un mundo acelerado**

**Paul Stoller**  
West Chester University

**Recibido:** 01.11.2018  
**Aceptado:** 04.05.2019  
**DOI:** 10.11156/aibr.150102

**RESUMEN**

Vivimos tiempos emocionantes: nuevas plataformas electrónicas, innovación digital y formas evolutivas de representación académica y artística. Por otra parte, nuestra disciplina genera conocimiento de una forma muy elaborada. Tenemos mucho que aprender de la paciencia, la persistencia y coraje de los mentores que encontramos en nuestro trabajo de campo. Sus vidas nos muestran la sabiduría de tomar una perspectiva más lenta para vivir en un mundo rápido. Y entonces debemos llegar a nuevas formas de comunicación. En un mundo integrado digitalmente, hay formas de representación que fusionan el poder de las artes y de las ciencias sociales. Este artículo nos plantea interrogantes fundamentales para ello: ¿Cómo podemos llegar a esas formas de representación? ¿Cómo puedes evocar espacio y lugar? ¿Cómo se escribe el diálogo? ¿Qué técnicas puedes usar para elaborar un retrato personal?

**PALABRAS CLAVE**

Blogs, antropología pública, representación, plataformas digitales, arte.

**SLOW ANTHROPOLOGY IN A FAST WORLD****ABSTRACT**

These are exciting times: new electronic platforms, digital innovation, and evolving forms of scholarly and artistic representation. However, it takes a long time to build a good foundation in anthropology. This article is a plea for a slower anthropology in which we recognize and debate the foundational contributions of our disciplinary ancestors. However, it is also an invitation to participate with the new forms of representation in a digitally integrated world. How do you write clear and crisp sentences? How can you evoke space and place? How do you write dialogue? What techniques can you use to craft a personal portrait?

**KEY WORDS**

Blogs, public anthropology, performance, electronic platforms, art.

Al principio de mi trabajo de campo con los hechiceros *songhay* de la República del Níger, frecuentemente traté de acelerar el ritmo de mi educación. Como casi todos los antropólogos neófitos, tenía un tiempo limitado de investigación y un presupuesto que disminuía rápidamente. ¿Sería capaz de generar suficientes datos etnográficos para completar mi tesis y conseguir mi doctorado?

Mi profesor, Adamu Jenitongo, tenía una visión muy distinta respecto a cómo debía aprender sobre la hechicería *songhay*. Insistía en enseñarme a un ritmo que, al menos para mí, parecía glacial. Frecuentemente en medio de la noche teníamos sesiones de estudio en su cabaña espiritual, un espacio que él había llenado con objetos rituales preciosos: hachas de mano revestidas con cuero rojo y con campanillas atadas a la cabeza del hacha; pequeñas sandalias de los *Atakurma*, los elfos del bosque; el *lolo* o el báculo de poder del hechicero, un poste de unos cuatro metros de alto también revestido con cuero rojo, en el que había unos anillos cubiertos de sangre. Del más grande al más pequeño. Habían sido colocados en su sitio hace tiempo. En este maravilloso y evocador lugar que generaba tantas preguntas «importantes», Adamu Jenitongo insistía en que debíamos dar pasos muy pequeños en el camino de la hechicería *songhay*. Por lo general, comenzábamos con algunas líneas de un encantamiento durante quizás unos 20 minutos. «Bueno, esto es suficiente por ahora, decía. Vuelve mañana a la noche.» «Pero Baba, necesito saber qué significan estas líneas.»

Él se reía. «Siempre tienes tanta prisa. Lleva tiempo aprender estas cosas. Estoy construyendo para ti los cimientos, Paul, y tenemos que estar seguros de que son tan sólidos como el suelo. Lleva tiempo construir unos buenos cimientos.» «Pero no tengo tiempo.» «Tienes que ser paciente. Cuando las cosas sean correctas, tu camino se abrirá. Recuerda siempre esto, hijo mío: no puedes caminar si no hay suelo.»

Esta presentación es una súplica por una antropología más lenta en la que reconozcamos y debatamos las contribuciones fundacionales de nuestros antepasados en la disciplina. Como joven académico, no siempre he tenido inclinación por el estudio lento de los clásicos antropológicos. De hecho, antes de aquella transcendental noche en la que Adamu Jenitongo me dio a conocer el proverbio: «No puedes caminar donde no hay suelo», había considerado el estudio de los clásicos de la antropología como una pérdida de tiempo, irrelevante y molesto, algo con lo que tienes que «batallar» en el camino hacia un futuro intelectual.

En la escuela de posgrado no escatimaban los clásicos que parecían polvorientos y aburridísimos al leer. Cuando estudié lingüística, los profesores insistían en que tenía que leer *Cours de linguistique générale* de

Ferdinand de Saussure, uno de los textos más secos y tediosos imaginables. Habiendo digerido ese *texte classique*, pasamos a *Language*, de Bloomfield, *Principles of Phonology*, de Trubetzkoy, y *Selected Writing*, de Jacobson. Habiendo consumido los principales textos de la lingüística estructural, nos sumergimos en la gramática transformacional, abriéndonos paso a través de *Syntactic Structures and Aspects of a Theory of Language*, de Noam Chomsky. Cuando pasé a la antropología social, una nueva horda de profesores demostraron no menos entusiasmo por los clásicos. Leímos a Lewis Henry Morgan y a Sir James Frazer. Discutimos los detalles de *Los Argonautas del Pacífico* de Bronislaw Malinowski, *We, The Tikopia* de Raymond Firth, *The Andaman Islanders* de A.R. Radcliffe-Brown y *El Don* de Marcel Mauss. Exploramos el banco de pensamientos enredados e iconoclastas de Gregory Bateson en *Naven* y debatimos los porqués y paraqués de Ruth Benedict en *Patterns of Culture*.

También leímos con especial énfasis a Claude Lévi-Strauss en *The Elementary Structures of Kinship* y en *The Savage Mind*. Cuando llegó el momento del examen de cualificación para el doctorado en antropología de África, mi comité me presentó una lista de ochenta libros para devorar, algunos de ellos clásicos de la antropología británica, incluyendo libros de: Meyer Fortes sobre los *tallensi* de Ghana; el volumen de Siegfried Nadel sobre los *nupe* de Nigeria; la etnografía de Mary Douglas sobre los *lele* de El Congo; el estudio de Audrey Richard sobre los *bemba* en lo que hoy todavía es Zimbabwe; sin olvidar el trabajo venerable de Monia Wilson, *Goos Compay*, sobre los *nyakyusa* de Tanzania. Ya que yo había propuesto un trabajo sobre el África francófona, mi comité insistió en que leyera algunos de los clásicos de la intelectualidad francoafricana: *Masques Dogons*, *Dieu d'eau (Conversations avec Ogotemelli)* y *Méthode de l'Ethnographie* de Marcel Griaule; *Afrique fantôme* de Leiris; *Essai sur la religion Bambara* de Germaine Dieterlen, y, por supuesto, *La religion et la magie Songhay* de Jean Rouch.

Cuando llegué a Níger para comenzar mi trabajo de campo con los *songhay*, poseía un amplio conocimiento de los clásicos de la antropología y de la lingüística, pero no tenía una idea firme de cómo ese conocimiento podía ayudarme a entender, y mucho menos escribir, sobre el mundo *songhay*. En el campo, recopilé datos sobre parentesco, patrones de intercambio económico, elementos de cambio social. También observé ceremonias de posesión *songhay* y fui testigo de rituales de hechicería. Grabé los sermones de la mezquita de los viernes y la charla de los espíritus que hablaban a través de los cuerpos de sus médiums. Profundamente enganchado al trabajo de campo, raramente pensé en todos aquellos clásicos antropológicos que tan diligentemente había consumido.

Entonces, una noche de madrugada, Adamu Jenitongo molesto por mi impaciencia, dijo: «*No puedes caminar donde no hay suelo*».

En aquel momento comenzó mi lenta evolución de la comprensión de las cosas *songhay*. Adamu Jenitongo me enseñó hechizos y me mostró las plantas que él usaba para sanar a las personas de las enfermedades tanto del pueblo (físico) como del bosque (espiritual). Pero se negó a explicarme por qué los hechizos funcionaban o dónde podía encontrar las plantas. Cuando le pregunté sobre estos asuntos, él dijo:

Tu camino se abrirá. Te he dado los cimientos de nuestro trabajo. Te he colocado en la dirección correcta. Si eres serio encontrarás tu camino. Llevará tiempo, pero un día cuando estés preparado, llevarás contigo lo que has aprendido aquí y lo pondrás en práctica en tu propia vida. Tu mente madurará con la experiencia, y entonces y solo entonces entenderás el mundo.

En aquel momento no entendía completamente su mensaje. Como a los *songhay* les gusta decir, la mente madura (aunque lentamente) con la edad. En mi caso, años haciendo trabajo de campo en África Occidental y en la ciudad de Nueva York, años pensando en hechicería y en los límites de lo posible, años confrontando enfermedades graves, han sacado a la superficie algunos principios centrales sobre la adquisición y custodia del conocimiento *songhay*. Estas son ideas que gradualmente han emergido de los cimientos que Adamu Jenitongo tiempo atrás construyó para mí:

- La mente joven es ágil, rápida y enérgica. Está preparada para aprender los elementales que construyen la fundación del conocimiento.
- Con la edad la mente se prepara para comprender mejor lo que hemos aprendido. Está lista para poner ese conocimiento en práctica.
- Los ancianos son los maestros de sus prácticas, pero también los custodios del conocimiento.
- La mayor obligación de los ancianos es preservar y refinar ese conocimiento y después pasarlo a los practicantes de la próxima generación, quienes lo preservarán y refinarán a su manera.

Esta sabia teoría del conocimiento del África Occidental ha sido el fundamento de mi práctica antropológica. En retrospectiva, estoy agradecido con el hecho de que mis profesores me obligaran a leer, pensar y escribir sobre los clásicos antropológicos. Como todos los clásicos, son imperfectos. La mayoría emergieron de contextos coloniales que enfatizan

un pasado manchado de injusticia política, social y racial. A pesar de estas imperfecciones, estos textos son, parafraseando a Lévi-Strauss, «buenos para pensar». Así que estos son textos que continúan abiertos al mundo. Ellos constituyen, al menos para mí, los fundamentos con los que los antropólogos pueden construir un fuerte edificio disciplinario. A través de este proceso podemos cambiar nuestras prácticas y refinar nuestros pensamientos, todo mientras custodiamos el conocimiento que se nos ha encargado preservar. Una vez preservado y refinado, lo disponemos como la base para la próxima generación de académicos, quienes, en retorno, esperamos, continuarán con la práctica.

Me gustaría decir que me apoyo en los hombros de mis mentores Jean Rouch y Adamu Jenitongo. Todo lo que he escrito es un testamento de la base que cuidadosamente pusieron para mí. Y que, aunque mi trayectoria, que emerge de sus pensamientos y prácticas, no es la suya. Esta fundación (del conocimiento, prácticas y textos clásicos) marca un inicio, no un final. Enraizados en el conocimiento de una tradición venerable de la que somos parte, no estamos solos, ya que partimos en varias direcciones para encontrar nuestro camino y un increíblemente complejo y problemático mundo.

## La vida en el carril rápido

Un edificio sin cimientos se desmorona.  
No puedes caminar donde no hay suelo.  
(Stoller, 2017)

En esta presentación intento describir cómo la evolución lenta de la práctica antropológica (antropología ralentizada) puede ser usada para un mejor entendimiento de las vertiginosas prácticas de nuestro mundo acelerado en el que los ensayos clásicos, libros, fotos y filmes se han convertido en ingredientes de cultura rápida. En estos días, todas las representaciones pueden ser rápidamente descargadas, escaneadas, reproducidas, leídas, editadas y reconfiguradas, todo para incrementar la conexión humana. Pero como el filósofo Mark Taylor ha escrito en un reciente ensayo:

Como hemos notado, las tecnologías que fueron diseñadas para conectarnos y juntar a las personas crean divisiones económicas. La proliferación de los medios de comunicación ha llevado a la personalización masiva, que permite que individuos y grupos aislados de individuos reciban noticias personalizadas que los encapsula en burbujas con poco conocimiento o preocupación sobre otros puntos de vista (Taylor, 2014).

Más allá del punto de vista de Taylor, hay otro aspecto de la vida en el carril rápido: la erosión de la empatía. En su magistral estudio *Reclaiming Conversation: The Power of Talk in the Digital Age*, Sherry Turkle sugiere que en la cultura rápida los imponderables imprevistos de la conversación cara a cara (de las relaciones sociales) crean muchos desafíos sociales. Confrontados con la erosión de la perfectamente cuidada vida digital, la gente, cada vez más, retrocede ante la creativa y a veces inspiradora incertidumbre de los encuentros cotidianos, la carne y hueso real de la condición humana.

Esta nueva vida mediada nos ha metido en un problema. La conversación cara a cara es la cosa más humana (y *humanizante*) que hacemos. Totalmente presentes el uno para el otro, aprendemos a escuchar. Es donde aprendemos la capacidad de empatía. Es donde experimentamos la alegría de ser escuchados o ser comprendidos. Y a medida que la conversación avanza: la autorreflexión, las conversaciones con nosotros mismos que son la piedra angular del desarrollo temprano y que continúa durante toda la vida.

Pero estos días encontramos maneras para sortear la conversación. Nos escondemos el uno del otro, así como nos conectamos constantemente con el otro. En nuestras pantallas, estamos tentados a presentarnos al mundo como nos gustaría ser. Por supuesto, la apariencia es parte de cualquier reunión, en cualquier lugar, pero en *online* y en nuestro tiempo libre es fácil componer, editar y mejorarla a medida que nos revisamos (Turkle, 2015:4).

La conexión mediada conlleva a la desconexión y a los encuentros sociales privados de intercambio emocional, desarrollo personal y empatía interpersonal.

Tal desconexión no se limita a vivir con las redes sociales. Se puede hacer un argumento similar sobre la desconexión académica. Muchos, si no la mayoría de los académicos, transmiten sus ideas a través de textos con un estilo rígido y plano que usualmente evita las emociones empáticas que definen nuestra humanidad.

Hay mucho, por supuesto, que decir, sobre la descripción denotativa «objetiva». Todos podemos presentar conferencias y escribir libros y artículos a la manera tradicional y producir trabajos basados en citas y digresiones analíticas repletas del lenguaje especializado de la ciencia social. En verdad, parte de este tipo de escritura es necesaria en cualquier tipo de presentación o texto de ciencias sociales. Hay cierto confort académico en un estilo textual plano. Es lo que nuestra institución espera.

Sin embargo, las experiencias en Níger y en Nueva York subvirtieron hace mucho tiempo mi deseo por el confort representacional. Nuestros tiempos difíciles requerían de una estrategia diferente, transmitir nuestras



lentemente desarrolladas ideas en los medios de comunicación rápidos, para que nuestras ideas relevantes sobre la condición humana llegaran a un mayor público y fueran de gran impacto para la vida política y social contemporánea.

La mayoría de nosotros escribimos o filmamos a gente apartada de la vida de la clase media en la sociedad contemporánea ¿Cuál es la idea para discutir sobre gente tan alejada de nosotros? ¿Qué nos pueden enseñar estos hombres y mujeres sobre vivir en el mundo? Como todos los seres humanos, los ancianos *songhay*, que me guiaron en mi trayectoria antropológica, exhibieron defectos y fallas. Ellos frecuentemente experimentaban dilemas morales. Y, sin embargo, cada uno de ellos experimentaba una envidiable resiliencia, así como una profunda sabiduría que frecuentemente me dejaba sin aliento. En un futuro libro, *Slow Anthropology in a Fast World*, intentaré contar cómo estos mentores del África Occidental perfilaron mi perspectiva etnográfica, de escritura y de estar-en-el-mundo.

Para mí, la obligación central de la etnografía (la clave práctica en antropología) es usar la narrativa para traer a la vida lugares remotos y vidas desconocidas de la gente, como mis mentores *songhay*, cuyas historias de vida perfilaron nuestras prácticas antropológicas. De hecho, sus historias de paciencia, persistencia y coraje demostraron que no importa cómo de diferentes podamos ser, no estamos solos en el mundo. De hecho, tenemos mucho que aprender de ellos, ya que sus vidas nos muestran la sabiduría de tomar una perspectiva más lenta para vivir en un mundo rápido.

## **(La historia de Amadu Zima) ¿Cómo hacemos antropología en un mundo rápido? Etnografía en el carril rápido**

Muchas cosas han cambiado desde que defendí mi tesis doctoral hace ya más de tres décadas. Cuando escribí mi tesis, la mayoría de los alumnos graduados usaban máquinas de escribir eléctricas IBM. Es más, el producto final tenía que ajustarse a una plantilla. De hecho, una de las personas más temidas en la Universidad de Texas, en Austin, donde realicé mi posgrado en Antropología social, era la guardiana de esa plantilla, una mujer que trabajaba en la oficina de posgrado. Tras haber realizado laboriosamente un documento de trescientas treinta y tres páginas sin supuestamente errores, se lo presenté con gran inquietud. Ella cogió mi disertación, me echó una mirada de acero y aseguró que iba a revisar todas las páginas para ver si estaban conformes con el criterio de repre-



sentación estrictamente aplicado. Si una oración tenía uno o dos caracteres tipográficos de más, me informaría de la página o páginas y tendrían que ser reescritas. Si hubiera flagrantes errores ortográficos o palabras omitidas, también deberían ser corregidos, a veces con un misterioso fluido llamado *típex*. Si el uso de *típex* era demasiado desordenado, como solía ser el caso, entonces la página o páginas, dependiendo de la localización del error, también debían ser reescritas. Dadas las privaciones de estas condiciones de presentación, supone una maravilla cómo de alguna manera los estudiantes de posgrado producían tesis doctorales, artículos de revistas y libros.

Ahora vivimos en la era digital, en la que la conectividad se ha incrementado dando forma y textura a las relaciones humanas (Carr, 2011; Castells 2009; Gladwell, 2008; Griffiths, 1998; Keen, 2012; Rettberg, 2014). Los académicos asumieron hace tiempo la relación directa entre la innovación tecnología y el cambio social. La invención de la imprenta ayudó a impulsar la vulgarización de las lenguas nacionales (inglés, francés, alemán), un desarrollo que finalmente desafió al latín como la lengua académica. Las invenciones del telescopio y el microscopio refinaron el método científico y profundizaron en el conocimiento del funcionamiento externo del cosmos y en el funcionamiento interno del cuerpo humano. Estas invenciones contribuyeron tanto a la Revolución Copernicana como a las teorías sobre el germen de la enfermedad. La introducción de la máquina de vapor, el telégrafo, el teléfono, el automóvil y el aeroplano, por supuesto, añadieron nuevas dimensiones a nuestras relaciones sociales y redefinieron nuestras instituciones sociales —la familia, la comunidad, el Estado, el orden internacional—. Al concluir su libro de fácil lectura, *The digital Turn: How the Internet transforms our Existence*, Wim Westera (2012: 251) escribió:

Tenemos que aceptar que los medios digitales cambiaron irremediamente nuestro hábitat. Crearon nuevas extensiones de realidad junto con nuevas representaciones, identidades alteradas y nuevas formas de ser ¿Cómo podemos lidiar con esto? La negación no es una opción, ya que requiere excluirnos a nosotros mismos del centro de los procesos de la sociedad.

La adopción despreocupada es también peligrosa por los conceptos erróneos, expectativas inapropiadas y riesgos poco claros. Podemos perdernos fácilmente en las ilusiones de la realidad virtual.

La única opción es ser alfabetizado en los medios de comunicación. Debemos involucrar nuestras habilidades cognitivas únicas para conservar el control de las mismas, así como derrotamos exitosamente a nuestros depredadores y sobrevivimos a desastres y otras adversidades. Todos debemos poseer un entendimiento verdadero y profundo de los riesgos de los medios que nos confrontan.

Westera continúa sugiriendo que:

Esencialmente, la alfabetización mediática no es tanto sobre los medios de comunicación. Se trata más de las formas en las que interactuamos con los medios y el significado que obtenemos de ellos. Las últimas consecuencias de la metáfora del espejo de los medios es que la complejidad de los mismos refleja la complejidad de nosotros mismos. Entendiendo los medios de comunicación, conseguiremos entendernos a nosotros mismos (2012: 253).

En el siglo XXI, los antropólogos tienen una amplia variedad de medios para comunicar la cultura. Además de los blogs, el objeto de estudio de mi libro más reciente incluye la narrativa etnográfica, ficción, filmes y vídeos etnográficos, *performance*, poesía e instalaciones multimedia.

## Etnografía narrativa

Aunque algunos antropólogos continúan comunicando la cultura a través de monografías académicas teóricamente fundamentadas, el don antropológico dado al mundo continúa siendo la etnografía, la detallada descripción del orden social. En verdad, muchos de estos textos atraen a pocos lectores. Sin embargo, cuando un texto etnográfico funciona puede ser mágico, ya que puede conectar sensiblemente a los lectores con un lugar y su gente. En estos raros trabajos etnográficos, el escritor crea una obra en la que el mundo texturizado de los otros excede de las páginas, presentan un diálogo laboriosamente organizado, así como lugares y personajes sensualmente evocados. Estos textos, que narran en primer plano, son complejos y matizados trabajos que atraen tanto a lectores como a editores ávidos de dar vida a libros con piernas, libros que comunicarán poderosamente la cultura hasta el siglo XXI (entre otros, Allen, 2011; Behar, 2007; Jackson, 2004; Narayan, 1989; Stoller, 2002 y 2014; Vitebsky, 2005).

## Ficción

La ficción y la narrativa antropológica comparten muchas características. En ambos casos, los escritores se esfuerzan por evocar el lugar y el espacio, creando una sensación para una localización. En ambos casos —la ficción y la narrativa antropológica—, los autores intentan desarrollar un sentido de personaje. ¿Qué es lo que distingue a una gente particular? ¿Es la forma en la que andan, expresiones faciales particulares, la forma en la que se comportan? ¿Es la manera en la que hablan entre ellos? Estas caracte-

rísticas contribuyen al atractivo de un trabajo que fuerza a los lectores a pasar página.

Hay, por supuesto, diferencias entre la narrativa etnográfica y la ficción. En contraste a la etnografía, los escritores de ficción y los novelistas gráficos pueden configurar la imagen, el diálogo y la narrativa para construir la trama. Pueden además escribir diálogos internos, expresiones de silencio, pensamientos y deseos de los personajes. Los escritores de ficción y los novelistas gráficos usan estas técnicas para poner al lector en un punto de mira que, si se hace bien, no se descubre hasta llegar a la última página. Los escritores de ficción y novelistas gráficos que aprovechan el conocimiento etnográfico para contar una historia son capaces de comunicar cultura a una amplia audiencia, un camino hacia la antropología popular. Los académicos hace tiempo predijeron el fin de la novela. Teniendo en cuenta la popularidad de la ficción y la audiencia en expansión de las novelas gráficas, este género estará mucho tiempo con nosotros y es probable que sea una fuerza para la narración cultural en el futuro (entre muchos otros, Hamdy y Nye, 2017; Jackson, 1986; Narayan, 1994; Stoller, 1999, 2005 y 2016).

## Filme etnográfico y vídeo

Al difunto gran Jean Rouch le gustaba ensalzar las virtudes del filme etnográfico. Durante un viaje desde Niamey (Níger) a Accra (Ghana), colgó una copia de su libro sobre las migraciones *sonhgay-zarma* a Ghana —parte de su tesis doctoral— en un espejo retrovisor de su coche. «¿Cuántos sujetos de estudio habrán leído el libro?», se preguntó. «No muchos», razonó. Pero si esos mismos sujetos vieran su trabajo clásico, *Les Maîtres Fous* (1955), entenderían inmediatamente el lenguaje del filme. Por medio de la película, Rouch discutiría a menudo ideas antropológicas sobre colonialismo, racismo, inmigración, nacionalismo y la construcción de identidad, que podrían llegar a una audiencia amplia y variada. Rouch allanó el camino de cineastas etnográficos para que representaran la diferencia social que marca la diferencia en un mundo de Política y políticas. El filme, entonces, ha sido un fuerte e importante elemento en la práctica de la antropología popular (Rouch, 1955; Stoller, 1992).

En la era digital, el filme/vídeo se ha convertido en una parte integral de las redes sociales. Dado el pequeño tamaño y los costes razonables de las videocámaras y la accesibilidad a programas de edición de alta calidad, nunca había sido tan fácil y con un coste tan efectivo hacer vídeos. Lo que es más, cineastas contemporáneos puede fácilmente subir sus tráileres y obras terminadas a Facebook, Youtube y Vimeo, tres plataformas que

permiten la amplia circulación de material fílmico que representa temas importantes antropológicamente. Estas nuevas formas de distribución fílmica constituyen otro feliz camino hacia una antropología más popular.

## La *performance*

La *performance* es una forma efectiva de presentar investigación etnográfica al público. Es extremadamente difícil escribir un monólogo o diálogo, y mucho menos producir un trabajo en el que el monólogo/diálogo es el único vehículo para el desarrollo de la trama y el drama. Cuando la *performance* funciona, es una forma poderosa de transmitir ideas antropológicas al público general. Un ejemplo reciente de una obra antropológica contorneada es *The Man Who Almost Killed Himself*, una obra dirigida por Josh Azouz. La obra emerge del trabajo antropológico de Andrew Irving, investigación sobre la vida social de pacientes de VIH/SIDA en Uganda y Nueva York (Irving, 2007 y 2011).

La enfermedad y cómo confrontar la moralidad son temas antropológicos serios. Tales elementos existencialistas están maduros para la transformación en narrativas dramáticas atractivas. Tal es el caso de la obra *The Man Who Almost Killed Himself*, donde el principal personaje es un ugandés que trata de suicidarse, pero nunca tiene éxito. Cada vez que el protagonista intenta matarse es salvado por un dios de cinco mil años, quien felizmente encuentra la manera para que *The Man Who Almost Kills Himself* permanezca entre los vivos.

«*The Man Who Almost Killed Himself*», escribe el crítico Andy Currums, «es un fascinante y divertido viaje a través de la historia reciente política y social de Uganda y África —una historia que aún resuena» (Currums, 2014).

La obra se estrenó en el Teatro de Edimburgo en agosto de 2014 y fue emitida en la BBCArt y presentada en Odeon Cinemas. La obra demuestra cómo el drama con matices etnográficos puede traer ideas antropológicas sobre la raza, diversidad, salud, enfermedad y religión a audiencias amplias y diversas.

## Poesía

Muchos antropólogos han escrito poesía inspiradora. Grandes antropólogas pioneras como Ruth Benedict publicaron poesía. La tradición continúa en el presente con trabajos ejemplares como el de Ruth Behar, Dennis Tedlock, Melissa Cahman-Taylor, Lila Abu-Lughod, Jerome Rothenberg,

Valentine Daniel, Adrie Kusserow, Michael Jackson, Renato Rosaldo y Noni Stone. ¿Qué tiene la poesía que captura la imaginación?

En varias ocasiones, he tenido el privilegio de escuchar a Renato Rosaldo leer sus poemas. Hablando suavemente y leyendo con emoción contenida, la presencia digna de Rosaldo dio poderosa esencia a sus palabras, lo que creó un evento en el que la conexión entre el poeta, Rosaldo y su audiencia se hiciera palpable. Hay que destacar este breve poema y cómo habla poderosamente de las realidades etnográficas sensuales de Filipinas, el lugar donde él y su difunta esposa, Michelle Zimbalist Rosaldo, realizaron trabajo de campo:

*Ningún nadador*

El río se vuelve marrón,  
se hincha, se agita, crece, se inclina.  
Ninguna balsa recorre su superficie,  
ningún nadador se atreve con su corriente.  
En terreno elevado, hombres y mujeres titubean  
como en un precipicio.  
Rumores persistentes:  
*soldados en puestos de control torturan sospechosos.*  
Cuerpos mutilados acribillados por balas (Rosaldo, 2014: 43).

También hay que destacar el comentario de Rosaldo sobre su trabajo poético:

La obra poética, como la practico, trae su tema, ya sea dolor, pena, conmoción o alegría a los lectores. No es un adorno; no hace las cosas bonitas. Tampoco rehúye la agonía y la angustia. En cambio, acerca las cosas, las enfoca, o las hace más palpables. Ralentiza la acción, el curso de los eventos, revela la profundidad del sentir y explora su carácter. Es un lugar para vivir y saborear más que un espacio para una evaluación rápida (2014: 105).

La poesía, entonces, es una práctica lenta y sentida que extiende de manera palpable las ideas antropológicas al público.

## **Instalaciones de arte multimedia**

El advenimiento de las instalaciones de arte multimedia de inspiración etnográfica es un nuevo desarrollo importante en las ciencias humanas. Los equipos de colaboración multidisciplinares están creando obras que fusionan arte y ciencia social a través de instalaciones multisensoriales y multidisciplinares. Tales trabajos han contribuido profundamente a una

antropología más pública en la que las ideas intelectuales sobre la condición humana están siendo comunicadas poderosa e inteligentemente al público general. En una cultura de la rapidez y la experiencia, este tipo de representaciones públicas son un desarrollo importante en las ciencias sociales y humanas. *The Ethnographic Terminalia* (ET) (2009-2015) es un ejemplo. ET ha cambiado las prioridades antropológicas y profundizado en nuestras sensibilidades etnográficas.

Como se dijo anteriormente, nosotros estamos hoy en el umbral. ¿Cómo pueden los académicos adaptar sus prácticas a las realidades digitales en expansión del siglo XXI? Lo que en el pasado estaba separado (las artes y humanidades, las ciencias sociales y naturales) pueden ahora integrarse productiva e imaginativamente. Los trabajos artísticos pueden ahora conectarse electrónicamente a pasajes textuales en plataformas de redes sociales, creando espacios de integración sensorial, creatividad de diseño y poder evocador.

En el siglo XXI, ¿podemos decir que es suficiente limitar la práctica de las ciencias sociales a protocolos de observación estándar, recopilación de datos e inducción, todo lo cual conduce a una teorización objetiva y desapasionada en textos académicos?

La monografía académica continúa siendo una importante medida de evaluación académica. Aun así, en un mundo integrado digitalmente, como he intentado demostrar en mi presentación, hay otras formas de representación (blogs, memorias, ficción, poesía, filme/vídeo, paisajes sonoros e instalaciones multimedia) que fusionan el poder de las artes y de las ciencias sociales, y siendo cada vez más importantes.

Durante siete años ET ha explorado juguetonamente la «reflexividad y posicionalidad», preguntando «*qué hay más allá de los territorios disciplinarios. No contentos con subordinar el 'sensorium' a monografías teóricas y expositivas, ET es un colectivo curatorial motivado por las posibilidades de los nuevos medios de comunicación, localizaciones y métodos*». (Ethnographic Terminalia Collective, 2009) En todas las instalaciones de ET, el colectivo curatorial sugiere que «*El terminus es el fin, el límite y la frontera. Es también el principio, su propio lugar, un lugar de experiencia y encuentro. Ethnographic Terminalia exhibe nuevas formas de antropología comprometidas con la práctica del arte contemporáneo*» (2009).

Para dar una idea del poder e importancia el trabajo de ET, hay que tener en cuenta la instalación de 2014, *The Bureau of Memories: Archives and Ephemera*, la cual se centra en un tema de estudio importante antropológica e históricamente: la naturaleza de la memoria. ¿Cómo recordamos el pasado? De hecho, para mucha gente en el mundo, la historia

tiene una poderosa dimensión táctil. En mi *review* de esta exposición, escribí: «*Con sus dimensiones táctiles inclusivas y multisensoriales, la exposición demuestra la importancia central de una nueva ola de expresión antropológica, una articulación que fusiona pasado y presente y aquí y allí. En resumen, The Bureau of Memories nos invita a vislumbrar el futuro y proporciona un aire fresco muy apreciado para las dimensiones públicas de nuestra disciplina*» (Stoller, 2015).

## ¿La antropología pública es suficientemente pública?

La antropología tiene una larga historia de compromiso público. En su mencionada campaña contra el racismo y el darwinismo social de principios de siglo XX en Estados Unidos, Franz Boas demostró el poder público de la antropología. La dimensión pública de la antropología ha sido también representada en exposiciones en museos, las cuales continúan introduciendo la antropología al público general. No es disparatado decir que las salas de exhibición de los museos son espacios en los que millones de personas son expuestos al conocimiento antropológico.

Como disciplina, la antropología ha tenido una profunda y continua conexión con «el público». Dada la profundidad y amplitud del compromiso antropológico, parece que las ideas antropológicas habrían atraído una gran atención a la esfera pública. La disciplina formó personas como Margaret Mead, quien en sus libros, columnas y conferencias comunicó hábilmente las ideas antropológicas al público general. Sin embargo, me parece que mucha de la sabiduría antropológica permanece escondida en la impenetrable prosa de artículos de revista y monografías académicas.

¿Podemos relacionar la venerable tradición escolar con un mundo en el que las tecnologías digitales en constante cambio han perfilado la cultura de la velocidad? Nadie puede negar las numerosas características positivas de la velocidad de la tecnología. Pero esta velocidad tiene muchos inconvenientes. Parece que leemos menos, como el filósofo Mark Tayelos ha afirmado, y tenemos menos tiempo para pensar y reflexionar. Quizá el inconveniente más importante de la cultura rápida, como es la alienación social y el aislamiento cultural, nos plantea la pregunta: «¿*Son nuestras ideas y pensamientos producidos solo para el consumo?*».

Incluso el número creciente de académicos ha dominado el arte del *blogging* público: ¿quién lee lo que escribimos? Muchas de las páginas dedicadas a la antropología contemporánea (*Anthropology Now*, *Savage Minds*, *now Anthrodendum*, *Sapiens*, *HAU*, *Living Anthropologically*, *Anthropologyworks*, *Allegra Lab*, y *Somatosphere*) están usualmente enfocadas en los temas antropológicos clásicos. En un número reciente de



*Sapiens*, quizá la página web de antropología con la mayor cobertura en Internet, se tiene en cuenta lo que los editores consideran que son las contribuciones más populares: «Confederados en el Amazonas», «Hacha paleolítica desacredita mito colonial», «Descubriendo pistas ancestrales de los primeros fuegos humanos», «¿Por qué seguimos usando a palabra *caucásico*?», «¿Es el término *persona de color* aceptable?». Sitios web como *Sapiens* están difundiendo la palabra antropológica a través de Internet. De hecho, son una parte integral de la antropología pública. Pero ¿es esta antropología pública, basada en lo digital, lo suficientemente pública?

Las problemáticas realidades de la cultura rápida contemporánea requieren un enfoque fresco para el compromiso académico. Hay un aumento del número de antropólogos, entre otros científicos sociales, que quieren contribuir al debate público sobre los temas de nuestro tiempo: la persistencia del racismo, la discriminación étnica, la islamofobia, el sesgo de género y la homofobia, el espectro cada vez mayor de ingresos y de la desigualdad social, y el debate que continúa sobre la batalla contra la ignorancia que se vincula a la degradación de la ciencia.

Aquí está el tema: la mayoría de los académicos, incluidos por supuesto la mayoría de los antropólogos, no escriben una prosa clara y convincente. Quizá la principal clave para desarrollar una verdadera antropología pública consiste menos en adoptar las cada vez más sofisticadas plataformas digitales que forman académicos como escribir para audiencias más amplias. Con algunas dosis de orientación constructiva cualquiera puede escribir bien para el público en general.

¿Cómo se escriben oraciones claras y nítidas? ¿Cómo puedes evocar espacio y lugar? ¿Cómo se escribe el diálogo? ¿Qué técnicas puedes usar para elaborar un retrato personal? Estos, por supuesto, son los ingredientes centrales de la narrativa, que pueden usarse en una gran variedad de géneros —incluidos los blogs— para comunicar cultura.

En la educación de los académicos, los cursos de escritura pública no forman parte de las disciplinas curriculares. Aun así, un número de talleres de escritura son accesibles a académicos que quieren compartir sus ideas con el público general. En muchas conferencias profesionales, hay talleres de poesía, no-ficción creativa, escritura pública y *blogging* público. Estos son normalmente de corta duración (sesiones de dos o tres horas) programadas en reuniones de tres o cuatro días. Francamente, un taller de dos o tres horas no es lo suficientemente largo para desarrollar las habilidades en la escritura pública. Varios escritores han diseñado talleres más completos. Aprovechando mi experiencia como escritor, desarrollé un taller de escritura pública de cuatro días, «Tejiendo el mundo», que

presenta ejercicios para transformar la prosa académica en lenguaje sencillo, evocar el lugar, escribir el diálogo y elaborar el personaje.

También tenemos sesiones de blog. Estos talleres, que he realizado durante más de cuatro años, han funcionado bastante bien. Al final de tres días muy intensos, la mayoría de los participantes han sido alentados a escribir sus historias de manera más sugerente. En algunos casos, los participantes desarrollaron blogs que publicaron en sitios web públicos. No importa el género, si haces un esfuerzo sostenido para escribir antropología para el consumo público; como me gusta decirles a los participantes del taller, la práctica te hará un mejor escritor.

Para ayudarnos a confrontar los desafíos de representación de nuestro tiempo, deberían desarrollarse más talleres como estos. Mejor aún, nuestras instituciones, como Alisse Waterston (2017) ha sugerido, necesitan valorizar la escritura pública (1) integrando esta práctica en el currículo de estudios de posgrado y (2) «siendo reconocidos» por hacer antropología pública. Al final, la antropología pública no es lo suficientemente pública, pero tiene potencial para convertirse en una importante fuerza en un debate futuro.

## El poder de la historia

En medio de todas las discusiones sobre antropología pública y el impacto de las tecnologías digitales en la representación futura de los mundos sociales, hay un tema central que no debe pasarse por alto o infravalorado: la profunda importancia de las historias y de contarlas. En la década de los 80 tuve el raro privilegio de asistir a las proyecciones de los filmes de Jean Rouch en una improvisada sala sobre su oficina en el *Musée de l'Homme*, en París. Rouch reunía habitualmente un ecléctico grupo de personas para hablar sobre las fortalezas y debilidades del filme. Durante estas sesiones, Rouch preguntaba siempre sobre el carácter narrativo de la película: ¿Es buena la historia? ¿Funciona? ¿Conecta la historia con la audiencia? ¿Si la historia no funciona, puede imaginarse mejor?

Para mí, nuestra capacidad de imaginar, crear, anticipar y especular sobre el mundo social emerge de la fuente central: la historia ¿La narrativa inspira? ¿Hace que tengamos nuevos pensamientos y sentimientos? ¿Conecta con el público e invita a las personas a imaginar el futuro?

Las preguntas de Rouch son todavía importantes en un mundo de representación que está en expansión.

¿Podemos encontrar historias en los paisajes sonoros de los filmes, la poesía, en las instalaciones multimedia o en los blogs? En fotografías

sensualmente contorneadas, ¿conectamos estas historias con el o la artista-antropóloga y su audiencia?

Estos son tiempos emocionantes: nuevas plataformas electrónicas, innovación digital y formas evolutivas de representación académica y artística. Sin embargo, en la pasión del momento de representación, es fácil olvidar la pregunta central de Jean Rouch: ¿Dónde está la historia.

La historia es nuestra base. Sin ella, ¿cómo podemos ir por nuestro camino? No importa el formato representativo, no importa la plataforma, no importa la sofisticación multisensorial del diseño representativo; si no hay historia, ¿qué hay?

## Referencias

- Allen, C. (2011). *Foxboy: Intimacy and Aesthetics in Andean Stories*. Austin, Texas: University of Texas Press.
- Bateson, G. (1958). *Naven*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Behar, R. (2007). *An Island Called Home: Returning to Jewish Cuba*. New Brunswick NJ: Rutgers University Press.
- Benedict, R. (1934). *Patterns of Culture*. New York: Houghton Mifflin.
- Bloomfield, L. (1984) [1935]. *Language*. Chicago: University of Chicago Press.
- Carr, N. (2011). *The Shallows: What the Internet is Doing to Our Brains*. New York: W.W. Norton.
- Castells (2009). *The Rise of the Network Society*. New York: Wiley-Blackwell.
- Chomsky, N. (1968) [1955]. *Syntactic Structures*. The Hague: Mouton.
- Chomsky, N. (1964). *Aspects of a Theory of Syntax*. Cambridge, Mass: MIT Press.
- Currums, A. (2014). *Review of The Man Who Almost Killed Himself*. Broadway: Baby.
- Dieterlen, G. (1951). *Essai sur la religion des Bambara*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Ethnographic Terminalia Collective (2009-2014). *Ethnographic Terminalia*. Washington D.C.: American Anthropological Association.
- Firth, R. (1936). *We, The Tikopia*. London: Allen and Unwin.
- Gladwell, M. (2008). *Outliers: The Story of Success*. New York: Little Brown and Company.
- Griaule, M. (1975) [1948]. *Dieu d'eau (Conversations with Ogotemmel)*. Paris: Fayard.
- Griaule, M. (1957). *Methodes de l'ethnographie*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Griaule, M. (1938). *Masques dogons*. Institut d'Ethnologie.
- Griffiths, M. (1998). Internal Addiction: Does it really exist? En *Psychology and the Internet*. J. Gackenbach, Ed. New York: Academic Press.
- Hamdy, S. y Nye, C. (2017). *Lissa: A Story Medical Promise, Friendship and Revolution*. Toronto: The University of Toronto Press.
- Irving, A. (2011). Strange Distance: Towards an Anthropology of Interior Dialogue. *Medical Anthropology Quarterly*, 25.

- Irving, A. (2007). Ethnography, Art and Death. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13(1).
- Jackson, M. (2004). *In Sierra Leone*. Durham, NC: Duke University Press.
- Jackson, M. (1986). *Barawa or the Way Birds Fly in the Sky*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Jacobson, R. (1971-1985). *Selected Writings*. Den Haag: Mouton.
- Keen, A. (2012). *Digital Vertigo: How Today's Online Social Revolution is Dividing, Diminishing and Disorienting Us*. New York: St. Martin's Press.
- Leiris, M. (1984) [1935]. *Afrique fantome*. Paris: Gallimard.
- Lévi-Strauss, C. (1969) [1949]. *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Lévi-Strauss, C. (1966). *The Savage Mind*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Malinowski, B. (1922). *Argonauts of the Western Pacific*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Mauss, M. (1954). *The Gift*. London: Cohen and West.
- Narayan, K. (1994). *Love, Stars and All That*. New York: Atria.
- Narayan, K. (1989). *Storytellers, Saints and Scoundrels*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1922). *The Andaman Islanders*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rettberg, J.W. (2014). *Blogging*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Rosaldo, R. (2014). *The Day of Shelly's Death*. Durham, NC: Duke University Press.
- Rouch, J. (1960). *La religion et la magie Songhay*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Rouch, J. (1955). *Les maîtres fous*. Paris: Films de la Pléiade.
- Saussure, F. (2011) [1916]. *Course in General Linguistics*. New York: Columbia University Press.
- Stoller, P. (2017). You Can't Walk Where There is No Ground. *HAU*, 7(3): 34-38.
- Stoller, P. (2016). *The Sorcerer's Burden: The Ethnographic Saga of a Global Family*. New York: Palgrave Macmillan.
- Stoller, P. (2015). The Bureau of Memories: Archives and Ephemera. *Visual and New Media Review, Cultural Anthropology website*, March 20. En <https://culanth.org/fieldsights/647-the-bureau-of-memories-archives-and-ephemera>.
- Stoller, P. (2014). *Yaya's Story: The Quest for Well-being in the World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Stoller, P. (2005). *Gallery Bundu*. Chicago: Chicago UP.
- Stoller, P. (2002). *Money Has No Smell. The Africanization of New York City*. Chicago: Chicago UP.
- Stoller, P. (1999). *Jaguar: A Story of Africans in America*. Chicago: Chicago UP.
- Stoller, P. (1992). *The Cinematic Griot: The Ethnography of Jean Rouch*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Taylor, M. (2014). Speed Kills: Fast is Never Fast Enough. *Chronicle of Higher Education*. 10 de octubre.
- Trubetzkoy, N. (1969). *Principles of phonology*. Berkeley: University of California Press.
- Vitebsky, P. (2005). *The Reindeer People*. New York: Houghton Mifflin.

- Waterston, A. (2017). Getting Credit. *Anthropology News*, 1 de mayo. Washington D.C.: American Anthropological Association.
- Westera, W. (2012). *The Digital Turn: How the Internet Transforms Our Existence*. New York: Authorhouse.
- Wilson, M. (1951). *Good Company*. London: International Institute.