



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca  
Colombia

Briones, Claudia  
«Avatares científicos» o hacer antropología de (y contra) nuestro descontento contemporáneo  
Tabula Rasa, núm. 14, enero-junio, 2011, pp. 55-78  
Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca  
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39622094003>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

# «AVATARES CIENTÍFICOS» O HACER ANTROPOLOGÍA DE (Y CONTRA) NUESTRO DESCONTENTO CONTEMPORÁNEO<sup>1</sup>

## “SCIENTIFIC AVATARS” OR DOING ANTHROPOLOGY OF (AND AGAINST) OUR MODERN DISCONTENT

## «AVATARES CIENTÍFICOS» OU FAZER ANTROPOLOGIA DE (E CONTRA) NOSSO DESCONTENTAMENTO CONTEMPORÂNEO

CLAUDIA BRIONES<sup>2</sup>  
IIDyPCa-UNRN/CONICET, Argentina.  
brionesc@gmail.com

Recibido: 04 de abril de 2011

Aceptado: 25 de mayo de 2011

### Resumen:

A partir del análisis de la película Avatar y de sus distintas repercusiones, examino en este artículo las estructuras de sentimiento y cosmopolíticas que este éxito de taquilla parece haber movilizado, e identifiqué qué perspectivas sobre la alteridad indígena parecen quedar implicadas y desplegadas por lo que defino como *Alternativismo Metropolitano* y como *Cosmopolitismo Alter-nativo*. Luego de explorar algunos debates antropológicos que se dan en paralelo y que dividen el campo académico al momento de sopesar los efectos colaterales de las actuales políticas de reconocimiento y de politización de las diferencias culturales, reflexiono sobre las implicaciones de diversas políticas de traducción y de pensamiento crítico conllevan, al menos desde la perspectiva de quienes estamos localizados y hacemos antropología en y para el sur del Sur Global.

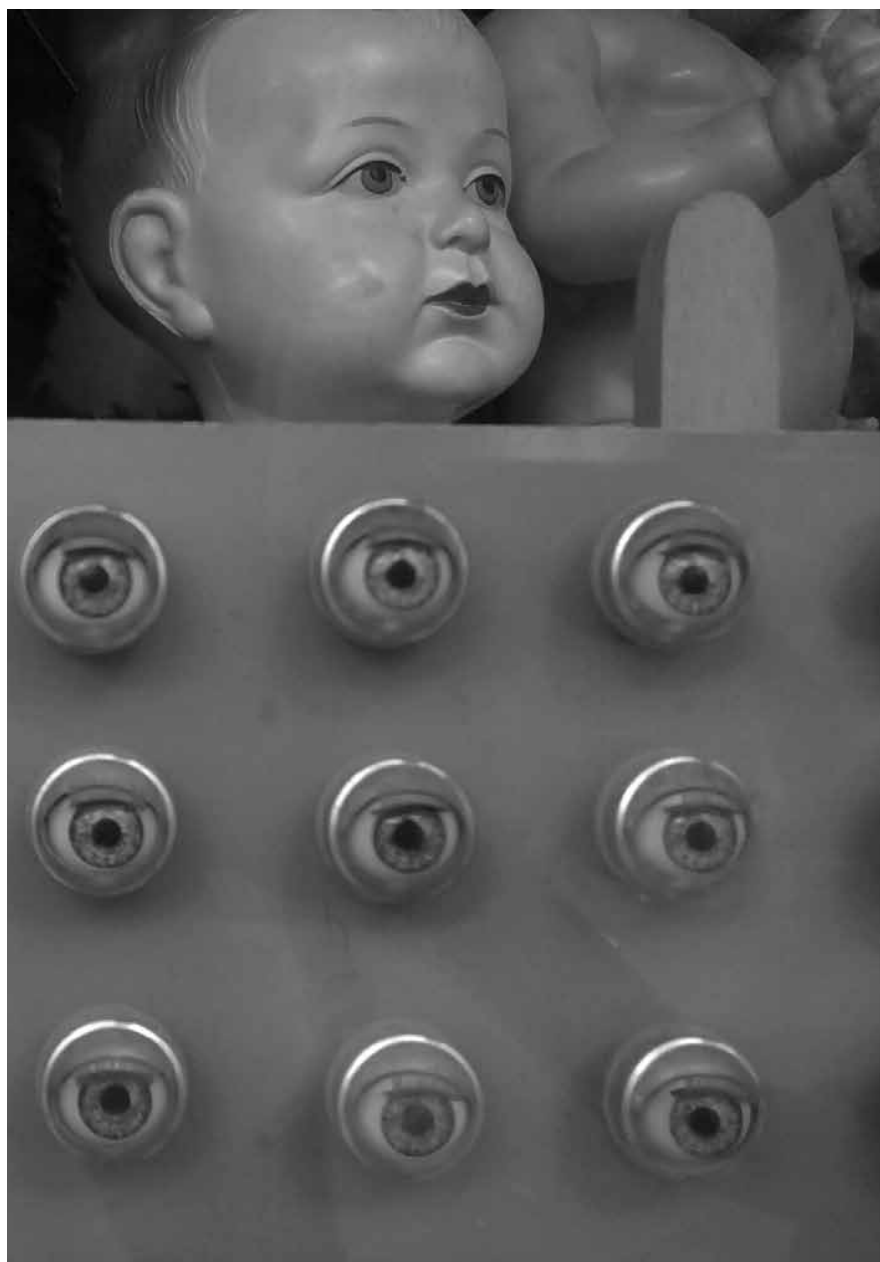
*Palabras clave:* Modernidad, Políticas de Traducción, Alternativismo Metropolitano, Cosmopolitismo Alternativo.

### Abstract:

Starting with an analysis of Avatar, the movie, and its various repercussions, I examine in this paper the feeling and cosmopolitical views this blockbuster seems to have arisen, and I identify the perspectives on indigenous alterity that seem to be implied and displayed by what I call a *Metropolitan Alternativism* and an *Alter-native Cosmopolitism*. After exploring

<sup>1</sup> Este artículo es producto de la investigación «Memorias, trayectorias y especializaciones de grupos parentales Mapuche en Patagonia», PICT 34544, con financiación ANPCYT para Ciencias Sociales (2007-2009). Claudia Briones es Directora de la Escuela de Humanidades y Estudios Sociales de la Universidad Nacional de Río Negro (UNRN) e investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) (Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio) de Argentina. Obtuvo su doctorado en Antropología en la University of Texas at Austin, y ha investigado sobre Políticas y Derechos Indígenas, construcciones de aboriginalidad y formaciones nacionales de alteridad, especialmente en el contexto de las producciones culturales y procesos de comunalización del Pueblo Mapuche.

<sup>2</sup> Argentina. Ph.D en antropología, University of Texas at Austin.



**OJOS**  
Fotografía de Johanna Orduz

several parallel anthropological debates dividing scholarship when it comes to ponder the collateral effects of the current recognition and politization politics of cultural difference, I reflect on the effects the various policies of translation and critical thought imply, at least from the perspective of those among us who are located, and making anthropology at and for the south of the Global South.

*Key words:* modernity, translation policies, metropolitan alternativism, alternative cosmopolitanism.

*Resumo:*

A partir da análise do filme Avatar e de suas diferentes repercussões, examinam-se, neste artigo, as estruturas de sentimento e cosmopolíticas que esse sucesso de bilheteria parece ter mobilizado. Identificam-se, também, perspectivas sobre a alteridade indígena que parecem ter sido envolvidas e desdobradas, definidas aqui nos conceitos de *Alternativismo Metropolitano* e *Cosmopolitismo Alter-nativo*. Após o aprofundamento em debates antropológicos que se desenvolvem em paralelo e dividem o campo acadêmico quando se avaliam os efeitos colaterais das atuais políticas de reconhecimento e politização das diferenças culturais, reflete-se sobre as implicações de diversas políticas de tradução e pensamento crítico, pelo menos a partir da perspectiva daqueles que estão localizados e fazem antropologia em e para o sul do Sul Global.

*Palavras chave:* Modernidade, políticas de tradução, Alternativismo Metropolitano, Cosmopolitismo Alternativo.

Verano de 2010 en el hemisferio sur, es decir, enero. Uso el receso de verano para empezar a trabajar en un artículo que debo enviar en mayo. La invitación: reflexionar sobre los cambios actuales en el estado epistémico del conocimiento contemporáneo y la política de la producción de conocimiento, así como en el rol de las universidades en ellos. Una empresa necesaria pero ambiciosa. ¿Desde qué punto de vista podemos los antropólogos abordar los impactos que puede tener la praxis localizada en las generalizadas y omnipresentes configuraciones Norte/Sur, Occidente/Resto del mundo? ¿Cómo podemos rastrearlas en los globalizadores pero localizadores, en los fluidos pero abrasivos cronotopos que todos habitamos y a los que damos sentido? De repente, un colega que tampoco se ha ido de vacaciones me dice: «Fui al cine la semana pasada. Estaban pasando *Avatar*. ¿Ya la viste?» Por supuesto que no la he visto. «Es algo interesante», añade, «hay algo ahí».

Cuando veo una versión pirata en casa, la película me molesta. Otra versión hollywoodense superficial de problemas críticos e importantes destinada al pronto olvido... O eso presupuse al menos. Días después, mientras reviso mi correo electrónico, vuelve la sensación perturbadora. Me topo con el titular de una nota de prensa de *Survival International* que afirma que «*Avatar es real, dicen los pueblos tribales*» (disponible en <http://www.survivalinternational.org/>

news/5466). Lo más sorprendente es que el mismo Evo Morales se involucra en el debate, y *Avatar* comienza a saltar de las páginas del espectáculo a foros en línea de activistas, y viceversa. En verdad algo había ahí...

Al comienzo me pareció una tontería perder tiempo leyendo un éxito de taquilla y sus ecos sociales como indicador de desplazamientos en la política del conocimiento y la alterización, entre otras razones, porque la mayoría de los interlocutores indígenas con los que tengo contacto a diario, de seguro ni siquiera habrían visto la película o escuchado de ella. Sin embargo, en su aspecto relacional, esta sensación de tontería podía también verse como indicador clave de mi trayectoria social, una persona del Sur global que creció viendo programas de Disney en blanco y negro en la televisión pública, que leyó *Para leer al Pato Donald* (Dorfman y Mattelart, 2008) tan pronto llegó a la universidad hace tiempo ya, y que fue formada como etnógrafa de comunidades indígenas en su mayor parte, a todo lo largo de sus estudios de pregrado y postgrado. Así pues, este artículo es el resultado de enfrentarse a la impresión de que, por irracionales que puedan parecer en un inicio, los éxitos de taquilla y los ecos que suscitan son, como los mitos para Lévi-Strauss, buenos para pensar.

### De la tontería al síntoma: los fundamentos del problema

La película *Avatar* no es única en su género. Con anterioridad, la industria cinematográfica de Hollywood ya había tomado a los pueblos indígenas como tópico en sí mismo, muchas veces para mostrarlos como otro salvajemente radical, pero a veces con simpatía por la diferencia cultural que se buscaba escenificar y tematizar a su través. Sin embargo, el enfoque de *Avatar* sobre la alteridad de los «nativos» plantea algunas diferencias notables respecto de películas previas. Más aún, *Avatar* adopta además una postura explícita frente a la ciencia y los científicos, es decir, frente a la política del conocimiento científico, haciendo

<sup>3</sup> Como se explica en Wikipedia, uno de los muchos sitios web sobre el tema, «*Avatar* es un filme épico de ciencia ficción lanzado en 2009, escrito y dirigido por James Cameron [...] La película se ambienta en el año 2154 en Pandora, una luna del sistema estelar Alpha Centauri. Los humanos están dedicados a extraer las reservas que posee Pandora de un precioso mineral, llamado inobtanio, mientras que los Na'Vi, una raza de humanoides indígenas, resisten la expansión de los colonos [...] El título de la película toma su nombre de los cuerpos Na'Vi diseñados genéticamente que usan algunos de los personajes humanos de la película para interactuar con los Na'Vi» (en [http://en.wikipedia.org/wiki/Avatar\\_\(2009\\_film\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Avatar_(2009_film))). Es por los cuerpos Na'Vi diseñados genéticamente, que se inventaron para interactuar con los nativos, que los «científicos» se ven involucrados en la historia.

un llamado a las personas de ciencia a cambiar de lado y evitar ser cómplices de las actuales fronteras económicas y militares.<sup>3</sup> Así, el éxito de *Avatar* hace visibles algunos aspectos al parecer contradictorios. Por un lado, ese éxito parece señalar que una parte no menor de las industrias culturales está predispuesta a desafiar el pensamiento hegemónico contemporáneo, en lo que hace a promover el paso de una visión desencantada de la naturaleza a otra de franco encantamiento hacia y por ella. Por otro lado, evidencia que la cultura

mediática no tiene reparo alguno en usar los medios tecnológicos más avanzados de la industria del cine para oponerse a la tecnologización de la vida. Pero quizás más notable aún sea el reconocimiento indígena de la capacidad que tendría *Avatar* para representar su lucha actual.

Tomados en conjunto, estos hechos nos invitan a sumergirnos en lo paradójico y lo contradictorio como indicios, como síntomas de los actuales cuestionamientos a la política del conocimiento y la representación de la alteridad dominantes. Para hacerlo, uso el concepto de Raymond Williams sobre las «estructuras del sentimiento» (Williams, 1990) en tanto vía de acceso o herramienta heurística para poner en foco lo emergente y eludir las rigideces de la epistemología científica. Por rigideces, me refiero por ejemplo a abordar la relación entre la estructura y la agencia como una opción teórica cerrada, en lugar de hacerlo como una tensión para explorar el juego interminable entre las restricciones y la praxis. También me refiero a embarcarse en discusiones abstractas y prematuras sobre la existencia o no de una exterioridad a las configuraciones post-imperialistas, postcoloniales o postmodernas, en lugar de rastrear la interacción y los efectos de las expresiones concretas de consenso y disenso, para descubrir acciones situadas dan lugar a transformaciones, o si y cuáles más bien reinscriben una dinámica conocida.

Abordar las repercusiones de *Avatar* como índice de estructuras de sentimiento emergentes responde así a un doble propósito. De un lado, intenta identificar «efectos de simultaneidad» —en palabras de George Marcus, el dispositivo metodológico para explorar las implicaciones y efectos directos que tienen entre sí acciones simultáneas en contextos diferentes pero de algún modo conectados (Marcus, 1989). De otro lado, apunta a examinar en términos más etnográficos si estos efectos de simultaneidad interactúan con lo que llamo «efectos de presencia» y cómo lo hacen. Buscando identificar las sedimentaciones históricas enclavadas en las acciones contemporáneas, el concepto de «efectos de presencia» abre un espacio de análisis para explorar las refracciones que pudieran existir aún entre acciones articuladas — la praxis académica incluida.

En suma, parto de un éxito de taquilla para dedicarme a introducir y analizar avatares científicos existentes y relacionados. Lo hago especificando primero en qué sentidos la película *Avatar* es más de lo mismo y, sin embargo, plantea algunos cambios interesantes en términos de cuestionar el conocimiento científico y las construcciones de aboriginalidad imperantes, es decir, imaginarios sobre qué significa y qué se necesita para ser considerado indio, aborígen, nativo, autóctono, indígena de un lugar.<sup>4</sup> Acto seguido, exploro la significación política de las repercusiones de la película, con el fin de entender las cosmopolíticas específicas

<sup>4</sup> Para la aboriginalidad como construcción social e histórica, véase Beckett, 1988; Briones, 1998.

que *Avatar* ha ayudado a mantener o a poner en movimiento. En la tercera sección, paso de la ciencia-ficción a

ficciones en y para la ciencia. Centrándome en debates antropológicos paralelos en torno a los efectos colaterales de la actual política de reconocimiento y politización de las diferencias culturales, me muevo del descontento antropológico con la modernidad a la antropología de nuestros descontentos académicos, para mostrar cuán inexorablemente «modernos» siguen siendo muchos de esos descontentos. En la última parte, hago explícita mi posición ante la política de traducción y la política del pensamiento crítico desde mi actual localización al sur del Sur Global.

### **Por qué «avatares científicos», o qué está exasperando a la modernidad**

*Soy una científica. Recuerda que no creo en cuentos de hadas.*

Dra. Grace en *Avatar*.

Si la antropología ha heredado el ámbito de lo salvaje, como sostiene Trouillot (1991), la modernidad ha heredado el deseo de dominar la producción de conocimiento y cierta simultánea fascinación con el cambio y la autocritica. Como ha sostenido Berman, ser moderno «es experimentar la vida social y personal como una vorágine, encontrar el mundo de uno y a uno mismo en desintegración y renovación, tribulación y agonía, ambigüedad y contradicción perpetuas: hacer parte de un universo en el que todo lo sólido se desvanece en el aire» (Berman, 1983). Por lo tanto, los personajes humanos queribles de la película *Avatar* son sin duda modernos. Forman parte de una frontera desarrollista, y aun así, se hacen críticos del desarrollo, entendido como opresión política y subordinación económica, y también devienen críticos de la modernidad, como fuente falsa de universales en verdad basados en sentidos culturalmente marcados.

Sin embargo, en otros aspectos, *Avatar* invierte uno de los mitos fundadores de la modernidad. El «estado de naturaleza» no aparece ni como punto de partida del proceso civilizatorio eurocéntrico ni como polo subalterno del dualismo radical que separa la naturaleza de la sociedad y el cuerpo de la razón (Quijano, 2000). Parece más bien un punto de llegada para la redención, una totalidad de elementos heterogéneos pero comunalizables. En la medida en que uno de los significados de la palabra «avatar» hace referencia a una manifestación o personificación visible de un concepto abstracto, surge una pregunta. ¿Es la meta de la película encarnar lo que Enrique Dussel llama transmodernidad (Dussel, 2004), es decir, la reivindicación de componentes esenciales de culturas excluidas y resilientes, de momentos culturales ubicados por fuera de la modernidad que buscan desafiar, desde su exterioridad, la colonialidad del poder y el conocimiento, para disputarse el desarrollo de una civilización con valores innovadores para el siglo XXI? O, en lugar de ello, ¿lo que más bien refleja la trama de la película es una crítica moderna ya crónica que reescribe, en términos bastante simples, estructuras hegemónicas conocidas de alteridad y una política del conocimiento no tan temeraria?

En cuanto a las estructuras de la alteridad, los Na'Vi son una especie de humanoides inteligentes de piel azul con características felinas que habitan Pandora —una exuberante luna similar a la tierra, perteneciente al planeta Polifemo. Físicamente más altos y fuertes que los humanos, viven en armonía con la naturaleza y adoran una diosa madre llamada Eywa.<sup>5</sup> Diestros cazadores y jinetes, se organizan en varios clanes y tienen un apego místico al Árbol Hogar, donde algunos de ellos viven.<sup>6</sup> En muchos aspectos, pues, los Na'vi devienen el prototipo del «noble salvaje» rousseauiano, el cual presenta muchas de las características más idealizadas atribuidas por la antropología evolucionista y de la Ilustración a las sociedades «primitivas» igualitarias.

Sin embargo, el padecimiento de los Na'Vi proviene menos de la escasez de posesiones, como sugerían algunos precursores de la antropología, que de la abundancia de sus «recursos». Como muchos sitios sagrados de Pandora, el árbol hogar, el hogar físico y espiritual del clan Omatiyaya, se asienta sobre un gran depósito de inobtanio y está en peligro. La Administración de Desarrollo de Recursos (RDA) —la organización no gubernamental de mayor tamaño

<sup>5</sup> Véase [http://en.wikipedia.org/wiki/Avatar\\_\(2009\\_film\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Avatar_(2009_film)).

<sup>6</sup> «La circunferencia de un árbol hogar es lo suficientemente grande para albergar a docenas de miembros del clan. El árbol es apanalado con nichos y cavidades naturales, en las que los Na'vi duermen, comen, tejen, danzan y celebran su conexión con Eywa. Cuando un joven Omatiyaya se hace hombre se le permite hacer su arco de la madera del árbol hogar [...] La estructura del árbol hogar “consiste en árboles de la misma especie entrelazados que han crecido juntos, asegurándose fuerza mutua y refuerzo estructural”. Los Omatiyaya veneran esta cualidad del Árbol hogar como un recordatorio constante de que una comunidad es más fuerte y resistente que la suma de los individuos que la conforman» (extractado de <http://www.pandorapedia.com/doku.php/Hometree>).

<sup>7</sup> Tomado de [http://www.pandorapedia.com/doku.php/the\\_rda](http://www.pandorapedia.com/doku.php/the_rda).

en el universo humano, cuyos intereses van desde la minería, el transporte y las medicinas, hasta las armas y las comunicaciones— tiene monopolizados los derechos de todos los productos que se desarrollen de Pandora y de cualquier lugar fuera de la tierra. Aun cuando «estos derechos le fueran cedidos a perpetuidad a la RDA por la Administración Interplanetaria de Comercio (ICA), con la estipulación de que acaten un tratado que prohíbe las armas de destrucción masiva y limita el poder militar en el espacio»,<sup>7</sup> el espectador pronto se da cuenta de

que la RDA no planea obedecer las regulaciones de la ICA.

No es la primera vez que la cultura popular estadounidense critica las maneras como Occidente se ha ocupado de la otredad, cuyo epítome son los pueblos indígenas de las praderas. Desde *Un Hombre llamado Caballo* (*A Man called Horse*, 1970, de Elliot Silverstein) y *Pequeño Gran Hombre* (*Little Big Man*, 1970, de Arthur Penn), hasta *Danza con Lobos* (*Dance with Wolves*, 1990, de Kevin Costner), Hollywood ha puesto en tela de juicio las vías por las que se desarrolló «la conquista del Oeste». En la década de 1970, el énfasis radicaba en la cruel producción de un espíritu libre en los cuerpos de los guerreros. En los 1990, se idealizó algunos



de los *otros*, a costa de barbarizar otros *otros*. Hoy en día, la crítica adopta una dirección distinta. En la película *Avatar* se describe la otredad mediante un «objeto híbrido» en el sentido de Bruno Latour, es decir, mediante una producción que teje «entramados de ciencia, política, economía, derecho, religión, arte, ficción y donde se entrelazan cultura y naturaleza» (Latour, 2007). En este sentido, *Avatar* re-presenta la *importación-exportación* de las dos principales divisiones modernas que propone Latour (la división «Nosotros, Occidente, contra Ellos, el Resto» que se representa como una exportación de la división Humano-No Humano), para hacer críticas sobre ambas. Aún más interesante es que los *otros* Na'Vi no están en el pasado ni en regiones remotas respecto del centro del estado-nación, sino en el futuro y en el espacio exterior. Incluso ganan la batalla, aunque menos con la ayuda de otros humanoides vecinos, que con la participación de la vida salvaje de Pandora, naturaloides cuya intervención abre además el canal para que se enamoren la Na'Vi Neytiri y Jake, el marine arrepentido.

En cuanto a la política del conocimiento científico, la película *Avatar* también parece hacer un giro inusual. Tratando de mejorar las relaciones con los nativos y de aprender sobre la biología de Pandora, los científicos cultivan cuerpos Na'vi modificados con ADN humano, llamados avatares, controlados por operadores humanos igualados genéticamente y conectados mentalmente a ellos.<sup>8</sup> Sobre el

<sup>8</sup>James Cameron, el director, reconoce que el título de la película tiene relación con el concepto hindú de avatar, es decir, «la encarnación de una deidad en forma humana o animal para contrarrestar algún mal particular en el mundo» (en el sentido de la Encyclopaedia Britannica, en <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/45474/avatar>).

rol de la ciencia, la doctora Grace Augustine llega a ser un personaje clave en muchos aspectos. En primer lugar, actúa como directora del Programa Avatar y dirige a los soldados de marina--los marines--que participan en

el proyecto con lo que parece una actitud coherente: disciplina militar y rigor científico. Después de transformarse en un cuerpo avatar por el progreso de la ciencia y de desarrollar una empatía bastante antropológica con el punto de vista nativo, la doctora Grace se da cuenta de que la destrucción del árbol hogar puede afectar la red neural biobotánica a la que están conectados todos los organismos de Pandora. Como científica, la doctora Grace asume la posición correcta, oponiéndose a la destrucción del árbol hogar y a la orden de la RDA de «combatir el terror con terror». Ni siquiera Mo'at, la chamán Omaticaya, podrá salvar la vida de la doctora Grace, pero al menos podrá allanar su camino a la redención al afirmar que «ella está con Eywa ahora». En cualquier caso, la muerte de la doctora Grace revela otro de los significados de la palabra avatar, el de la transformación. El experimento le permite a la científica ver el árbol hogar menos como un cuento de hadas que como un indicador de una ontología o verdad diferente (¿mejor?). La transformación de la doctora Grace es realmente profunda, en cuerpo y alma. Como resultado de eso, no puede más que asumir una postura definitiva contra la dominación colonial y auto-sacrificarse para defender a los nativos.

La avidez y brutalidad de la RDA imita una codicia occidental por el poder ya descrita en filmes anteriores. Pero el rasgo provocador de *Avatar* viene menos del hecho de que los nativos se las ingenian para vencer, que de los efectos atribuidos a las formas actualizadas de supremacía colonial. Para la corporación, la transformación de humanos en avatares —hacerlos «nativizarse»— se convierte en el medio para conocer y dominar mejor a los Otros. Como proyecto moderno, el experimento de la avatarización humana apunta a comunicarse con otros mundos en y a través de una mediación que podría garantizar la traducción como acto de purificación (Latour, 2007:28). El fracaso de esta novísima variedad de saber-poder realiza entonces un doble desplazamiento. Transforma en utopía intercultural (Rapaport, 2005) la renuencia inicial de los personajes centrales a participar en el contacto intercultural (de hecho, inter-especies). Invita a los espectadores a pasar de la idea de Latour de que «nunca hemos sido modernos», a la noción de que no debemos querer ser modernos en absoluto. Ambos giros imprevistos nos conducen a la esfera de la cosmopolítica.

### ¿Cosmopolíticas disputadas?

Gustavo Lins Ribeiro define la cosmopolítica como discursos y modos relacionados de hacer política, que tienen un alcance y un impacto globales. Introduce las ideas de «provincialismo metropolitano» y «cosmopolitismo provinciano» para explicar las asimetrías y la ignorancia asimétrica que estructuran la academia antropológica, también organizada a lo largo de una división norte/sur (Lins Ribeiro, 2006; Lins Ribeiro y Escobar, 2006a). En este acápite, propongo analizar la arista política de las repercusiones globales de *Avatar* en términos de la tensión entre un *Alternativismo Metropolitano* y un *Cosmopolitismo Alter-nativo*, para entender menos la ignorancia asimétrica que las utopías asimétricas. Aquí la asimetría central por explorar tiene que ver con las formas y los medios por los cuales cada visión del mundo puede disputar significados en espacios públicos globales.

Al contrario de la ignorancia asimétrica promovida por el Provincialismo Metropolitano, las opiniones que salen a relucir con lo que llamo *Alternativismo Metropolitano* apuntan a la autocrítica de su condición. En este aspecto, tan pronto se presta atención a las formas en las que *Avatar* critica a Occidente, se hacen patentes varias paradojas. Tomo estas paradojas como clave de las maneras como funciona el alternativismo metropolitano.

Según el director, uno de los propósitos de la película es hacernos «pensar un poco en la forma como interactuamos con la naturaleza y nuestros semejantes». Más concretamente, «los Na'Vi representan algo que es nuestro ser superior, o el ser al que aspiramos, lo que nos gustaría pensar que somos» y, pese al hecho

de que hay buenos humanos en la película, los humanos «representan lo que sabemos que son partes de nosotros que están dañando nuestro mundo y tal vez condenándonos a nosotros mismos a un futuro aciago».<sup>9</sup>

La autocrítica que así introduce *Avatar* no escapa a la dinámica mediante la cual los sistemas de conocimiento indígenas son reificados por las mismas estructuras modernas que los marginan (Hornborg 2005 citado en Dove, 2006:195). A la larga, los Na'vi no son más que un espejo de «los seres a los que aspiramos» ser/parecer. En este sentido, *Avatar* pone en marcha lo que Bruno Latour definiría como una combinación de «relativismo modesto» — Occidente parece apenas una cultura entre otras— con un giro implícito hacia un universalismo antimoderno culpable, según el cual Occidente sigue siendo insano, pero absolutamente único, por haberse desprendido de su pasado premoderno, de una vez y para siempre (Latour, 2007:154,181).

Otro elemento interesante surge de las afirmaciones que hacen parte de la profusa campaña publicitaria de la película —afirmaciones en las que James Cameron habla de la postura de la película contra «la naturaleza impersonal de la guerra mecanizada en general». Mientras en una entrevista Cameron reconoce que *Avatar* critica de forma implícita la guerra de los Estados Unidos en y contra Iraq, en otra aclara que «la película es definitivamente no antiestadounidense» y que se sorprendió (?) por el grado de similitud en la escena de la película que muestra la violenta destrucción del elevado árbol hogar Na'vi «con el 11 de septiembre».<sup>10</sup> Analizando la dinámica de las antropologías del mundo, los artículos reunidos por Lins Ribeiro y Escobar han mostrado que toda forma de

«antropología imperialista» es siempre y simultáneamente una forma de «antropología de construcción de nación» (Lins Ribeiro y Escobar, 2006b). Las declaraciones de Cameron y el estilo tan inconfundiblemente estadounidense de las películas de Hollywood nos llevan a preguntarnos hasta qué punto un *alternativismo tan anclado en la construcción de esa nación* no acaba mostrando ribetes de *alternativismo imperial*.

Más aún, *Avatar* critica nuestro desprendimiento moderno de la naturaleza, introduciendo una visión encantada de la vida silvestre, y de la vida y creencias simples de los nativos. Pese a ello, su clamor contra la hipertecnologización de la

vida recurre a los medios tecnológicos más avanzados de la industria del cine para expresarse y estetizarse.<sup>11</sup> Por último, *Avatar* parece una crítica de la aidez capitalista por la acumulación, pero su campaña publicitaria no

<sup>9</sup> Disponible en [http://en.wikipedia.org/wiki/Avatar\\_\(2009\\_film\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Avatar_(2009_film)).

<sup>10</sup> Disponible en [http://en.wikipedia.org/wiki/Avatar\\_\(2009\\_film\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Avatar_(2009_film)).

<sup>11</sup> «La película se anuncia como una gran innovación en términos de tecnología cinematográfica, por su desarrollo de la visualización tridimensional y la producción estereoscópica con cámaras diseñadas especialmente para esta producción» (Disponible en [http://en.wikipedia.org/wiki/Avatar\\_\(2009\\_film\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Avatar_(2009_film))).

<sup>12</sup> *Avatar* «estrenada en Londres el 10 de diciembre de 2009, y lanzada el 18 de diciembre de 2009 en Norteamérica [...] A tres semanas de su lanzamiento, había recaudado más de US\$1 mil millones en todo el mundo [...] The Coca-Cola Company colaboró con Twentieth Century Fox para lanzar una campaña publicitaria mundial promoviendo la película. [...] También se distribuyó una serie de juguetes que representaban seis personajes distintos de la película en las “cajitas felices” de McDonald’s en los Estados Unidos, Argentina, Brasil, Canadá, Venezuela y China continental» (Disponible en [http://en.wikipedia.org/wiki/Avatar\\_\(2009\\_film\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Avatar_(2009_film))).

escatimó ningún medio a su alcance para generar ingentes ganancias.<sup>12</sup> Sin duda, como parte de la industria cultural hollywoodense, *Avatar* y sus subproductos han operado con notable voracidad capitalista. Tomadas en su conjunto, estas paradojas muestran que el alternativismo metropolitano que trasuda la industria de *Avatar* en absoluto representa o apunta a evidenciar algo transmoderno.

En todo caso, en medio de un escenario semejante, no es de sorprender que *Avatar* obtuviera nueve nominaciones a los premios Óscar, y ganara tres de ellas. Lo sorprendente es que algunos líderes indígenas reconocidos e incluso algunos de los colegas más proactivos de mi país elogiaran la postura de la película como un ejercicio de defensa legítima de los reclamos indígenas.

En este sentido, varios reconocidos líderes indígenas son citados por los reportes de una conocida ONG indigenista para sostener que «las tribus han afirmado que la película cuenta la historia real de sus vidas en la actualidad». En ese reporte, el editor de Survival International, Stephen Corry, acota:

Tal como los Na’vi describen el bosque de Pandora como «su todo», para la mayoría de las comunidades tribales, la vida y la tierra siempre han estado profundamente conectadas... Como los Na’vi de «Avatar», las tribus que subsisten en el mundo —desde el Amazonas hasta Siberia— también están en peligro de extinción, con el despojo de sus tierras a manos de poderosas fuerzas movidas por el ánimo de lucro, en forma de colonización, tala y explotación minera.<sup>13</sup>

Involucrando otro tipo de formación discursiva, una página de variedades

<sup>13</sup> Disponible en <http://www.survivalinternational.org/news/5466>. El 8 de febrero de 2010, otro boletín de *Survival International* afirma que «Un llamado de las comunidades tribales a James Cameron [...] Avatar es fantasía... y realidad. La tribu Dongria Kondh de India lucha para defender su tierra contra una compañía minera empeñada en destruir su montaña sagrada. Ayuden a los Dongria. Hemos visto su película; ahora vean la nuestra: [www.survivalinternational.org/mine](http://www.survivalinternational.org/mine) [...] Como los Na’vi de “Avatar”, los Dongria Kondh también están en peligro [...]» (Disponible en <http://www.survivalinternational.org/news/5529>).

<sup>14</sup> Disponible en <http://www.publico.es/culturas/284916/evo/morales/identifica/avatar>.

española cita a Evo Morales, quien habría afirmado que «Avatar es una profunda ilustración de la resistencia al capitalismo», y habría advertido el paralelo entre la trama de *Avatar* y «su lucha por proteger a la Madre Tierra».<sup>14</sup>

En Argentina, una reconocida socióloga, con inveterada trayectoria en la defensa de las reivindicaciones campesinas e indígenas, publica una reseña en uno de los periódicos

progresistas del país. Con el título «Avatar, cine y ciencia», recalca el vínculo entre una especie distinta de práctica científica y los pueblos latinoamericanos, «con fuertes conexiones con su territorio y el deseo de luchar contra el avance de los poderes económicos amparados por los poderes políticos y por las bases militares del poder mundial, con la complicidad de las tecnociencias locales». Destaca la colega que:

Podríamos criticar a Cameron porque cae en la tentación de convertir en héroe al avatar masculino (...) pero también podemos leerlo en clave de formación de identidades: las identidades no son fijas, se forman en las acciones colectivas, en esos momentos en que se decide si el sitio que corresponde es el de la devastación, el saqueo y la violencia, o es el de la posibilidad de formar parte de un mundo otro, respetuoso de la biodiversidad y de las poblaciones.<sup>15</sup>

Veo todas estas repercusiones e interdiscursividades como un ejercicio de

<sup>15</sup> Disponible en <http://www.pagina12.com.ar/imprimir/diario/elpais/1-138305-2010-01-11.html>.

Cosmopolitismo Alter-nativo, que es sin duda más difícil de caracterizar que el alternativismo metropolitano. Una

cosa es clara, sin embargo. Si el cosmopolitismo provinciano hace énfasis en el conocimiento que necesitan tener los centros no hegemónicos de la producción intelectual de los centros hegemónicos, el Cosmopolitismo Alter-nativo expresado por los activistas culturales que buscaron hacer públicas sus demandas anclándose en *Avatar* aspira a poner otras formas de conocimiento, demandas y utopías en la primera línea del debate político.

Por ejemplo, en mayo de 2010, Sigourney Weaver, la actriz de Avatar, y el director James Cameron, junto con la ONG «La tierra es vida» y miembros del foro permanente de asuntos indígenas de la ONU, participaron en una manifestación en la ciudad de Nueva York contra la construcción de una represa en Belo Monte, Brasil, defendiendo que «el río es nuestra vida». Algunos vieron esta maniobra como una forma de poner en uso las «armas de los débiles» (Scott, 1985), para causar impacto en el espacio público hegemónico global, de modo de apuntar a promover relaciones más simétricas, y crear un espacio público con múltiples centros. Otros verían estas manifestaciones básicamente como una traición, como un sospechoso retorno a una imagen altamente idealizada de los nativos y su singularidad cultural--idealización que además acaba reforzando una visión autoindulgente de la modernidad.

Debates de este tipo han ocupado y preocupado a los antropólogos desde hace ya varios años. Los desacuerdos abundan cuando se trata de explicar y evaluar los efectos de las políticas de reconocimiento de los derechos culturales y de la politización de la cultura en las políticas indígenas de identidad, sobre todo cuando

se examina cómo estas formas de praxis política tienden a expresarse en los ámbitos internacionales. Reconocida como discurso autorizado sobre la otredad y como jugador clave en las políticas de alterización, la cosmopolítica antropológica merece entrar en el análisis, por el impacto que directa o indirectamente tienen los imaginarios que ha puesto en circulación en los escenarios globales.

### **Del descontento antropológico con la modernidad a la antropología de nuestro descontento moderno: una toma de posiciones**

La desigual batalla que *Avatar* pone en escena se asemeja a los intercambios asimétricos que cotidianamente tienen lugar en los ámbitos globales donde los pueblos indígenas luchan por el reconocimiento de sus derechos, sean las Naciones Unidas, la Organización de Estados Americanos, la Organización Internacional del Trabajo, o las cumbres sobre biodiversidad o cambio climático. Más que centrarme en el análisis de tales escenarios, me interesa explorar aquí cómo los debates que en ellos tienen lugar impactan en y son retomados por la cosmopolítica antropológica.

John Gledhill ha afirmado que, a tono con la globalización y las reformas estatales, «la proliferación de intermediarios profesionales en el sector estatal y en las ONGs contribuye a reforzar demarcaciones grupales y visiones de “diferencia cultural” con las que al menos a algunos antropólogos académicos se sienten incómodos» (Gledhill, 2004).<sup>16</sup> De hecho, cuanto más la «cultura» ha dejado de ser un concepto

<sup>16</sup> Disponible en [http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/socialanthropology/research/workingpapers/documents/Beyond\\_Speaking\\_Truth\\_to\\_Power.pdf](http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/socialanthropology/research/workingpapers/documents/Beyond_Speaking_Truth_to_Power.pdf).

prioritariamente antropológico, para devenir un patrimonio, un valor, un derecho —es decir, un recurso politizado que se disputa en distintos

espacios públicos— más parece haberse incrementado el malestar con el saber antropológico y las definiciones disciplinares de rol heredadas.

En este aspecto, un veterano antropólogo, Adam Kuper, ha abierto un debate de amplias repercusiones. Básicamente, Kuper ha expresado preocupación por cómo la política identitaria desplegada en los ámbitos internacionales fue transformando la «cultura» en un eufemismo común para hablar de «raza» y restaurando bajo nuevos rótulos la fantasmagórica categoría de «pueblos primitivos». Su cuestionamiento se basa en la convicción antropológica de que siempre «las formas locales de vida y las identidades grupales se han visto sometidas a una diversidad de presiones y que rara--si es que alguna--vez se han mantenido estables en el largo plazo». En este marco, Kuper vaticina que, cuando las fronteras entre la ciencia y el activismo se vuelven confusas, «se fabrican nuevas identidades e identifican voceros que tienden a carecer de representatividad y a ser más que nada una creación de los partidos políticos y las ONGs». Más aún, lamenta el autor que estos líderes supuestamente «tradicionales» expresen sus

demandas «en el idioma de la teoría cultural occidental» y se aparten de sus bases, creando movimientos con «pocas probabilidades de ser democráticos» (Kuper, 2003:391, 392, 395).

Sospecho que Adam Kuper se mostraría tan escéptico como yo respecto de la película *Avatar*, aún cuando según estimo sería por razones bien distintas. Él teme las «peligrosas consecuencias políticas» que puedan tener las ideologías esencialistas de cultura e identidad, promovidas como lo han sido para apoyar las demandas indígenas por la tierra, y dependiendo como lo hacen de «nociones antropológicas obsoletas y de una visión etnográfica romántica y falsa». Aunque semejante riesgo pudiera generalizarse para todo momento y lugar--lo cual es dudoso--, a mí me preocupan menos los medios que emplea el cosmopolitismo alter-nativo para hacerse oír, que los dispositivos mediante los cuales el alternativismo metropolitano pone al primero en jaulas de hierro. Y sobre todo me preocupa esa digestión hegemónica de opiniones nativas que da vida a la divisoria que permite discriminar entre lo que supuestamente serían «reclamos justos», por un lado, y lo que por el contrario acaba siendo identificado como una «politización intolerable», por el otro (Briones, 1999). Y en tanto el alternativismo metropolitano tiende a usar imágenes antropológicas del Otro, estoy convencida de que lo que debemos poner sobre el tapete aquí no es tanto la política indígena de representación, sino la política de representación antropológica en y por sí misma. Ello exige repreguntarnos ¿qué implica y qué se requiere para producir «explicaciones precisas de los procesos sociales» (Kuper, 2003:400), como lo exige Kuper? Identifico tres posiciones principales alrededor de este polémico tema.

Algunos colegas y Kuper mismo son muy optimistas sobre nuestro deber y capacidad antropológica «para develar la verdad». Retomo después las discusiones en torno a la idea de verdad. Aquí el punto para recalcar es que, según Kuper, debemos evitar caer en la autocensura o ignorar «la historia por temor a socavar mitos de autoctonía». De lo contrario, advierte Kuper, «si informamos únicamente lo conveniente y nos abstenemos de analizar las confusiones intelectuales, entonces nuestras etnografías no tendrán más valor que el de la propaganda» (Kuper, 2003:400).

Otros colegas en cambio aconsejan ser más sensibles a los efectos pragmáticos de nuestro trabajo intelectual. Por ejemplo, comentando el artículo de Adam Kuper, Steven Robins afirma que, en la medida en que «el concepto de “esencialismo estratégico” de Gayatri Spivak es útil para entender tal lógica activista situada» y demuestra su efectividad para adelantar proyectos políticos, no debemos verlo como problemático ni criticarlo. En lugar de eso, debemos fijar la atención en el doble estándar que se aplica de manera asimétrica para criticar únicamente los esencialismos indígenas (Robins, 2003:398). Los debates en torno a la noción de «esencialismo estratégico» abundan, y no es mi propósito resumirlos aquí.

Pero he sostenido en otro lugar que lo que surge en esas discusiones dice más de nuestras rigideces epistemológicas que de prácticas indígenas heterogéneas y siempre sensibles a los contextos de representación simbólica y política que presuponen y crean (Briones, 2006). En cualquier caso, Michael Dove se pregunta qué parte juega la reciente inclinación académica hacia la deconstrucción en el proyecto deconstruccionista más amplio de la Modernidad. También aduce que ir en pos de una diferenciación precisa entre el «conocimiento indígena y el no indígena» —en lugar de aceptar y describir la «mezcla de hibridez, contrasentido e inconmensurabilidad» que probablemente se ponga en evidencia— implica caer en lo que Foucault definió como prácticas divisionistas sesgadas y cargadas de poder (Dove, 2006:196,202).

Sin embargo el acto de prestar atención selectiva sea a divergencias, sea a convergencias no evita de por sí la reincidencia en prácticas polémicas que están en el centro de la modernidad como proyecto hegemónico que puede segregar y a la vez asimilar selectivamente a quienes se definen como otros internos. Debido a eso, algunos colegas nos instan a todos a transitar una tercera vía, la de identificar nuestros privilegios epistémicos, o bien luchando contra el «racismo epistémico occidental» (Grosfoguel y Mignolo, 2008) o bien adoptando un giro descolonial para alcanzar una descolonización epistémica (Mignolo, 2005). Otros colegas combinan esta línea de pensamiento con la idea de Bruno Latour de engarzarse en una antropología simétrica (Latour, 2007:155), en lo que hace a identificar diferentes «ontologías políticas» y analizar por qué algunas de ellas tienen la oportunidad y la necesidad de dominar a otras (Blaser, 2009).

Asumiendo que los antropólogos no estamos por fuera de las ontologías políticas en disputa, el problema trasciende la política de representación de la antropología y deviene un problema de nuestra política del conocimiento. Para encarar el desafío, John Gledhill propone preguntarnos «para quién pensamos que estamos produciendo conocimiento», y sugiere que nos comprometamos en ayudar a nuestros interlocutores a centrar la atención en el bosque y no en el árbol (Gledhill, 1999:15). Pero, en concreto, ¿qué del contexto más amplio debe enfocarse y cómo lo hacemos?

### **Haciendo el trabajo en y sobre el Sur global: ¿dónde pararse vis-a-vis las políticas de traducción y las políticas de pensamiento crítico?**

«Cualquier totalización, aun cuando sea crítica, contribuye al totalitarismo»  
(Latour, 2007: 182).

El debate que Adam Kuper introdujo y las repercusiones que su intervención ha suscitado hacen evidente que la atención se ha puesto mayormente en identificar posturas y argumentos «apropiados» o «inapropiados», «dignos»



o «indignos», más que en analizar las formas en que nuestros marcos de pensamiento, razonamiento y debate nos condicionan al momento de definir problemas y agendas de investigación—encorsetamiento que afecta no sólo a los antropólogos, sino también a nuestros interlocutores. Si la hegemonía cultural pasa menos por estabilizar una antología de contenidos que por generalizar mecanismos de pensamiento y acción, sugeriría que —más allá de los desacuerdos— las prácticas totalizadoras tienden a ser un punto de encuentro en esos debates, un patrimonio común heredado de la cuna moderna y eurocéntrica de la antropología. Así, la expansión de nuestra política del conocimiento parece depender de (re)pensar dos asuntos relacionados. En un caso, lo que hace a revisar y reorientar las políticas de traducción que han sido una de las herramientas clave de la antropología desde el origen mismo de la disciplina. En el otro, lo que resulte de examinar hasta qué punto nuestras políticas de pensamiento crítico, por radical que parezcan, se basan en —y pueden recrear— privilegios muy modernos.

En lo que respecta al primer punto, los debates entre antropólogos han demostrado que las traducciones pueden hacerse de diferentes maneras y con diferentes propósitos y consecuencias. Los antropólogos clásicos confiaban en la posibilidad de traducir las diferencias culturales a un lenguaje científico universal, como si éste fuera un idioma acultural y libre de contexto. Grosfoguel vería tal certeza como un indicador de la «ego-política del conocimiento» (Grosfoguel, 2006:23). Yo añadiría que dicha política resuena con la que Lawrence Grossberg ha identificado como la visión liberal de la unidad en la diferencia (Grossberg, 2004:52).

El giro interpretativo asociado con la «antropología moderna» introdujo la idea de mediación entre al menos dos universos de significación, el de nuestros interlocutores, y el de los antropólogos mismos. Un ejemplo ilustrativo de este cambio es el artículo en el que Roberto da Matta plantea que la perspectiva etnográfica requiere una doble operación —la de transformar lo exótico en familiar, y la de transformar lo familiar en exótico (da Matta, 1999:172-178). Sin embargo, en el artículo pionero de Da Matta, el sesgo cultural del antropólogo resulta no de su cultura científica, sino del hecho de ser habitante de una cultura nacional particular. Por consiguiente la lógica y la categoría jerárquica del «descubrimiento científico» quedan sin ser cuestionadas.

Hoy en día, tres parecen ser los caminos abiertos cuando aplicamos nuestro pensamiento crítico a las tareas de traducción. El primero propone «hablarle la verdad al poder», lo que sigue siendo una forma de «develar la verdad», aun cuando aparentemente ello tome la dirección contraria. Poniendo en duda las bases de esta traducción inversa, John Gledhill propone un segundo camino que consiste en traducir «el contexto mayor» de acumulación capitalista a los

marcos explicativos de las comunidades locales.<sup>17</sup> Una tercera vía parece definida

<sup>17</sup> Gledhill sostiene que «decirle la verdad al poder» es harto ineficaz en un mundo en el que las fuerzas que queremos denunciar se han convertido en hábiles jugadores de las políticas multiculturales. Afirma que «mantener un optimismo del espíritu cimentado requiere una valoración realista de situaciones y posibilidades, orientadas a apoyar los esfuerzos de los movimientos mismos para reconocer las contradicciones y buscar formas de trascenderlos» (Gledhill, 2004:31-32).

por Boaventura de Sousa Santos, quien propone hacer un ejercicio en traducción intercultural e interpolítica en foros sociales compartidos, para «expandir la inteligibilidad mutua sin destruir la identidad de nuestros aliados en la traducción» (de Sousa Santos, 2009:409).

Si volvemos en este punto sobre la pregunta de Gledhill —«para quién pensamos que estamos traduciendo el conocimiento»— me parece que una de las marcas coloniales más indelebles de la Antropología es la de considerar a los subalternos como nuestros únicos interlocutores. Esta visión nos ha llevado a definir la traducción como la tarea de hacer que lo subalterno sea comprensible para el poder, o más bien hacer el «poder» comprensible para ellos, o, en el planteamiento de Sousa Santos, de hacer a los grupos subalternos comprensibles entre sí. Sin embargo, surgen ante esto muchas otras preguntas. ¿Podemos decir que nuestros aliados en la traducción están organizados alrededor de identidades discretas? ¿Se localiza inequívocamente cualquier conocimiento sólo a un lado de la divisoria epistémica? O más bien, ¿no será que los científicos sociales estamos tan atrapados en prácticas totalizantes y batallas metaculturales por los medios de producción de significado que, en nuestros enfrentamientos por definir la «cultura» desde una perspectiva cultural que tiende a desmarcarse como tal, acabamos nosotros también reforzando equívocamente la idea de que los contenidos culturales discretos son el vehículo primario para la articulación de clasificaciones externas o autoidentificaciones? ¿Qué nos sería factible ver y comunicar si, por el contrario, desanclásemos de manera más consistente las prácticas culturales de las identificatorias, entendiendo las primeras como parte de procesos de construcción de sentido, «fundados en una continuidad de la práctica» (Suzman, 2003:399), procesos que producen efectos de verdad sobre significados, sobre identidades, así como sobre su mutua relación?

En las últimas décadas, las políticas antropológicas de traducción vienen siendo puestas a prueba con mayor recurrencia, dramatismo y visibilidad, por ser cada vez más habitual que las cortes de justicia citen a los colegas para que brinden su testimonio experto en juicios que involucran los derechos indígenas. Estas circunstancias ofrecen notables posibilidades de reflexionar sobre diferentes acciones y ocasiones para la traducción. Aunque los testimonios expertos de antropólogos no son aún una práctica común en Argentina, uso mi limitada experiencia en la materia para abrir la discusión sobre las políticas de traducción hacia otras consideraciones.

Por lo general, los testimonios de expertos en la corte se enmarcan en una situación comunicativa bien demarcada. Las más de las veces, los jueces esperan que el antropólogo que actúa como perito ofrezca «su» conocimiento antropológico de «los hechos». Presumiblemente este conocimiento experto sería el resultado de traducir el conocimiento y las creencias sociales en una verdad factual que los jueces podrían enmarcar en conceptos jurídicos. En términos más sencillos, parece ser expectativa extendida entre la mayoría de los operadores jurídicos que el antropólogo básicamente parafrasee las (raras) creencias indígenas en un lenguaje (común entre magistrados y antropólogos) que los jueces manejen y puedan entender. De hecho, algunos colegas creen que esto puede hacerse. El proceso Mashpee analizado por James Clifford sin embargo muestra que hay otras disciplinas mejor dotadas que la antropología para responder a expectativas de traducción lineal de este tipo (Clifford, 2001).

En lo personal, entiendo nuestro papel de una manera bien distinta. Nuestra principal tarea ciertamente no es dar prueba de quién es indígena y quién no lo es —una expectativa común en Argentina—. No es simplemente la recolección y presentación de las «pruebas documentales duras», aunque es obvio que también tenemos que trabajar en esto. Por el contrario, estoy convencida que la tarea más provechosa y, por ende, la más importante consiste en poner en evidencia la disputa velada que discurre esencialmente en los tribunales, una disputa sobre los criterios que desvinculan y crean una estructura piramidal en términos del conocimiento jurídico, del conocimiento antropológico y del conocimiento social. El primer paso fundamental es entonces mostrar que las cortes de justicia son en primer lugar un campo de batalla de conocimientos en conflicto, conocimientos anclados en distintos horizontes discursivos de producción de sentido y efectos de verdad. Esto es, en juicios que involucran peritajes sobre los derechos indígenas, están en juego al menos tres (por simplificar) modos de producción de conocimiento y verdad: el jurídico, el indígena y el antropológico.

Es muy factible que encarar una tarea semejante termine haciendo que en la corte todas las partes se sientan incómodas (jueces, fiscales públicos, abogados, demandantes, acusados), porque todos tratan de monopolizar la verdad. Pese a ello debemos soportar su descontento. De otro modo no podemos dedicarnos a lo que veo como nuestro servicio real, que tiene que ver con mostrar la necesidad de participar en un triálogo entre diferentes verdades para hacerlas comprensibles, conmensurables y de igual importancia. La noción de triálogo intenta aquí llamar la atención sobre la necesidad de un intercambio que transforme la pragmática de la situación comunicativa que se define como testimonio experto. ¿Cuál es la meta última de conducir dicho triálogo? Yo diría que llegar a una noción no etnocéntrica de justicia, evitando la imposición simple de un horizonte discursivo sobre los otros.

Ahora bien, una vez se reconoce que la importancia de sostener triálogos es medular, otra tarea antropológica central es hacer evidente que no existe nada parecido a una traducción literal lineal, uno a uno, simplemente porque un mismo hecho o evento puede analizarse desde diferentes perspectivas o modos de pensamiento reflexivo. Como lo ha mostrado claramente Alcida Ramos, la interpretación puede funcionar en y a través de distintos registros, sean espirituales, históricos o políticos (Ramos, 1988). En este sentido, cuando nuestros interlocutores indígenas se quejan de que los antropólogos explican en los tribunales «sus» cosas, no solo están haciendo una declaración en términos de propiedad intelectual del conocimiento. También están expresando dudas sobre la capacidad que tenemos de comprender las diferencias entre estos modos de pensamiento reflexivo, y así seleccionar el registro interpretativo adecuado para dar respuestas con sentido a preguntas llanas sobre «los hechos».<sup>18</sup>

Sin embargo, hay muchas cosas que los antropólogos podemos hacer de manera

<sup>18</sup> Surge así otro tema relacionado, pero que no podemos explorar aquí. ¿Tenemos derecho a develar el conocimiento que surge de un modo espiritual de pensamiento reflexivo, pese al hecho de que nuestros interlocutores lo han compartido con nosotros? Me refiero a que en esto entran en juego cuestiones no sólo de confidencialidad sino también de privacidad cultural.

proactiva en los tribunales, además de mostrar las complejidades, opacidades e implicaciones éticas de las políticas de traducción, y la inconveniencia de embarcarnos en prácticas totalizadoras. En primer lugar, en lugar de conceptos totalizadores, podemos ofrecer

conocimientos basados en la posibilidad de generar explicaciones históricamente situadas, por medio de encontrar los ejes de comparación que ayuden a establecer generalizaciones productivas pero localizadas para explicar el surgimiento, la recreación y la transformación de campos en los que la superimposición y el conflicto por los significados —así como la rearticulación de identidades, equivalencias y demandas— son materializaciones igualmente posibles en los dominios de la interacción y el control social (Briones, 2006:276).

Segundo, podemos presentar los hechos y el conocimiento de tal manera que los jueces se den cuenta de la necesidad de cambiar sus preguntas. Ahora bien, para que los jueces planteen diferentes preguntas, tienen que reconocer en primer lugar los fundamentos culturales del discurso judicial. Tienen que entender también —y debemos tratar de hacérselo ver— que no existen dos mundos culturales completamente distintos, enzarzados en un conflicto absoluto y constante. Las experiencias históricas de interacción nos han hecho vivir en lo que Marisol de la Cadena define como «más de uno, pero menos de dos mundos» (De la Cadena, 2010).

Ahora bien, como la manera y grado en que diferentes personas han tenido que vivir en «más de uno, pero menos de dos mundos» nunca dependió del azar sino de relaciones de poder, la historia y los contextos de esas relaciones no pueden

ser eslabones perdidos en nuestros actos de traducción. Tampoco pueden serlo las formas en que las verdades en conflicto se inscriben en modos *sui generis* pero jerarquizados de producción de sentido y de verdad. En todo caso, reponer estos eslabones lejos está de sostener la absoluta inconmensurabilidad de las perspectivas, o de negar la posibilidad inter-traduccionales sucesivas. Más bien busca dirigir nuestra atención a las afinidades que existen entre políticas de traducción totalizadoras, y actos científicos muy modernos de purificación (Latour, 2007:29) que, sosteniendo traductibilidades unidireccionales se convierten en actos hegemónicos de normalización y estandarización. Logra hacer patente, según creo, que los triálogos son prácticas situadas, tan posibles como necesarias.

Regresemos ahora al comienzo, con el fin de revisar las relaciones, si las hay, entre las estructuras de sentimiento emergentes de la película *Avatar* y sus repercusiones, por un lado, y los «avatares científicos» quizás menos ficcionales pero hoy en día provocados por las políticas de traducción y de pensamiento crítico, por el otro.

*Avatar* es reconfortante porque muestra que es posible «hablar con la verdad al poder» y que el poder escuche. También transmite otra certeza; Además de asegurar que los científicos siempre tomarán el lado correcto, *Avatar* confirma la posibilidad de una traducción simple y directa de sentidos y visiones del mundo. Los debates académicos y las complejidades de la traducción analizados en este artículo no pueden evitar que me sienta escéptica en ambos aspectos.

Sin embargo, mi recelo hacia los fundamentos del alternativismo metropolitano que se teje alrededor de *Avatar* no se aplica a las formas en que los cosmopolitismos alter-nativos han hecho uso de la película. El alternativismo metropolitano subordina su discurso político al mercado y, por consiguiente, tiende a confinar y banalizar los términos del debate. Por el contrario, las intervenciones cosmopolitas alter-nativas que permitió *Avatar* han buscado aprovechar las brechas hegemónicas, con el ánimo de seguir «hablándole con la verdad al poder» y ampliar aún más los espacios públicos. En este aspecto, las estructuras de sentimiento que moviliza *Avatar* y los efectos de simultaneidad que la película ha suscitado pueden leerse como efectos de presencia de una lucha indígena perdurable, es decir, de muchos actos diferentes basados en la estrategia de «hablar con la verdad al poder». Tales actos previos han ayudado a cambiar los paisajes globales (Appadurai, 1990) en los que *Avatar* cobra sentido y difiere de películas anteriores que también ensayaron una postura de simpatía frente a la alteridad indígena. Por lo tanto, la táctica de «hablar con la verdad al poder» puede no ser una metáfora adecuada para la traducción, pero sin embargo entraña un acto de intervención política potente, siempre situado y contingente.

De manera similar, el último punto a mencionar aquí tiene que ver con identificar qué intervenciones acabarán resultando significativas para nuestra política de pensamiento crítico. En la línea de Gledhill, sostengo que verdaderamente importan

los medios y los términos que adopta nuestra postura crítica, dado que toda postura crítica «totalizadora y fuera de contexto carece de responsabilidad» (Gledhill, 1999). Ejemplificaré mi punto situándome en el corazón mismo de la academia, en las universidades públicas en las que formamos a los futuros científicos.

Ahora enseño en una nueva universidad pública situada en el noroeste de la Patagonia. Nuestros estudiantes son realmente heterogéneos: profesionales comprometidos que buscan una segunda carrera, activistas mapuches, jóvenes de «el alto», donde están los barrios más pobres de mi ciudad, Bariloche. En una de mis primeras clases del curso introductorio de Antropología, presenté algunas discusiones antropológicas sobre universalismo y relativismo. Hice énfasis en que la idea misma de las uni-versidades está comprometida con una noción de conocimiento monológicamente moderna, e introduje la idea de las pluri-versidades, en un intento por poner en cuestión esa cuna monológica. Uno de mis estudiantes replicó:

Profesora, usted dice que el 70% de los padres de los estudiantes de nuestra universidad no terminaron la secundaria y que el 40% ni siquiera terminaron la escuela primaria. La idea misma de universidades es harto desconocida para ellos. ¿No cree que podría ser confuso si empezáramos a hablar de pluriversidades antes de que llegemos a saber qué es una universidad?

Mi estudiante sacó a relucir ciertos aspectos claves de la política de pensamiento crítico que quiero resumir aquí. Tener la oportunidad de expresar nuestro descontento con la modernidad y el pensamiento moderno requiere que se nos hayan concedido ya algunos «privilegios modernos» básicos. Y tenemos que considerarlos «privilegios», porque aún hoy en día no todos tienen acceso a ellos. En otras palabras, no podemos dar por hecho, como punto de partida, lo que sigue siendo un punto de llegada para otros. Desde tal perspectiva, no cualquier exterioridad es transmoderna o emancipatoria. Las configuraciones igualitarias en un sentido moderno siguen siendo necesarias para luchar por una mejor estructuración política para nuestras configuraciones interculturales. De lo contrario, tenemos simplemente exclusión, en lugar de exterioridades productivas.

En medio de este telón de fondo, ¿cuál es la forma más productiva de pensar en forma crítica el rol de nuestras universidades públicas? Trato de preparar a mis estudiantes para que vivan las incertidumbres de la traducción, es decir, sin recetas sobre qué política de traducción adoptar en cada ocasión diferente, pero con reflejos para decidir cuál usar en diferentes situaciones. Intento prepararlos para plantear buenas preguntas y analizar los efectos de verdad (incluidas las de la antropología), para que se formen para comunicar los relatos más precisos y profundos de los procesos sociales. Ellos me siguen enseñando o haciéndome ver los privilegios que entrañan las políticas del pensamiento crítico. Y de esa forma

me enseñan su derecho a tener acceso a los medios más modernos de análisis antropológico, las tácticas modernas de crítica más subversivas y reveladoras, antes de tener la oportunidad de seleccionar la exterioridad desde la cual decidan criticar la modernidad. Entretanto, no me enojo si alguno de ellos me dice que *Avatar*, la película, transmite una perspectiva muy antropológica.

### **Bibliografía**

- Appadurai, Arjun. 1990. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". *Public Studies*. 2(2):1-24.
- Becket, Jeremy (ed.). 1988. *Past and Present. The construction of Aboriginality*. Canberra: Aboriginal Studies Press.
- Berman, Marshall. 1983. *All that is solid melts into air: the experience of modernity*, Londres: Verso.
- Blaser, Mario. 2009. "Political Ontology". *Cultural Studies*. 23(5): 873-896.
- Briones Claudia. 2006. "Questioning State Geographies of Inclusion in Argentina: The Cultural Politics of Organizations with Mapuche Leadership and Philosophy", en Doris Sommer (ed.). *Cultural Agency in the Americas*. 248-278. Durham: Duke University Press.
- Briones, Claudia. 1999. *Weaving "the Mapuche People": The cultural politics of organizations with indigenous philosophy and leadership*. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International.
- Briones, Claudia. 1998. *La alteridad del «Cuarto Mundo». Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Clifford, James. 2001. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa: Barcelona.
- da Matta, Roberto. 1999. «El oficio de etnólogo o cómo tener "Anthropological Blues"», en M. Boivin, A. Rosato y V. Arribas (eds.), *Constructores de otredad*. 172-178. Buenos Aires: EUDEBA.
- de la Cadena, Marisol 2010. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'". *Cultural Anthropology*. 25(2):334-370.
- de Sousa Santos, Boaventura. 2009. «El Foro Social Mundial y la izquierda global», en R. Hoetmer (coord.), *Repensar la política desde América Latina. Cultura, Estado y movimientos sociales*, 373-410. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Dorfman, Ariel y Armand Mattelart. 2008. *Para leer al Pato Donald. Comunicación de masa y colonialismo*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Dove, Michael. 2006. "Indigenous People and Environmental Politics". *Annual Review of Anthropology*. 35:191-208.

- Dussel, Enrique. 2004. «Sistema mundo y transmodernidad», en Saurabh Dube, Ishita Banerjee y Walter Mignolo (eds.), *Modernidades coloniales*. 201-226. México: El Colegio de México.
- Gledhill, John. 1999. *Moral Ambiguities and Competing Claims to Justice. Exploring the Dilemmas of Activist Scholarship and Intervention in Complex Situations*, Manchester Anthropology Working <http://jg.socialsciences.manchester.ac.uk/Moral%20Ambiguities.pdf>.
- Gledhill, John. 2004. *Beyond speaking truth to power: Anthropological entanglements with multicultural and indigenous rights politics*. Manchester Anthropology Working [http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/socialanthropology/research/workingpapers/documents/Beyond\\_Speaking\\_Truth\\_to\\_Power.pdf](http://www.socialsciences.manchester.ac.uk/disciplines/socialanthropology/research/workingpapers/documents/Beyond_Speaking_Truth_to_Power.pdf).
- Grosfoguel, Ramón. 2006. «La descolonización de la economía política y los estudios poscoloniales: Transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global». *Tabula Rasa*. 4:17-48.
- Grosfoguel, Ramón y Walter Mignolo. 2008. «Intervenciones decoloniales: Una breve introducción» *Tabula Rasa*. 9:29-37.
- Grossberg, Lawrence. 2004. «Entre consenso y hegemonía: Notas sobre la forma hegemónica de la política moderna». *Tabula Rasa*. 2:49-57.
- Kuper, Adam. 2003. “The return of the native”. *Current Anthropology*, 44(3):389-395.
- Latour, Bruno. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lins Ribeiro, Gustavo. 2006. “World Anthropologies: Cosmopolitics for a New Global Scenario in Anthropology”. *Critique of Anthropology*. 26(4):363-386.
- Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar. 2006a. «Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder», *Universitas Humanística*. 61:15-49.
- Lins Ribeiro, Gustavo y Arturo Escobar (eds.). 2006b. *World Anthropologies: Disciplinary Transformations within Systems of Power*. Nueva York: Berg.
- Marcus, George. 1989. “Imagining the Whole. Ethnography’s Contemporary Efforts to Situate Itself”. *Critique of Anthropology*. 9(3):7-30.
- Mignolo, Walter. 2005. «Cambiando las éticas y las políticas del conocimiento: Lógica de la colonialidad y la postcolonialidad imperial». *Tabula Rasa*. 3:42-72.
- Quijano, Aníbal. 2000. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. 201-246. Buenos Aires: CLACSO-UNESCO.
- Ramos, Alcida. 1988. “Indian Voices: Contact Experienced and Expressed”, en *Rethinking History and Myth. Indigenous South American Perspectives on the Past*, J Hill (ed.), 214-234. Urbana: University of Illinois Press.



Rapaport, Joanne. 2005. *Intercultural Utopias: Public Intellectuals, Cultural Experimentation, and Ethnic Pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press.

Robins, Steven. 2003. "Comment on Adam Kuper's "The Return of the Native"". *Current Anthropology*. 44(3):398-399.

Scott, James C. 1985. *Weapons of the weak: Everyday Forms de Peasant Resistance*, New Haven, CT: Yale University Press.

Suzman, James. 2003. "Comment on Adam Kuper's "The Return of the Native"". *Current Anthropology*. 44(3):399-400.

Trouillot, Michel. 1991. "Anthropology and the savage slot. The Poetics and Politics of Otherness", en Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, 17-44. Santa Fe: School of American Research Press.

Williams, Raymond. 1990. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.