

Antropología posnormal

 Renzo Taddei * y Cecilia Hidalgo **

Resumen

Este artículo intenta problematizar la aceptación tácita por parte de las ciencias sociales en general –y de las prácticas etnográficas en particular– de cierta realidad a la que denominaremos ortodoxia ontológica u *ontodoxia*. El argumento es el siguiente: la filosofía de la ciencia del siglo XX sacó a la física de la posición de ser la cota de referencia invisible a la hora de juzgar la validez ontológica de todas las preguntas epistemológicas, fueran científicas o no. Dos de las implicaciones lógicas y metodológicas de este hecho –y seguramente las más relevantes para las humanidades y las ciencias sociales– son que cualquier investigación sobre el mundo o sobre un mundo no debería: 1) dar por sentadas las cualidades físicas del mundo (este mundo), ni 2) reducir las dimensiones ontológicas de tal mundo a sus aspectos físicos conocidos. Estas aseveraciones plantean a la etnografía desafíos metodológicos que hasta ahora no han sido analizados. Proponemos pensar en una “Antropología posnormal”, en el sentido que a este último término le atribuyeran Silvio Funtowicz y Jerome Ravetz (1991, 1993) a la hora de enfrentar situaciones en las que el encuentro etnográfico se da en contextos de verdadero choque ontológico y donde los marcos conceptuales que estructuran la perspectiva del etnógrafo no pueden permanecer sin alteraciones.

Palabras clave

*Antropología Posnormal;
Ciencia posnormal;
Choque ontológico;
Conocimiento climático;
Encuentro etnográfico*

Post-normal anthropology

Abstract

This paper intends to problematize the tacit acceptance of certain physical reality(ies) –what we will call ontological orthodoxy, or *ontodoxy*– by social sciences in general, and by the ethnographic practices in particular. The argument runs as follows: 20th century philosophy of science removed physics from the position of invisible benchmark for ontological validity of all epistemological inquiries, scientific or not; two of the logical and methodological implications of this fact –and certainly the ones that

Key words

*Post-normal Anthropology;
Post-normal science;
Ontological clash;
Climate knowledge;
Ethnographic encounter*

* Doctor en Antropología. Universidad Federal de San Pablo. San Pablo, Brasil. Correo electrónico: renzo.taddei@unifesp.br.

** Doctora en Antropología. Universidad de Buenos Aires. CABA, Argentina. Correo electrónico: chidalgo@filo.uba.ar

are most relevant for the humanities and the social sciences— are that any inquiry into the (or a) world should not: 1) take the physical qualities of the (this) world for granted, and 2) reduce the ontological dimensions of such world to its known physical aspects. These assertions pose methodological challenges to ethnography that have not been addressed so far. We claim that a post-normal anthropology, in the sense given to post-normal by Silvio Funtowicz and Jerome Ravetz (1991, 1993) allows to refer and to conceptualize situations in which the ethnographic encounter takes place in contexts of real ontological clash, and where the conceptual frameworks that structure the perspective of the ethnographer cannot remain unchanged.

Antropología pós-normal

Resumo

Palavras-chave

Antropologia Pós-normal;
Ciência pós-normal;
Choque ontológico;
Conhecimento climático;
Encontro etnográfico

Este artigo procura problematizar a aceitação tácita de certa(s) realidade(s) física(s) –o que chamaremos de ortodoxia ontológica, ou *ontodoxia*– pelas ciências sociais em geral, e pela prática etnográfica em particular. O argumento pode ser resumido da seguinte forma: a filosofia da ciência do século XX removeu a física da posição de padrão de referência invisível para a validação ontológica de toda e qualquer indagação epistemológica, científica ou não; duas das implicações lógicas e metodológicas deste fato –e certamente as mais relevantes para as humanidades e as ciências sociais– são o fato de que uma indagação sobre o (ou em um) mundo não deve: 1) assumir as qualidades físicas deste mundo como dadas, e 2) reduzir as dimensões ontológicas do mesmo aos seus aspectos físicos conhecidos. Tais asserções colocam desafios metodológicos à etnografia que ainda não foram tratados devidamente. Afirmamos que uma antropologia pós-normal, no sentido dado à expressão por Silvio Funtowicz e Jerome Ravetz (1991, 1993), permite a referencia e conceitualização de situações nas quais o encontro etnográfico ocorre em contextos de choque ontológico real, e onde o marco conceitual que estrutura a perspectiva do etnógrafo não é capaz de permanecer inalterado.

Introducción

Este artículo intenta problematizar la aceptación tácita de cierta realidad, a la que denominaremos ortodoxia ontológica u *ontodoxia*, por parte de las ciencias sociales en general y de las prácticas etnográficas en particular. El argumento es el siguiente: la filosofía de la ciencia del siglo xx (Kuhn, 1962; Feyerabend 1975, 1987; Latour, 1993; Serres 2001, Stengers 2010, 2011) sacó a la física de la posición de ser la cota de referencia invisible a la hora de juzgar la validez ontológica de todas las preguntas epistemológicas, fueran científicas o no. Dos de las implicaciones lógicas y metodológicas de este hecho –y seguramente las más relevantes para las humanidades y las ciencias sociales–son que cualquier investigación sobre el mundo o sobre un mundo no debería: 1) dar por sentadas las cualidades físicas del mundo (este mundo), y 2) ni reducir las dimensiones ontológicas de tal mundo a sus aspectos físicos conocidos. Estas aseveraciones plantean a la etnografía desafíos metodológicos que hasta ahora no han sido analizados,¹ lo que pretendemos comenzar a hacer en este artículo.

1. Los trabajos de Eduardo Viveiros de Castro (2014) analizan algunas de las implicaciones filosóficas que estos hechos revisten para la investigación antropológica.

Los mundos tienen muchas dimensiones más allá de lo físico. Estamos interesados en la “base ontológica” física del discurso de las ciencias sociales debido a la temática

específica de investigación etnográfica que desarrollamos: llevamos a cabo nuestra investigación entre gente que sistemáticamente piensa acerca de la atmósfera y trabaja sobre ella (científicos, técnicos, agricultores, y/o profetas de la lluvia, entre otros). Para los científicos y otra gente que ha pasado por la educación occidental, la atmósfera tiende a ser el más “físico y químico” de los sitios en la biosfera; lo que equivale a decir que, excepto la presencia ocasional de animales que vuelan y de microorganismos en suspensión en su estrato inferior, la atmósfera es vista como carente de la vida. Sus habitantes son, básicamente, el nitrógeno, el oxígeno, el argón, gases diversos como el dióxido de carbono y el ozono, el vapor de agua y la electricidad.

Además, la física en tanto disciplina académica, por lo general es considerada el único discurso autorizado para hablar de la atmósfera y, por lo tanto, el actor central para decir al resto de la humanidad qué es el cambio climático y cómo se despliega. Para otras poblaciones, este enfoque naturalista y materialista está ausente o bien se mezcla con comprensiones cosmológicas indígenas acerca de la realidad. La atmósfera es vista entonces como una miríada de entidades con alguna forma de la subjetividad, con quien los humanos y otros seres vivos toman parte en la “copulación social” (Kopenawa y Albert, 2013; Taddei, 2014). ¿Qué pasa, entonces, en las situaciones en las que el etnógrafo educado al estilo occidental participa junto a sus interlocutores en prácticas y debates acerca tales entidades atmosféricas?

Nos gustaría sugerir aquí que una *etnografía post-representacional* no puede apoyarse en la base ontológica implícita y tradicional del sentido común occidental como herramienta para reducir las prácticas de los interlocutores a: a) síntomas de relaciones de poder desiguales –en la supuestamente mejor de las circunstancias–, b) diferencia directa y simple (es decir, simbólica), o c) alguna forma de comportamiento adaptativo.

En otros mundos el etnógrafo necesita resistir la tentación de reducir la existencia de los interlocutores a la condición de ser manifestaciones del pensamiento metafórico –dramática y psicológicamente cargado o no– o incluso de un automatismo teleológico (adaptativo) liso y llano. Por supuesto, el poder puede ejercerse de maneras perversas, dejando marcas verdaderas y horribles en la realidad, y la metáfora es una maravillosa capacidad compartida por los seres que poseen un sistema nervioso semejante al de los humanos. Aquí el problema está en la *reducción* de lo diferente a lo familiar, no importa cuán bien intencionado sea, o bien en la producción artificial de conmensurabilidad (Viveiros de Castro, 2014).

Nos centramos en la física porque, más allá de lo que hemos mencionado antes, el fundamento ontológico de la realidad implícito en el sentido común está informado por las menos sofisticadas y sencillas ideas entre todas las que la física tiene para ofrecer. Podemos ejemplificar esto con un experimento mental rápido: imaginen que leen un libro de introducción a la sociología de nivel secundario y deciden “poner a prueba” lo que han leído haciendo trabajo de campo. Muy pronto advertirán que el libro ofrece una pintura demasiado simplificada de la realidad. Después de todo, se sabe que su sofisticación es de “nivel de escuela secundaria”.

Ahora imaginen que hacen exactamente lo mismo, pero esta vez con un libro de física de la escuela secundaria. Probablemente creerán que si decidieran reproducir los experimentos no habría razón para encontrar en el campo algo *diferente* de lo que dice el libro. En otras palabras, debido a un inconsciente aunque problemático salto desde la situación experimental hacia el resto no experimental de la realidad (Latour, 1993; Stengers, 2010) con mayor probabilidad esperarán una coincidencia muy superior entre el libro de física y el mundo que la que se daba en el caso del libro de sociología. Y esto a pesar del hecho de que ambos libros posean niveles equivalentes de sofisticación.

Sin embargo, casi nada de lo afirmado por los físicos de los siglos XVIII y XIX, que es lo que se encuentra en los manuales de secundaria, es lo que hoy sostienen los físicos y los climatólogos cuando tratan de entender y trabajar con la atmósfera, con la excepción obvia de la termodinámica, si bien la mayor parte de las personas dirían que la mecánica es el ícono de la física de la vida cotidiana.

Ésta es una de las ironías de la situación actual de la ciencia vis-à-vis la atmósfera: a pesar del hecho de que es vista tan sólo como moléculas y actividad eléctrica, es decir, como siendo “simple” en su constitución si se la compara con un organismo, por ejemplo, el nivel de complejidad de su dinámica es tan alto que no sólo se la toma como ilustración preferencial de la teoría de caos (Hacking, 1990) sino que es tema de debate si su complejidad deriva o no de la indeterminación cuántica (Selvan y Fadnavis, 1999).

Sin embargo, ni siquiera ésta es la razón principal de por qué cuando hacemos trabajo de campo tendríamos que ser críticos acerca de lo que tomamos como fundamento ontológico de sentido común sobre la realidad. Incluso para lo mejor que la física ha producido, la filosofía de la ciencia del siglo XX ha demostrado que la ciencia en general debería verse como un resultado contingente de procesos históricos específicos (Feyerabend, 1987) y no como la “develación” de la realidad. Y esto vale aun cuando sea un resultado en que los elementos no humanos también son “actores” (Latour, 1993; Stengers, 2010).

En otras palabras, la aventura científica tomó rutas y caminos que desembocaron en el estado actual de conocimiento, pero podría haber tomado otros caminos y rutas, y el mundo habría sido diferente si esto hubiese ocurrido. El hecho de que otros caminos fueran opciones posibles sugiere que incluso en la ontología naturalista-materialista hay dimensiones múltiples de la realidad ante las cuales nosotros y nuestras tecnologías somos ciegos.

Si consideramos a la ontología naturalista-materialista como parte de la misma producción histórica contingente, el poder de la ciencia para desarticular cualquier otro discurso acerca de la realidad resulta él mismo desarticulado –o en palabras de Isabelle Stengers (2010), la ciencia deja de ser una “máquina de guerra”– y los mundos de otros pueblos se tornan legítimamente interesantes.

Dos estudios de caso

Presentaremos ahora de manera concisa dos estudios de caso donde las cuestiones mencionadas anteriormente se hacen visibles de modos analíticamente convenientes. Ambos se toman de otro trabajo (Taddei, 2014):

El caso que quiero discutir aquí concierne al pueblo yanomami que habita (lo que llamamos) la frontera entre Brasil y Venezuela. Uno de sus chamanes, Davi Kopenawa, publicó recientemente junto al antropólogo francés Bruce Albert, un libro que presenta en detalle la cosmología yanomami (Kopenawa y Albert, 2013). El texto constituye una rica ilustración de las diferentes dimensiones del universo yanomami. Aquí quiero llamar la atención sobre dos cuestiones: la primera es la idea de que son los chamanes y sus seres espirituales asociados los que mantienen los “cielos” sostenidos en su lugar; la segunda es que algunos de estos seres espirituales incorporan en sus acciones y en su constitución elementos del universo de la gente “blanca”, incluso cómo estos mantienen los cielos en su lugar.

Según Kopenawa, *Omama* es el creador de todo y los *xapiri* son espíritus asociados con lo que llamamos el “mundo natural”: animales, plantas, accidentes geográficos, cuerpos o eventos astronómicos, estaciones, estados de la atmósfera, etcétera. De

acuerdo con el libro y otros trabajos sobre el perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro, 2002), dado que estas entidades tienen una esencia humana, aunque tengan que ver, por ejemplo, con un animal, no adoptarán necesariamente la apariencia de ese animal.

El proceso a través del cual alguien se convierte en chamán supone un arduo entrenamiento corporal, emocional, psico-químico y espiritual. En cuanto a la dimensión espiritual, para convertirse en chamán es necesario construir una red de relaciones con los espíritus *xapiri* de modo de ser capaz de trabajar con ellos en situaciones específicas. Transcribo dos pasajes del libro en el que esto se ejemplifica en situaciones directamente relacionadas con el “mantenimiento” del cielo. En el primero leemos:

“Pero un día, dentro de mucho tiempo... [el cielo] se desplomará y nos aplastará a todos. Esto no pasará mientras los chamanes estén vivos para sostenerlo. Se sacudirá y rugirá, pero no se romperá [...]. Tan pronto como el cielo comience a temblar y amenace con rajarse, [los chamanes] al instante enviarán a sus *xapiris* para reforzarlo. ¡Sin esto, habría caído ya hace mucho!” (Kopenawa y Albert, 2013: 131).

En el segundo pasaje, el sentido de “mantenimiento” es un poco diferente:

“Cuando la lluvia cae sin interrupción a lo largo de los días y el cielo sigue lleno de nubes bajas y oscuras, comenzamos a cansarnos [...]. Finalmente recurrimos a los chamanes más viejos en busca de ayuda, pues ellos saben que la lluvia es Maari y pueden pedirle que pare. Entonces beben el *yākoana* y comienzan a trabajar. Sus espíritus lavan el pecho del cielo, llaman a Mothokari, que es el ser del sol, y al ser de la temporada seca Omoari. Entonces obturan la llave que produce la lluvia y devuelven la luz al cielo” (Kopenawa y Albert, 2013: 133).

Y, finalmente, otro pasaje introduce un elemento interesante a la composición de seres y estrategias que tratan con la atmósfera:

“Algunos *xapiris* tales como el espíritu del perezoso poseen un rifle que han adquirido de los espíritus de los ancestros de la gente blanca. Él lo usa para intimidar a los truenos y hacerlos que se queden quietos, y para disparar a los seres malos y sus perros de caza” (Kopenawa y Albert, 2013: 72). (Taddei, 2014: 8-9. Traducción del inglés del autor).

El segundo caso se refiere a la Fundación del Jefe de la Serpiente del Coral (FCCC por su sigla en portugués), una institución asociada con la tradición religiosa afro-brasileña Umbanda, que opera en el negocio de producir o evitar lluvias en Brasil y en otras partes mediante acciones espirituales del espíritu del Jefe de la Serpiente del Coral. En los últimos veinte años, la FCCC ha proporcionado servicios a clientes muy importantes tales como los gobiernos de las ciudades de Río de Janeiro y San Pablo así como a la compañía de entretenimiento Artplan, que desde 1985 produce el célebre festival *Rock in Río*.

Entre otros servicios, la Fundación asegura que no llueva sobre la playa de Copacabana durante la víspera de año nuevo, momento en que toma lugar uno de los espectáculos de fuegos artificiales más notables en el mundo. Han estado trabajando con el gobierno municipal de Río de Janeiro desde 2001.

Quizás la dimensión más interesante de las actividades de la Fundación sea su relación con la ciencia. En 1987, la Sociedad Meteorológica Brasileña (SBMet) denunció a la FCCC ante el Consejo Regional de Ingeniería y Arquitectura (CREA) del estado de San Pablo, alegando el ejercicio ilegal de la actividad meteorológica. En Brasil CREA es el equivalente para ingeniería y actividades relacionadas de lo que la Asociación de Abogados de Norteamérica es para el ejercicio de la profesión jurídica en los Estados Unidos. Ningún ingeniero, agrónomo o meteorólogo puede trabajar como tal sin el apropiado permiso emitido por CREA. La institución es reconocida como conservadora en cuestiones técnicas: en las últimas décadas, los cursos técnicos innovadores y no

tradicionales creados recientemente en Brasil (tales como la ingeniería ambiental, por ejemplo) han encontrado grandes dificultades para obtener la acreditación de CREA.

En tales circunstancias, fue francamente sorprendente que el veredicto de CREA fuera favorable al FCCC. El ingeniero Anthero da Costa Santiago, responsable de evaluar y juzgar el proceso, aludió en su informe a las entidades espirituales y sus actividades como hechos de la realidad, aun cuando las ubicaba fuera del alcance de la ciencia y en consecuencia de la meteorología. Sugirió luego que el caso fuera archivado, lo que a partir de ello efectivamente ocurrió.

Sin embargo, dado que la FCCC cobraba por sus servicios a los clientes privados, en 1991 CREA exigió que la fundación solicitara permiso para el ejercicio de meteorología y que contara con un meteorólogo responsable de los servicios proporcionados. Así las cosas, la FCCC formalizó la relación que había mantenido con un profesor del Departamento de Meteorología de la Universidad de San Pablo, a quien consultaba técnicamente para realizar sus trabajos de manipulación meteorológica.

Este profesor, aquí nombrado por el nombre ficticio de Ronaldo, comenzó a desempeñarse como director técnico de la fundación. Más recientemente, un joven de alto perfil meteorológico que se desempeñaba en el Centro de Pronóstico del Tiempo y de Estudios del Clima del Instituto Nacional Brasileño de Investigación Espacial (CPTEC-INPE), comenzó a proporcionar servicios similares de consultoría para la fundación.

Ronaldo, uno de los principales informantes en esta investigación, describió cómo fue su primer contacto con Osmar –el director de la FCCC– y Adelaide –la *medium* por medio de la que trabaja el espíritu del jefe– a mediados de los años 1980, cuando se desempeñaba como profesor de tiempo parcial además de producir pronósticos meteorológicos para el periódico *O Estado de São Paulo*.

Una mañana sonó el teléfono en la sala de redacción. Era Osmar, que se presentaba a sí mismo como miembro del FCCC y que pedía una información muy inusual: qué había que hacer para detener un frente frío que venía del sur y avanzaba sobre el estado de Río Grande do Sul. Como el servicio meteorológico local no respondía a su pedido de información, se decidió a llamar al meteorólogo del diario. Ronaldo contestó que la meteorología no trabaja *actuando sobre* los fenómenos meteorológicos, sino que tan sólo los *describe*.

Osmar insistió con la pregunta: “si pudiera cambiar las condiciones de la atmósfera a fin de hacer esto, ¿qué cambiaría?”. Ronaldo consultó el aparato de monitoreo meteorológico, hizo unos cálculos e informó a Osmar que si la presión atmosférica sobre el estado aumentaba y alcanzaba cierto nivel, probablemente el frente frío se debilitaría. Al día siguiente, la presión atmosférica aumentó y el frente frío se disolvió. “Esto me sorprendió mucho pues no había explicación racional para lo sucedido” –me dijo Ronaldo, un destacado meteorólogo que había estudiado en los Estados Unidos y participado en más de una docena de expediciones científicas al continente antártico.

A partir de ese momento Osmar empezó a llamar con frecuencia a Ronaldo, pidiéndole consejos meteorológicos para cambiar las condiciones del tiempo. Le dijo a Osmar: “llevamos a cabo operaciones espirituales que interfieren con el tiempo y necesitamos la información de un profesional del área”.

Ronaldo afirma que ha sido testigo de transformaciones atmosféricas increíbles asociadas a las actividades de la Fundación. Sin embargo, dice que no se convence por completo sobre cómo explican lo que hacen. Durante una entrevista, describió una “operación espiritual”:

Ronaldo: He visto que sostienen el frente frío en la entrada a Río de Janeiro [...]. Es justo cómo lo hicieron para *Rock in Río*, fue increíble. Había un enorme frente frío que alcanzaba el área y lo detuvieron. Me preguntaron: “¿qué debería hacer para bloquear este frente frío?”. Entonces dije: “en primer lugar, tienen que reforzar los vientos de nordeste para sostener el frente; luego tienen que cambiar la altura occidental, para hacer más lento su movimiento”.

RT: ¿Entiende el jefe esta jerga?

Ronaldo: Sí. Adelaide a menudo no lo hace y pide explicaciones adicionales. Todo lo que sé es que si mirabas la imagen del radar podías ver una pequeña isla de clima seco. (Entrevista a Ronaldo, 12 de febrero de 2014).

Cuando se le preguntó si el equipamiento meteorológico podía detectar y documentar los efectos de las acciones de la fundación, dijo que dependía de la escala analizada. En escalas más amplias, los efectos no son “espectaculares”, según sus palabras; a veces son muy sutiles. La precipitación total sobre áreas grandes no cambia, por ejemplo. Lo mismo se aplica a la temperatura media en largos períodos. Parece que la FCCC opera en una “esquina ciega” de la meteorología. No obstante, como ya dijimos, en la escala meteorológica las acciones parecen ser detectables en equipos del tipo de los radares. De todos modos, el concepto de “variabilidad atmosférica natural” ha sido invocado por sus pares a lo largo de las últimas décadas para deslegitimar cualquier intento de que se documenten científicamente las actividades de la fundación.

Antropología posnormal

El concepto de “ciencia posnormal” fue propuesto por Funtowicz y Ravetz como una forma de pensar las situaciones en las que los hechos son inciertos, los valores están en disputa, lo que se pone en juego es muy alto y las decisiones son urgentes (Funtowicz y Ravetz, 1991). Se lo propuso como una alternativa a la teoría económica clásica en tanto base conceptual preferida para la toma de decisiones de políticas públicas en el contexto contemporáneo de veloz cambio ambiental –una combinación de factores que tiene todo lo necesario para espantar a los antropólogos. Y sin embargo, hay varias conexiones entre lo que motivó a quienes lo propusieron y el argumento principal de este artículo.

Funtowicz y Ravetz sostienen que la mayor parte de las cuestiones apremiantes de la realidad contemporánea conciernen a sistemas complejos donde casi todos los problemas tienen más de una respuesta plausible y muchos no cuentan siquiera con una respuesta científica bien definida (Funtowicz y Ravetz, 1991). Además, los riesgos son difíciles o imposibles de cuantificar y el daño posible es irreversible. En tales circunstancias, los hechos y los valores se hacen indisolubles, y en la acción social, cuando se toman decisiones, la “verdad” se convierte en “calidad”. Su propuesta es, entonces, que las decisiones deberían ser tomadas por una “comunidad del pares extendida”, en la que se incluya a todos los afectados por un problema y a todas las diferentes maneras de actuar sobre él, reconociendo una pluralidad de perspectivas legítimas acerca de la cuestión.

En un trabajo más reciente, Ravetz (2005) vuelve a afirmar que las ciencias ambientales son radicalmente diferentes de las ciencias “normales”, en las que la incertidumbre es domesticada y los valores son suprimidos. Los debates acerca del clima a menudo se estructuran alrededor de valores en conflicto y se reconoce la profundidad de la incertidumbres involucradas, corporizando por ello los principios de la ciencia posnormal (Ravetz, 2005).

En efecto, el conocimiento y las políticas referidos al clima enfrentan importantes desafíos acerca de lo que se conoce o desconoce, de lo que puede y debería hacerse, y sobre quién debería hacer algo al respecto (Funtowicz e Hidalgo, 2008). El pedido de

democratización de la ciencia y la toma de decisiones públicas se escucha extendidamente, pero las ambigüedades acerca de lo que ha de considerarse una formulación y un encuadre intercultural de las cuestiones permiten la perpetuación del dominio del conocimiento y las ontologías expertas por sobre aquellas consideradas legas o exóticas (Taddei, 2013).

Un modo de dar sentido a la cuestión de la ciencia posnormal desde la perspectiva de las ciencias sociales y de los estudios de la ciencia y tecnología, es entender que no es necesariamente es el mundo el que está “dislocado” sino que el contexto en el que se diseñó su “transcripción” científica ha sido desorganizado por una realidad social y natural cambiante.

Pensamos en la inadecuación de esas proyecciones racionalistas hacia todas las realidades existentes, proyecciones que provienen de experimentos controlados de laboratorio y otras construcciones ideológicas de la ciencia o, en lo que se ha dado en llamar la producción de “fectiches” (Stengers, 2010 y 2011). La existencia de hechos que son inciertos, valores que están en disputa, apuestas que son altas, y decisiones que son urgentes” es la regla en el involucramiento humano con el mundo y no una novedad reciente o una excepción.

En cualquier caso, lo que vemos en el programa de la ciencia posnormal es similar a lo que ocurre con las filosofías pragmatistas tanto de la escuela estadounidense (James, 1979; Peirce, 1992; Dewey, 1999) como europea (Austin, 1962; Stengers, 2010 y 2011). Como ellas, hace sentir su presencia en las ciencias sociales a través de los estudios de la performance y de las dimensiones performativas de la acción social (Taddei, 2013).

Sin embargo, ¿qué ocurre con la etnografía?, ¿por qué proponer una antropología posnormal? “Antropología posnormal” en un término provocativo que hemos acuñado para referirnos a situaciones en las que el encuentro etnográfico se da en contextos de verdadero choque ontológico y donde los marcos conceptuales que estructuran la perspectiva del etnógrafo (tales como las distinciones entre figura y fondo, organismo y ambiente, sujeto y objeto, etcétera) no pueden permanecer sin alteraciones.

En otras palabras, la pregunta a plantear es: “¿cómo hacer etnografía de/en un mundo en transformación? En general, la tesis de que la alteridad radical desorganiza las ideas del etnógrafo y que esto es exactamente lo que genera transformación (“avance”) en la teoría antropológica, no se refiere al mundo sino a las teorías acerca del mundo.

La posición asimétrica de un experto que media, facilita y ayuda a traducir “recomendaciones externas a la lengua vernácula, de manera que las comunidades puedan entender y decidir por sí mismas” (Fiske y otros, 2014: 54) se reitera incluso en textos de antropólogos tal como se afirma en el documento reciente *Cambiando la Atmósfera: Antropología y Cambio Climático*, producido por el grupo de trabajo sobre el cambio climático global de la Asociación Norteamericana de Antropología (AAA, por sus siglas en inglés).

La diversidad cultural, de valores y creencias es tomada en cuenta a un nivel representacional, pero el reconocimiento de verdaderas diferencias ontológicas está ausente. Se puede leer en el documento que en el cambio climático las “relaciones causales” son fundamentalmente las definidas por la física o que los “antropólogos pueden corroborar las observaciones y las percepciones de los pueblos que estudian tomando como base las evidencias extraídas de la física” (Fiske y otros, 2014:62).

A pesar de que en el documento se insta a los antropólogos a ser críticos ante el triunvirato “adaptación, vulnerabilidad y resiliencia”, la ontología es entendida en su sentido

más débil y, por ende, desde un punto de vista ontológico la perspectiva experta es la que prevalece. Las aseveraciones científicas, aunque perfectibles, son consideradas afirmaciones que todos los pueblos deberían entender y hacer propias.

Como argumentan Taddei y Gamboggi (2015), no es posible comenzar y terminar una etnografía seria en el mismo mundo. Sin embargo, es posible escribir etnográficamente sin dedicarse al mundo, atendiendo tan sólo a los sujetos humanos, que ya eran “diferentes” de todos modos. En otras palabras, la cuestión radica en el hecho de que la etnografía ha de tomarse como una actividad en la que el investigador, al “etnografiar” a sujetos humanos y no humanos en mundos humanos y no humanos, ve a ambos transformarse delante de él y para sí, lo que no puede resultar en otra cosa que en su propia transformación.

Al final de la etnografía, el mundo físico de todos los mundos relevantes termina existiendo de una manera diferente de cómo lo hacía al principio. Entendemos que no es posible pensar el Antropoceno y en el Antropoceno sin tomar tales cuestiones en consideración.

La dimensión performativa de la etnografía

Nos hemos dedicado a la dimensión no representacional de la etnografía y a sus implicaciones radicales. Si el mundo cambia a través de la etnografía, no puede ser “puesto a prueba” mediante ella. Todos los autores mencionados –en la antropología (Wagner, 1981; Strathern, 1988; Latour, 1993; Ingold, 2007 y 2011; Viveiros de Castro, 2014) y en la filosofía (Goodman 1978 y 1983; Deleuze y Guattari, 2004)– proponen novedades teóricas que no pueden ser “testeadas”. Aquí las ilusiones inductivas ya no tienen cabida.

No obstante, la tarea de la etnografía no es someter algo a prueba sino poner a los sujetos en relación. La inclusión en los debates de las ciencias sociales de entidades no humanas, vivas o inanimadas, como sujetos, agentes, actantes y variaciones de todo esto, es una de las transformaciones más interesantes del paisaje teórico de las últimas décadas. Y sin embargo, ¿cómo son puestos en relación tales sujetos?

La realidad es lo que resiste –escribió Roy Wagner en 1981–. ¿Resiste a qué exactamente? Resiste a la conmensurabilidad, a la identidad y a la reducción a una métrica estándar. En palabras de Eduardo Viveiros de Castro (2014) y su antropología filosófica deleuziana, la asimetría y la inconmensurabilidad justifican la aventura intelectual y política del Antropoceno. Aquí el investigador, el investigado, la atmósfera y la etnografía son, muy al final, *equivocación* y *devenir*.

La etnografía se convierte, entonces, en un acto performativo, y en tanto tal, es adecuado preguntar cuál es su “condición de felicidad”, para usar la terminología de John Langshaw Austin (1962). Por supuesto, ésta es una pregunta que debe permanecer abierta, lo que no quita que celebremos una buena respuesta cuando la encontramos. Y una que merece ser mencionada corresponde a un comentario de Viveiros de Castro en el libro publicado por Kopenawa y Albert (2013).

En el prefacio a la edición brasileña, Viveiros de Castro afirma que el texto se elaboró sobre la base de un pacto entre los interlocutores de carácter a un tiempo etnográfico y chamánico. Con esto Viveiros de Castro quiere decir que ninguno de los autores, ni Kopenawa ni Albert, cree que el valor de su trabajo conjunto resida en cuán “bien” representa la vida yanomami o sus ideas sobre el mundo. Por el contrario, Albert organiza las ideas de Kopenawa con el ojo y el corazón de un activista político y Kopenawa usa el libro como aproximación a un tratamiento chamánico de la sociedad de los

blancos, que es suicida y asimismo lo suficientemente poderosa como para arrastrar a todos los demás pueblos a la muerte también.

Agradecimientos

Esta investigación fue apoyada por el Instituto Interamericano para la Investigación del Cambio Global Grants IAI-CRN- 3035 e IAI-CRN 3106 y la Programación UBACyT subsidio 447BA.

Bibliografía

- » AUSTIN, John Langshaw. 1962. *How to Do Things With Words*. Cambridge: Harvard University Press.
- » DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Felix. 2004. *A Thousand Plateaus*. Londres y Nueva York: Continuum.
- » DEWEY, John. 1999. *The Essential Dewey*. Bloomington: Indiana University Press.
- » FEYERABEND, Paul. 1975. *Against Method*. Londres: Verso.
- » FEYERABEND, Paul. 1987. *Farewell to Reason*. Londres: Verso / New Left Books.
- » FISKE, Shirley, CRATE, Susan, CRUMLEY, Carole, GALVIN, Kathleen, LAZRUS, Heather, LUCERO, Lisa, OLIVER-SMITH, Anthony, ORLOVE, Ben, STRAUSS, Sarah, WILK, Richard. 2014. *Changing the Atmosphere. Anthropology and Climate Change. Final Report of the American Anthropological Association Global Climate Change Task Force*. Arlington: American Anthropological Association.
- » FUNTOWICZ, Silvio y RAVETZ, Jerome. 1991. "A New Scientific Methodology for Global Environmental Issues". En: R. Costanza (Ed.). *Ecological Economics: The Science and Management of Sustainability*. Nueva York: Columbia University Press. pp. 137-152.
- » FUNTOWICZ, Silvio y RAVETZ, Jerome. 1993. "Science for the Post-Normal Age", *Futures*, 25(7): 739-755.
- » FUNTOWICZ, Silvio e HIDALGO, Cecilia. 2008. "Ciencia y política con la gente en tiempos de incertidumbre, conflicto de intereses e indeterminación". En: J. A. López Cerezo y F. J. Gómez González (Eds.). *Apropiación social de la ciencia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- » GOODMAN, Nelson. 1978. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett.
- » GOODMAN, Nelson. 1983. *Fact, Fiction, and Forecast*. Cambridge: Harvard University Press.
- » INGOLD, Tim. 2007. *Lines: A Brief History*. Londres: Routledge.
- » INGOLD, Tim. 2011. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Londres: Routledge.
- » HACKING, Ian. 1990. *The Taming of Chance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- » JAMES, William. 1979. *The Will to Believe and Other Popular Essays in Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press.
- » KOPENAWA, Davi y ALBERT, Bruce. 2013. *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman*. Cambridge: Harvard University Press.
- » KUHN, Thomas S. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- » LATOUR, Bruno. 1993. *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- » PEIRCE, Charles Sanders. 1992. *The Essential Peirce*. Bloomington: Indiana University Press.
- » RAVETZ, Jerome. 2005. *A No-Nonsense Guide to Science*. Oxford: New Internationalist.
- » SELVAM, A. Mary y FADNAVIS, Suvana. 1999. "Superstrings, Cantorian-fractal Spacetime and Quantum-like Chaos in Atmospheric Flows". *Chaos, Solitons & Fractals*, 10(8): 1321-1334.
- » SERRES, Michel. 2001. *The Birth of Physics*. Manchester: Clinamen Press.
- » STENGER, Isabelle. 2010. *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- » STENGER, Isabelle. 2011. *Cosmopolitics II*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- » STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.
- » TADDEI, Renzo. 2013. "Anthropologies of the Future: on the Social Performativity of (Climate) Forecasts". En: H. Kohn y E. Shoreman-Ouimet (Eds.). *Environmental Anthropology: Future Directions*. Londres: Routledge. pp. 244-263.
- » TADDEI, Renzo. 2014. *Alter Geoengineering. The Thousand Names of Gaia Colloquium*. <https://goo.gl/q7ySU2>. (27 de octubre de 2015).
- » TADDEI, Renzo y GAMBOGGI, Ana Laura. 2015. *Education, Anthropology, Ontologies*. <http://goo.gl/4YXRnn>. (28 de octubre de 2015).
- » VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem*. SanPablo, Cosac & Naify.
- » VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Cannibal Metaphysics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- » WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.