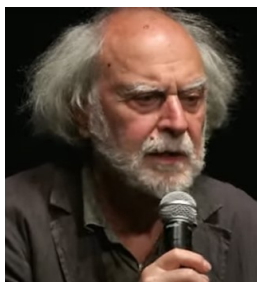


Hacia una antropología no antropocéntrica



Autor: Massimo Canevacci, Profesor de Antropología Cultural en la Facultad de Ciencias de la Comunicación - Universidad de Roma "La Sapienza". Ha impartido clases en diversas universidades, sobre todo de Brasil. Ha sido profesor visitante en la Universidad de São Paulo, cátedra *Edward Said* (UNIFESP). Entre sus últimas obras destacan: *Antropologia della comunicazione visuale* (2017: Milano, Postmedia Books) y *La linea di polvere* (2017: Milano, Meltemi Editore). En castellano, está disponible **Fetichismos visuales. Una etnografía exploratoria más allá de la reificación** (2018: Barcelona, InCom-UAB/Editorial UOC).

Esta Lección surge del artículo "Constelações ubíquas: Rumo a uma antropoligia não antropocêntrica", publicado por Massimo Canevacci en la revista MATRIZES (V. 15 – nº 1 Enero/Abril 2021)¹. Amparo Huertas Bailén se ha encargado de la traducción del texto así como de su adaptación al formato Lección del Portal de la Comunicación (InCom-UAB).

Resumen: La división del conocimiento en disciplinas-disciplinadas, tal y como fue establecido por la división del trabajo en la era industrial, dividido en facultades, departamentos, currículos, etcétera, se ha disuelto en la atmósfera de los píxeles. La constelación conceptual del ensayo se basa en una indisciplina metodológica. El estudio de lo material y de lo inmaterial, de lo analógico y de lo digital, mezcla conceptos clave: sincretismos culturales, polifonías narrativas, subjetividad ubicua, diásporas inquietas, meta-fetichismos. El etnógrafo se desplaza en torno a estas ideas, intenta capturar los pequeños detalles de los paisajes que van fluyendo en su camino y, de este modo, aprende también a observarse. En el curso de estos métodos reflexivos, el investigador descubre que es parte de la investigación, además de cerciorarse de la inconsistencia dialéctica sujeto/objeto.

Palabras clave: Indisciplina, ubicuidad, diásporas, polifonías, sincretismos, fetiches

Cómo citar este texto: Canevacci, Massimo (2021). Hacia una antropología no antropocéntrica. Lecciones del Portal de la Comunicación (InCom-UAB), Universitat Autònoma de Barcelona. ISSN 2014-0576.

1 Se puede acceder al artículo en este enlace: [\[https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/186266\]](https://www.revistas.usp.br/matrizes/article/view/186266)

1. Presentación: El método indisciplinado emerge del desafío a lo desconocido

En una entrevista a Annalisa Malara, publicada en marzo de 2020 por el diario *La Repubblica*², la doctora explica esta experiencia: “Era la primera vez que los medicamentos y los tratamientos resultaban ineficaces en una neumonía aparentemente poco grave. Mi deber era curar al paciente. Por exclusión, concluí que, si indagar en lo conocido estaba fallando, solo me quedaba adentrarme en lo desconocido. El coronavirus estaba ahí bien escondido”.

Este movimiento epistemológico que implicó la escucha llevó a Malara a enfrentarse a lo desconocido. La claridad con la que se expresa a partir de una lógica consecutiva expuesta en tres frases presenta un desafío paradigmático tanto para las ciencias humanas como para las llamadas ciencias exactas, además de para los sistemas binarios. Su conclusión, “solo me quedaba adentrarme en lo desconocido”, es exactamente lo que debe inspirar siempre a cualquier persona dedicada a la investigación.

En mis investigaciones antropológicas, yo he usado términos como “encuentro con el extranjero”, “diálogo con el extraño” u “observar lo inexplorado”. No cabe duda de que lo desconocido es más poderoso que lo conocido y tampoco es casual que la relación entre lo familiar y lo extraño, escenario clásico de la investigación etnográfica, se acabe transformando con el transcurso del tiempo en cuestiones mucho más complejas que las marcadas por las meras diferencias. Estas, al principio muy claras, se acaban interpenetrando recíprocamente y las características diferenciales hasta pueden llegar a invertirse.

Ahondar en lo desconocido es un desafío que puede asumirse en cualquier momento y lugar. Y el desafío en cuestión dice mucho de la investigación antropológica, filosófica -o como se quiera llamar- que se plantee. El método indisciplinado emerge del desafío a lo desconocido; una idea para cuyo desarrollo resulta muy útil pensar en lo perturbador y el fracasado, siguiendo a Freud (1977; 1981) y a Bernhard (1985).

La etnografía como trabajo de campo se delimita errando entre el objeto, el sujeto y el método. Lo que es clasificado como “objeto” forma parte del método y se *deforma* en el transcurso de la investigación: el objeto impreciso acaba siendo un sujeto en tránsito en la medida en que el método percibe que está *errando por lo indisciplinado*. La división del conocimiento en disciplinas-disciplinadas, tal y como fue establecido por la división del trabajo en la era industrial, dividido en facultades, departamentos, currículos, etcétera, se ha disuelto en la atmósfera de los píxeles.

El etnógrafo se desplaza con lentitud, como despreocupado (o rendido), pero atento a los pequeños detalles de los paisajes que van fluyendo en sus trayectos e interesado en captar lo apenas definido. En ese proceso reflexivo, el investigador se descubre también como parte de la investigación. El aprendizaje continuo, basado en *ser-visto*, *ser-mirado*, *ser-ojo-que-ve-y-es-visto*, es necesario. Es preciso aprender a observar y, al investigador entrenado en la cultura visual, quizá le sea más fácil adquirir una habilidad imprescindible: con un mero vistazo, de forma casi espontánea, poder captar y entender rápidamente algo genial, un código, un detalle, un estilo,... En este tipo de procesos emergen constantemente reflexiones y mutaciones, determinadas por los cruces, las relaciones, los conflictos entre la cultura analógica y la comunicación digital.

La indisciplina del método etnográfico incorpora tanto la polifonía evasiva del objeto-otro, que se revela como sujeto, como la ubicuidad inquieta de la propia subjetividad fragmentada. Se genera un tránsito errante y reflexivo que se desplaza entre una otredad desconocida y un yo alterado. Queda así al descubierto la inconsistencia de la dicotomía sujeto/objeto, que se cogenera procesualmente. Lo indisciplinado conlleva el

2 Se puede acceder a la entrevista en este enlace:

https://www.repubblica.it/cronaca/2020/03/06/news/l_anestesista_di_codogno_per_mattia_era_tutto_inutile_cosi_ho_avuto_la_folle_idea_di_pensare_al_coronavirus_-250380291/

descubrimiento de la expansión de la individualidad, y no solo en los otros, sino también en los animales, los vegetales, los minerales y hasta en lo que se denomina mercancías o, quizá mejor decir, *facticidades*. En definitiva, en el vagar del etnógrafo se mezclan sincretismos culturales, polifonías narrativas, subjetividad ubicua, diásporas inquietas, *meta-fetichismos*. Esa es mi constelación.

Todo investigador errante se transforma en un etnógrafo, pues al vagar se encuentra con lo extraño, absorbe lo diferente, percibe lo perturbador y se siente fracasado. Así, es capaz de reunir fragmentos irreductibles que le permiten exponer un lenguaje sincrético, alejándose de la síntesis y de la muerte dialéctica. En el vagar etnográfico se crea una composición, una partitura, que da cuenta de la desorientación al identificar los nexos entre *meta-fetichismos* y *meta-morfosis*. El encuentro del objeto físico siempre va acompañado de lo emocional, lo que convierte al objeto en sujeto. Esta fisonomía *meta-fetichista* es un síntoma de las *utopías ubicuas*. Si la utopía se caracteriza por no estar en ningún lugar y la ubicuidad, por estar en todas partes, la investigación etnográfica transita *in-between* en ese límite iniciático y llega a la confusión de las *ubicuidades utópicas*.

La propia identidad del sujeto etnográfico –y de sus obras– es ubicua: transita simultáneamente en espacios y tiempos diversos en los que el sujeto fluctúa y pierde – felizmente— la *identidad fija*, compacta e inmutable. Y, en la actualidad, además, la cultura digital, al alterar la tradicional relación espacio-tiempo, también contribuye en este sentido. De hecho, muchos de los problemas actuales (*fakes*, manifestaciones de odio, conspiraciones,... y también los humanistas antropocéntricos) derivan – y esta es mi opinión– de la excesiva rapidez con la que nos encontramos frente a ideas alteradas y ubicuas – una ubicuidad viralizada que “viaja” por lo digital—. Esperemos que también sea posible desarrollar una solidaridad ubicua, afectuosa, tierna, frágil, al mismo tiempo que sensual, lúdica y dramática.

Hablamos aquí, entonces, de un proceso etnográfico abierto a la creación de relaciones no antropocéntricas entre cuerpo-muerto y cuerpo-vivo (*Body-corpse*), sagrado y cotidiano, trabajo y arte. El *meta-fetichismo* incorpora el deseo de revitalizar fragmentos culturales más allá de los dualismos conceptuales: el fetiche –liberado del estigma colonial, mantenido por el Iluminismo y acentuado por el marxismo, el freudismo y hasta por el propio sentido común – es golpeado finalmente por una mirada entrenada en captar lo llamativo, incluso en el más mínimo detalle.

2. Ubicuidad

El concepto de ubicuidad lo encontré en un contexto muy diferente. Durante un tiempo viví en la ciudad brasileña de Sao Paulo, donde también impartí clases. Regularmente, como mínimo dos veces al año, volvía a Roma, que *era* mi ciudad. Conversando con amistades en las dos metrópolis, percibí que mi experiencia subjetiva estaba pasando por un cambio en lo que se refiere al espacio (entre dos continentes) y el tiempo (entre usos horarios). Ya había vivido una situación similar antes, en la década de 1990, pero en aquel momento no existía lo digital. Descubrí que mis experiencias se estaban volviendo ubicuas y mi modo de relacionarme con los otros también se estaba transformando. Y no solo eso: dentro de mí, las coordenadas tiempo-espacio cambiaron, dejándome todavía más desorientado de lo habitual y, a pesar de mi opción por vivir con lentitud, fueron inevitables las fluctuaciones subjetivas.

A partir de esta experiencia personal me interesé por pensar sobre cómo esto podía afectar en términos más generales. Me planteé la posibilidad de que un exceso de conexiones pudiera acabar provocando problemas en lo que se podría llamar subjetividad conectada. Justo en ese momento me invitaron a impartir una conferencia en torno al tiempo en el Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Sao Paulo (IEA-USP). Este evento supuso también el cierre de dos años como profesor visitante. Fue como una señal del destino.

Expuse mis ideas bajo el título “Ubiquitimes” y, para aclarar un poco más el término, lo acompañé del subtítulo “The ethnographic experiences of digital cultures and the syncretic mix of spacetimes”. En mi discurso, además de la reflexión teórica, incluí la presentación de varios casos empíricos: una divinidad griega mítica (Kairós), un anuncio de Swatch, un ritual funerario de los Bororo (pueblo de la Amazonia), una arquitecta pos-euclidiana (Zaha Hadid) y, finalmente, las experiencias subjetivas con las tecnologías digitales (a partir del término *multivudual*). Seguí un método expositivo indisciplinado, basado en conceptos sincréticos de diferentes culturas y composiciones polifónicas, experimentando también con escritos etnopoéticos, no ficcionales, sonoros y visuales. (Canevacci, 2015)

En cualquier caso, la ubicuidad es un concepto central-descentrado e igualmente problemático, que emerge ahora con un significado transformado. La aceleración de las identidades ubicuas es uno de los grandes acontecimientos del nuevo milenio que precisa ser analizado a partir de la etnografía indisciplinada. En la década de 1990, artistas y curadores conectaron la fase post-industrial con lo post-humano y, a partir de ahí, establecieron las bases de las identidades múltiples en el entorno digital (Documenta X, 1997). El paradigma dicotómico tradicional entre ser humano (*anthropos*) y bienes, cosas, objetos no humanos, se estaba diluyendo en la atmósfera de los píxeles, parafraseando una famosa frase de Marx y Engels. No obstante, aunque la relación con el arte post-humano es importante, hay que tener en cuenta que este discurso también es parcial y, sobre todo, autoreferencial.

De hecho, fue Mark Weiser, en 1988, quien realmente anticipó este proceso con el concepto *ubiquitous computing*. Weiser afirmó que la ubicuidad que caracteriza las relaciones espacio/tiempo en la comunicación digital involucra a humanos y a no humanos. Es decir, Weiser ya había cuestionado antes el antropocentrismo tradicional de la cultura occidental - como recogemos aquí con el concepto-clave *meta-fetichismo-*, lo que suponía la liberación del fetichismo clásico de la carga del colonialismo, del iluminismo, del marxismo, del psicoanálisis y hasta del sentido común.

Weiser (1993) habla de *ubiquitous computing* como la tercera ola de los ordenadores. En una primera etapa, se daban sistemas centrales (*main-frames*), que eran compartidos por muchas personas. Después vino el ordenador personal de mesa: personas y máquinas han de convivir en entornos domésticos y esta convivencia no resulta fácil. Y, más tarde, llega *ubiquitous computing*. Pero Weiser, quizá influenciado por la ecología de la mente de Gregory Bateson, plantea una perspectiva todavía más perturbadora: “El ordenador puede entender su inconsciente”.³

Bateson (1972) ya había criticado la conocida distinción que hacía Freud entre el ego y el superego, afirmando que el ego se expande fuera del sujeto a partir de los canales de comunicación y, por eso, el concepto de mente se expande y fluye entre humanos, flores de secuoyas y anémonas de mar. Ese modelo de comunicación – muy diferente a las banalidades ambientales que dominan actualmente – se cruza y mezcla con las tradicionales distinciones entre lo humano y lo no humano. La naturaleza, para este autor, es un ser vivo que intercambia informaciones mentales con todas las criaturas por medio de las tecnologías, sea esta una rueda o un *chip*. Los mundos mineral, vegetal, animal y humano están conectados en una concepción mental que ya no es antropocéntrica, creada y expandida en torno al intercambio informacional entre las diversas partes. La dicotomía orgánico-inorgánico está superada por la perspectiva neoanimista, que yo prefiero definir como *meta-fetichista*.

³ Podemos escuchar a Weiser en una conferencia impartida en Rutgers University en 1996 explicando estas ideas. Aquí tienen el enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=7jwLWosmJE>.

Además, estas ideas fueron precisamente la razón por la que Norbert Wiener invitó a Gregory Bateson y a Margaret Mead a formar parte del grupo de investigadores que inventó la cibernética. La alianza inicial entre informática y antropología -generalmente rechazada o, incluso, ignorada- se debe a la *cismogénesis*, con la que tenía elementos en común como la noción de retroalimentación (*feedback*). “Superponiendo e interconectando muchos circuitos de retroalimentación, nosotros (y todos los otros sistemas biológicos) no sólo resolvemos problemas particulares, sino que también formamos *hábitos* que aplicamos a la solución de *clases de problemas*” (Bateson, 1972: s/n).

Actualmente, las consecuencias generales del uso de los ordenadores son fácilmente visibles a partir de lo cotidiano y comprobable, como las estadísticas de los *clicks* – que puede observarse, por ejemplo, en los datos de consumo de *YouPorn* –, las *fakes* inverificables o los *haters* incontrolables, por citar solo algunos ejemplos. Para reflexionar sobre esto, es importante seguir a Tim Berners-Lee, inventor de la World Wide Web. Él es una de las personas más conocedoras y críticas de internet: “Precisamos de más transparencia algorítmica para entender cómo las decisiones importantes que afectan nuestras vidas están siendo tomadas”.⁴

La revolución digital y los comportamientos inherentes están prefigurando identidades ubicuas. Esto conlleva aspectos positivos, como la posibilidad de cruzar los límites del espacio/tiempo en un proceso liberador y multiplicativo de la propia subjetividad. Pero también supone problemas, como la pérdida de certezas territoriales del individuo con la expansión de microracismos, el crecimiento de tiempo perdido y también de espacios puros. El resultado son escenarios ambiguos y conflictivos que resumo así: el sujeto cosmopolita es libremente ubicuo y convive con las regresiones de la personalidad digital-autoritaria. Esta conclusión es diferente a mi primera idea sobre las *ubiquitimes*, pues la negativa evolución me ha obligado a rehacer mi primera visión tres o cuatro años después de la primera conferencia que di sobre el tema.

Se trata, por tanto, de enfrentarse a este desafío etnográficamente para intentar resolverlo de forma liberadora, sin perder de vista la complejidad de sus consecuencias, como el racismo que cada persona incorpora en su propia *moralidad anómica*. La moralidad tanto de un pueblo entero como de una pequeña comunidad se basa en los valores (costumbres) compartidos por la mayoría y estos cambian a lo largo de la historia. La anomia es la ausencia de leyes (nomos) y esto, en modo de problema, se acentúa a medida que lo cotidiano se transforma. Es más, la alianza digital entre anomia y moralidad es una de las causas de la ausencia de solidaridad actual, ya que se ha creado una masa creciente -autoritaria e irregular- que imagina tener una moralidad superior que, además, se siente obligada a defender. Y, al mismo tiempo, el concepto de ubicuo moviliza indisciplinas y establece relaciones privilegiadas entre culturas sincréticas.

El concepto de ubicuo tiene sus raíces en lo “espiritual” en la tradición occidental y está ligado a la teología cristiana simbolizada por el ojo triangular, el ojo del Dios Padre que todo lo vé. Pero, al reflexionar sobre la ubicuidad en la actualidad, es necesario asumir otra perspectiva. En concreto, nos interesa abordar la idea de *cronotopo*, desarrollada en el marco de la crítica literaria (Bachtin, 1988), y la noción de simultaneidad trabajada por los futuristas.

La raíz científica – en el sentido de las llamadas ciencias exactas – de la ubicuidad fue transformada por Bachtin a partir de la metodología que él mismo creó para aplicar en el estudio de los romances del siglo XIX. El *cronotopo* es lo que permite que los escritos presenten una estructura unificada y coherente en base al espacio-tiempo. De esa forma, los creadores pueden multiplicar las implicaciones psicológicas y dialógicas de los personajes, ya que el héroe deja de ser una proyección del creador y los otros personajes dejan de estar subordinados a él. El *cronotopo* es, en definitiva, un pre-requisito para el desarrollo descentralizado de la polifonía literaria analizada en Dostoyevski, ya que hace posible que las subjetividades se multipliquen en sus

⁴ Esta es una cita extraída de un texto publicado por este autor en The Guardian en marzo de 2017: [\[https://www.theguardian.com/technology/2017/mar/11/tim-berners-lee-web-inventor-save-internet\]](https://www.theguardian.com/technology/2017/mar/11/tim-berners-lee-web-inventor-save-internet)

individualidades específicas e irreductibles. Cada personaje es autónomo lingüística y psicológicamente. Esto es la *polifonía*. Un concepto afín a *cronotopo* es la simultaneidad. Los artistas futuristas amaron este concepto. Estos lo aplicaron tanto a las artes plásticas como a las artes escénicas, entre las que incluían la declamación de poemas, músicas e historias. Aunque la simultaneidad también es hija del cine – innovación de aquel momento–, pues este, a través del montaje, es capaz de explotar la continuidad óptica entre segmentos narrativos diversos.

Pero, en la actualidad, la ubicuidad digital explota las tensiones más allá del dualismo material/inmaterial, ya presente en la simultaneidad futurista. Ubicuo e incontrolable, incompresible, indeterminable. Las identidades ubicuas podrían salir del control político vertical, de la racionalidad monológica, de una fenomenología lineal.

Pero, además, la ubicuidad y la imaginación precisan del contacto entre culturas. Los intercambios entre diferentes culturas, que en el pasado fueron vistos y analizados como la causa de la disolución de culturas débiles – estructural y tropicalmente tristes (Lévi-Strauss) – crecen de acuerdo a mezclas activas caracterizadas por sincronismos polifónicos y no, a partir de apropiaciones pasivas. El etnógrafo, ahora, no solo ha de formarse en los procedimientos metodológicos tradicionales. Por un lado, el campo se expandió con la simultaneidad digital. Y, por otro, esta simultaneidad digital permite al mismo tiempo la autorepresentación de los propios sujetos investigados, que ahora pueden reafirmarse y dar visibilidad a su propia cosmología autónoma.

La ubicuidad cultural e identitaria conecta la aldea con la metrópolis. George Marcus (1995), un antropólogo innovador, desarrolló el concepto *multi-sited ethnography*. Esta noción le servía para enfatizar que la investigación empírica actual ya no está centrada en un único territorio, sino que fluye incesantemente entre contextos diversos -entre aldea y ciudad, entre códigos y lugares-, que antes estaban separados estructuralmente y que ahora se cruzan porque, en realidad, son simultáneos y, sobre todo, ubicuos. Cualquier investigación etnográfica de campo se enfrenta a un escenario cultural-comunicacional que ya no está basado en la rigidez local sino en los flujos *multi-sited*. Es decir, los diferentes lugares son atravesados por las redes sociales digitales (Canevacci, 2018; Marcus, 1995)

3. Diásporas

Las biografías de Edward Said y Daniel Barenboim son un manifiesto vivo de sincretismos culturales y subjetividades ubicuas. Su diálogo polifónico sobre música, política e historias de vida es un testimonio que afirma las visiones alternativas del mundo (Barenboim y Said, 2011). Sus carreras se centran en la fluidez cultural y ambos se identifican en contra de cualquier endogamia fundamentalista. Y, además, ambos practican y desean construir ubicuidades de espacio-tiempo y descubrir diferencias entre “Oriente” / “Occidente” en sus experiencias cotidianas. La condición de exiliado de Said –que se autodefinía como “expatriado transcendental”– le permitió abrir el campo de los estudios culturales. Y la filosofía de la música de Barenboim facilitó que él se forjara como sujeto cosmopolita. Para pensar la diáspora, el diálogo entre ellos resulta muy estimulante, ya que deja reflejado aspectos divergentes y paralelos al mismo tiempo.

Edward Said (2002) incorporó una tensión transitiva entre la diáspora individual y la identidad exiliada. Por ello, sus reflexiones son significativas: experiencias subjetivas y teorías generales se conectan en la elaboración de visiones críticas que desafiarán el orden disciplinar académico y reafirmarían los estudios culturales como innovadores. Por su parte, Daniel Barenboim (2010) escribió sobre el poder de la música a partir de la perspectiva de que todo está conectado con todo. La *trama que conecta* es un método antropológico y una visión ética que se estableció a partir del trabajo ya mencionado de Bateson.

Y, de este modo, una metodología ubicua e indisciplinada consigue conectar a un crítico literario, a un músico reconocido y a un antropólogo errante. Pero la lista podría ampliarse. También podríamos mencionar a Beethoven y a Adorno (2004, 2005). Entre sonidos insólitos y conceptos ubicuos, Said, Barenboim, Adorno y Beethoven vivieron el exilio de formas diferentes. El estilo tardío (late style) – y recordemos que Barenboim cita el especial estilo tardío de Beethoven y que esta idea es también el título de un libro de Said (2009) – es alcanzado cuando el autor se siente libre de cualquier vínculo institucional o regulado y, en esa condición inmaterial, la creatividad no tiene límites históricos, armónicos ni estéticos. Said (2009) llegó a escribir que, para Adorno (2003), el estilo final de Beethoven constituía una forma de exilio.

En “Paralelismos y Paradojas” (Barenboim y Said, 2011), el diálogo entre Said y Barenboim es ejemplar en el método, en la perspectiva político-cultural que asumen, en las conexiones entre las diferencias identitarias que realizan. Su diálogo reúne las posibles convergencias entre filosofía y etnografía, música y literatura, Oriente y Occidente. Y remarcar las convergencias es imprescindible, pues en muchas ocasiones las diferencias se usan para legitimar la subordinación de unos sobre otros o, dicho de otra manera, para establecer una identidad dominante.

4. Polifonías y comunicación urbana

Mi primer viaje a Sao Paulo fue en 1984. Mi llegada coincidió con el carnaval. No conocía a nadie, pues mis contactos estaban fuera de la ciudad. En el Instituto Italiano de Cultura, en la calle Frei Caneca, me dieron la llave de un pequeño apartamento particular situado en la misma calle y una persona del centro también me ayudó a resolver cuestiones económicas.

La soledad en una gran metrópolis puede ser vivida de forma más o menos soportable en función de la sensibilidad de cada uno. Pero, cuando esa metrópolis está agitada por el carnaval, ser excluido es claramente doloroso. Lo primero que compré – y todavía conservo- es un mapa. Pero no me sirvió de nada. No era consciente del enorme tamaño de la ciudad y, además, el mapa era tan grande que resultaba imposible abrirlo en la calle. Para un “extranjero” como yo, con escaso conocimiento de la lengua portuguesa, solo tenía la opción de rendirme a la perplejidad y de perderme dejándome llevar por el flujo de las emociones. Comencé a caminar y en seguida comprendí que la “gran ciudad” puede ser conocida a través de la alternancia de tres ritmos de comportamiento y de control espacio temporal: la quietud doméstica, la hipervelocidad nocturna y la lentitud del caminar solitario. Cada una de estas tres dimensiones desarrolla muchos modelos de observación, y el entramado final constituye una red que representa los flujos metropolitanos.

Desde el primer momento, la ciudad se muestra polifónica y disonante. Dado el tamaño de la urbe, seleccioné algunas zonas a recorrer y desarrollé una metodología de investigación capaz de abordar la comunicación urbana. Elaboré unas hipótesis de trabajo, seleccioné indicadores y hasta un método específico para representar la ciudad (a medida que iba detectando los códigos característicos de cada calle). Finalmente fui capaz de identificar algunos edificios e, incluso, barrios enteros. Pero la primera premisa de esta práctica investigadora es: quererse perder, sentir placer al perderse y aceptar ser extranjero, sin raíces y solitario. Esto es básico para poder reconstruir una nueva identidad metropolitana. El ojo sin raíces del extranjero tiene la posibilidad de aprehender las diferencias que el ojo domesticado no ve por estar familiarizado. La ciudad en general y la comunicación urbana en particular son comparables con un coro que canta con una multiplicidad de voces autónomas que se entrelazan, se relacionan, se superponen, se aíslan o se contrastan. La polifonía está en el objeto y en el método. El objeto definido se muestra compuesto de muchos sujetos urbanos con los que se debe aprender a dialogar.

En estos casos el uso de la cámara fotográfica es esencial y tuve que aprender a usarla. No solo en lo que se refiere a escoger el encuadre y refinar la mirada, sino que también tuve que aprender a hacerlo rápido – para evitar robos-. Aprendí a no hacer nunca anotaciones durante el recorrido, a memorizar las reflexiones y después escribirlas en casa. Llevaba la cámara dentro de una sencilla bolsa de plástico. Así -ojeando, seleccionando y fotografiando- aprendí a dialogar con las múltiples voces que edificios, calles, plazas, árboles, cosas me comunicaban. Recientemente fui criticado por no realizar entrevistas personales. Siempre he rechazado la realización de entrevistas sociológicas, mi diálogo etnográfico se basa en la invención de diálogos entre subjetividades por medio de la interpretación de códigos visuales.

El *estupor metodológico* se transformó también en un método. Se trata de aprender a maravillarse, cuando todo el cuerpo está abierto a lo desconocido, a ser atravesado por códigos sorprendentes, nunca imaginados y completamente ajenos a las experiencias y deseos propios.

5. Sincretismos

Para mí, sincretismo es una palabra exótica, a pesar de su origen griego. Antes de llegar a Brasil, me evocaba algo misterioso. Pero, tras esa experiencia, se volvió un concepto muy útil para analizar las vivencias cotidianas en contextos diversos. En mi travesía – recogiendo el término que se empleó para hablar del trayecto de las naves negreras por el Atlántico (Gilroy, 2014) – esa palabra adquirió nuevos significados, revelándoseme su semejanza con el fetichismo.

En su sentido griego, la palabra se refería a la incapacidad helénica (no solo cretense) de hacer alianzas estables contra las invasiones enemigas o de definir políticas confederadas entre ciudades-estados. Pero, al igual que el fetichismo⁵, la noción de sincretismo precisa de un análisis histórico-antropológico y, en este texto, proponemos un sentido diferente de sincretismo.

Lo más habitual es hablar de sincretismo religioso, pero nuestra propuesta combina el sincretismo con el concepto de cultura, en los diferentes significados que le ha dado la antropología contemporánea: valores, modelos de comportamiento, estilos de vida, visiones del mundo. Los sincretismos actuales son clave para entender la transformación de la relación entre culturas y política en los procesos de globalización y localización que envuelven y desorganizan las formas tradicionales de producción de identidad frente al Otro.

Los *sincretismos culturales* nos ayudan a entender un contexto hecho de aceleradas y confusas mutaciones; pueden dirigirnos a un creciente desorden comunicativo hacia nuevas corrientes, creativas, descentralizadas y abiertas. Muchas veces se disfraza con sinónimos más elegantes o más conflictivos, como *pastiche*, *patchwork*, cimarismo, *mélange*, aculturación,... Fíjense que todos son conceptos ligados al juego ambiguo de la contaminación transcultural y nos hablan de la triada estética-ética-etnicidad. En los comportamientos cotidianos, el sincretismo invierte, disuelve y remodela la relación entre lo extraño y lo familiar, entre las culturas de élite y de masas, entre los estilos de vanguardia y los digitales. El sincretismo no es un “lugar común”. Se trata de un espacio mixto y mutante, que genera estupor, rabia y conflicto. Navega por la angustia difusa de la invasión extraeuropea y de la homologación global; elabora modelos alternativos y acentúa las propuestas transculturales. Los sincretismos actuales intentan esquivar dicotomías, homologaciones y síntesis.

⁵ Sobre el fetichismo, puede consultarse: Canevacci, Massimo (2018). *Fetichismos visuales. Una etnografía exploratoria más allá de la reificación*. Barcelona: InCom-UAB/Editorial UOC

En la década de 1980, el movimiento *cyberpunk* de Wiliam Gibson -influenciado por Marshall McLuhan- desarrolló rastros sincréticos entre los códigos del vudú y del ciberespacio. Al igual que Neuromante (Gibson, 2021), la palabra *cyberpunk*, que une la contracultura *punk* con las innovaciones *cyber*, es ya muy conocida. Pero mi hipótesis se centra en que entre el sincretismo y el fetichismo -ligado al colonialismo no resuelto- se da una unión. Y, además, considero a David Cronenberg un maestro del fetichismo, como observo que queda reflejado en su película *Videodrome* (1983) a partir de lo que podríamos llamar antropofagia digital. Es más, el tratamiento del cuerpo muerto en las series televisivas actuales de hospitales es muy interesante. Estas reflejan un cambio en la estética “popular”, el cadáver se ha convertido en materia prima para el desarrollo de obras artísticas privadas ya de la sacralización arcaica.

El éxito de las perspectivas sincréticas se debe a la irrupción de algunos temas antropológicos en los movimientos contemporáneos, gracias a los cambios ocurridos en la cultura cotidiana. Esta última ya no es vista como algo unitario, que compacta individuos, sexos, grupos, clases, etnias. Ahora, la cultura cotidiana se observa como algo más plural, descentralizado, fragmentado, conflictivo y relativo. Si en un primer momento los sincretismos se asociaron a fenómenos religiosos, ahora sus posibilidades se abren a las culturas urbanas y visuales (*street art*, *public art*, moda, publicidad,...). Y estos sincretismos culturales son sobre los que pensamos aquí.

6. A modo de cierre

Hemos hablado aquí de una antropología comunicacional que intenta resolver relaciones como las que se dan entre mito y razón, cuerpo y objeto, extraño y familiar. El *meta-fetichismo* es una visión pragmática dirigida a crear una antropología no antropocéntrica, en la que lo humano deja de ser el centro de las cosmologías que dominan, controlan y solo se dedican a aprovecharse o usar lo que las envuelve (la “naturaleza”). Con el *meta-fetichismo* intentamos llegar a una pacificación co-evolutiva en la que también está presente la transculturalidad. Las cosas, los bienes, los objetos (o *facticidades*) son liberados de su condición de utilidad, para poder transfigurarse en cuerpos.

En este marco, la propia identidad del investigador no permanece estable, pues este trabaja en contextos muy diferentes. Esta identidad es ahora más flexible, es una identidad que oscila entre tiempos-espacios que se mueven dentro y fuera del encuadre (*frame*) del sujeto. Al mismo tiempo, la mirada etnográfica se vuelve ubicua para poder decodificar la coexistencia de códigos discordantes (escritos, visuales, musicales, mixtos) y practicar narrativas igualmente diferenciadas por medio de la composición polifónica. De ahí surge el concepto de *multividuo*.

Son pocos los antropólogos que trabajan la noción de polifonía. Los mismos textos clásicos de la disciplina contienen solo una voz (la del antropólogo que escribe), mientras que las voces de los otros están ausentes (nativos o informantes). Las voces, emociones, entonaciones, dialectos y lenguas desaparecen en los textos académicos. Siguiendo a Bachtin, en los estudios clásicos el autor y el héroe se fusionaban en la figura del antropólogo. Él era el narrador y, al mismo tiempo, el héroe de la historia.

Referencias

- Adorno, Theodor (2003). *Beethoven. Filosofía de la música*. Madrid: Ediciones Akal.
- Adorno, Theodor (2004). *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Ediciones Akal.
- Adorno, Theodor (2005). *Dialéctica negativa. La jerga de la autenticidad*. Madrid: Ediciones Akal.
- Bachtin, Michail (1988). *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*. Turín: Giulio Einaudi Editore.
- Barenboim, Daniel (2010). *Everything is connected: The power of the music*. EE.UU.: Phoenix
- Barenboim, Daniel y Said, Edward W. (2011). *Paralelismos y Paradojas: Reflexiones sobre Música y Sociedad*. Madrid: Debate.
- Bateson, Gregory (1972). *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*. Buenos Aires: Editorial LOHLÉ-LUMEN.
- Bernhard, Thomas (1985). *Il soccombente*. Milán: Adelphi.
- Canevacci, Massimo (2018). *La linea di polvere. La cultura Bororo tra tradizione, mutazione e auto-rappresentazioni*. Milán: Meltemi.
- Canevacci, Massimo (2015). *Ubiquitimes: The Ethnographic experiences of digital cultures and the syncretic mix of spacetimes*. Presentado en Seminario sobre "Tiempo", Instituto do Estudos Avançados de la Universidade de Sao Paulo (IEA-USP). Disponible en: [<https://bit.ly/3txW8sN>]
- Documenta X. (1997). *Politics: Poetics* [Catálogo]. Cantz Verlag. Editorial: Ostfildern-Ruit
- Freud, Sigmund (1977). *Il perturbante*. En: *Opere di Sigmund Freud* (vol. IX). Turín: Boringhieri.
- Freud, Sigmund (1981). "Feticismo". En: *Opere di Sigmund Freud* (vol. X). Turín: Boringhieri.
- Gibson, William (2021). *Neuromante*. Barcelona: Editorial Planeta.
- Gylroy, Paul (2014). *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid: Akal.
- Marcus, George E. (1995). "Ethnography in/of the world system: The emergence of multi-sited ethnography". En *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117. Disponible en: [<https://www.annualreviews.org/doi/abs/10.1146/annurev.an.24.100195.000523>]
- Said, Edward W. (2002). *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori
- Said, Edward W. (2009). *Sobre el estilo tardío: música y literatura contracorriente*. Madrid: Debate.
- Weiser, Mark (1993). "Some computer science issues in ubiquitous computing". En: *Communications of the ACM*, Vol. 36, Issue 7, pp. 75-84. Disponible en: [<https://doi.org/10.1145/159544.159617>]