



Boletín de Antropología
Universidad de Antioquia
bolant@antares.udea.edu.co
ISSN (Versión impresa): 0120-2510
COLOMBIA

2006
Saurabh Dube
SUJETOS DE LA MODERNIDAD
Boletín de Antropología, año/vol. 20, número 037
Universidad de Antioquia
Medellín, Colombia
pp. 358-367

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal



Universidad Autónoma del Estado de México

<http://redalyc.uaemex.mx>

Sujetos de la modernidad¹

Saurabh Dube
El Colegio de México

Dube, Saurabh. 2006. "Sujetos de la modernidad". En: *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, Vol. 20 N.º 37, pp. 358-367.

Como quien trabaja en las fronteras entre la historia y la antropología, mi plática de hoy deriva del diálogo y el debate entre esas dos disciplinas. A su vez, mis consideraciones se adentrarán en problemas de la teoría política y social. Pero, para comenzar, permítanme introducirlos a algunas problemáticas profundas que informan sobre los términos de mi intervención.

Diez años atrás, me mudé desde India para unirme a la planta académica del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México. Pronto advertí que en el centro, entre los estudiantes y profesores, India (o Camboya o Congo) aparecían frecuentemente como algo innatamente diferente, demasiado distante. Esa diferencia y distancia eran articuladas por dualidades persistentes entre el Occidente y el Oriente. Aquí, Latinoamérica se posicionaba, incómodamente pero allí dispuesta, como parte de *Occidente*. Esto era así no sólo en el centro donde trabajo, sino que era característico de las opiniones académicas y concepciones cotidianas del mundo latinoamericano, generalmente hablando. Por un lado, Asia y África cristalizaban maravillosas diferencias con respecto a Occidente, el sello del encantamiento, *algo bello*. Por otra parte, encarnaban la distancia contaminada con respecto a Occidente, el signo del atraso, *algo feo*. Entonces comencé a preguntarme: ¿compartían algo estas imágenes de Asia y África con las representaciones diseminadas del indio y del primitivo en Latinoamérica?, ¿había algo en común entre éstas concepciones de Asia y África y los muchos retratos antropológicos del salvaje y del nativo? En todo caso, ¿descansaban esas disposiciones inseparables de *algo feo* y *algo bello* en oposiciones jerárquicas de una modernidad exclusiva, una modernidad singular que no era sino Occidente? Esas oposiciones jerárquicas, ¿no dividían acaso los mundos

1 Texto de la ponencia magistral leída en el XI Congreso de Antropología en Colombia, celebrado en la ciudad de Santa Fe de Antioquia entre el 24 y 26 de agosto de 2005.

sociales en espacios encantados y lugares modernos, mientras los mantenían juntos en la trayectoria exclusiva de una historia universal? Es como parte de la elaboración de estas preguntas y de la exploración de sus respuestas que les he traído hoy a ustedes estos “sujetos de la modernidad”.

Esta plática tiene cinco partes. Primero, trataré de delinear la presencia contradictoria del tiempo y de la temporalidad en el conocimiento antropológico. Segundo, discutiré cómo esas configuraciones del tiempo están muy vinculadas a las oposiciones jerárquicas de la modernidad. Tercero, sugeriré que las jerarquías y oposiciones del conocimiento antropológico moderno revelan también sus tensiones y ambivalencias. Cuarto, propondré que las contradicciones, controversias y contingencias son características de la modernidad y sus sujetos. Finalmente, con base en lo discutido, plantearé algunas preguntas clave para la práctica de la antropología actual.

Desde mucho tiempo atrás los saberes antropológicos llevan a variadas disposiciones con respecto a los tópicos de la temporalidad y la historia: desde el soslayo adrede y el olvido incómodo, a las ambivalencias y contradicciones constitutivas. Pero el tiempo nunca estuvo ausente de tales disquisiciones. Hoy en día existe un reconocimiento amplio de la violencia epistémica que asistió al nacimiento y al crecimiento de la antropología moderna. Aquí tendríamos que evocar a las secuencias temporales, basadas en los principios evolucionistas y en las presuposiciones racistas, las cuales proyectaron las etapas jerárquicas de las civilizaciones, las sociedades y los pueblos. Al mismo tiempo, merece que nos preguntemos si esta cartografía de culturas y sociedades fue descartada de la formación disciplinaria con la emergencia, en la primera mitad del siglo xx, de la antropología científica basada en el trabajo de campo. Por lo menos cuatro puntos son pertinentes aquí. Primero, las aparentes rupturas de la antropología funcionalista con los principios evolucionistas (y difusionistas) sobre la base de procedimientos especulativos, tuvieron consecuencias más amplias. Fue a partir de allí que la práctica de la etnografía quiso distinguirse de la escritura de la historia. Segundo, estas tendencias se unen con la influencia de la sociología durkheimiana en la formación de los principios estructural-funcionalistas. Estas consideraciones condujeron a las suposiciones perdurables de que los órdenes sociales eran mejor comprendidos si se abstraían de sus transformaciones en el tiempo. Esas presunciones involucraban oposiciones analíticas entre “sincronía” y “diacronía” o “estatismo” y “dinamismo”; de tal modo que en lo concerniente al objeto de la antropología, la “sincronía” se privilegió sobre la “diacronía” y el “estatismo” sobre el “dinamismo”. Tercero, estos énfasis estaban ligados a las predilecciones antropológicas más amplias por buscar, en las sociedades estudiadas, la continuidad y el consenso más que el cambio y el conflicto. Cuarto y último, la ambivalencia hacia las dimensiones temporales de la estructura y la cultura dentro de la disciplina estaba fundada, implícitamente, en las amplias disyunciones entre las sociedades dinámicas de Occidente basadas en la historia y la razón, por un

lado, y las culturas no occidentales, estáticas, mantenidas en su lugar por el mito y el ritual, por otro.

Tales premisas venían a subrayar los protocolos de la antropología de salvamento, funcionalista y estructural-funcionalista, pero también constituían las disposiciones formativas de la empresa etnográfica más amplia. Esto no sólo implica que los procedimientos antropológicos hayan forjado una “tradicición” de tendencia atemporal a través de las técnicas narrativas y de las proyecciones analíticas de un perdurable “presente etnográfico”, significa también que presunciones externas vinieron a separar de forma tajante el tiempo dinámico de la sociedad del etnógrafo, de la temporalidad estática de los objetos antropológicos. A su vez, juntos y en orientaciones antropológicas difundidas, tiempo y transformación entran a la estructura y las culturas nativas por vías exógenas.

Todo esto trae aparejadas ramificaciones críticas. Johannes Fabian ha ahondado sobre las formas recurrentes en que la indagación antropológica ha construido su objeto como lo otro irremediable, a través de procedimientos que incluyen la temporalidad. Desde esta perspectiva, al objeto etnográfico le es negada la “coetaneidad temporal” con el instante del antropólogo, lo que implica que el sujeto (observador) y el objeto (observado) son separados temporalmente para habitar temporalidades diferentes: el tiempo dinámico del observador siempre adelante del tiempo estático del observado. Tales fundamentos han conducido a la disposición persistente del primitivo/nativo en la “cajuela salvaje” (*savage slot*) y en el “nicho nativo” (*native niche*), constitutivos de la disciplina antropológica. Quiero reiterar, sin embargo, que el tiempo siempre ha sido parte integral de esos esquemas, pero éstos han mostrado a la tarea etnográfica y a su objeto de estudio como si estuvieran fuera del tiempo. Por un lado, las dimensiones temporales de la propia escritura antropológica han sido desdibujadas a través de su elisión tanto del tiempo del sujeto moderno (dado por sentado), como del tiempo objetivo del conocimiento científico. Por otro lado, la temporalidad de los otros antropológicos —su tiempo o atemporalidad— sólo podrían emerger como externos —y rezagados detrás de— al tiempo de la “grafía”, de la escritura de la etnografía.

Con esto no estoy negando que tales esquemas hayan sido el seno de controversias y contradicciones, excesos y excepciones dentro de la disciplina. Sobre estas cuestiones volveré luego. Pero lo que debe ser rescatado inmediatamente es que las presuposiciones, predilecciones y procedimientos constitutivos que conciernen al tiempo en la empresa etnográfica, requieren que nos detengamos más, puesto que prolongan consideraciones puramente disciplinarias hacia los mundos cotidianos. De hecho, tales procedimientos insinúan proyecciones “metageográficas”, las cuales registran un intercambio persistente entre las representaciones académicas y las aprehensiones cotidianas, saltando de una hacia otra. Volcadas al tiempo, tales proyecciones recurren a visiones progresistas de la historia, las cuales toman formas tanto académicas como cotidianas, que de manera autorizada aunque ambigua, divi-

den los mundos sociales entre los terrenos encantados de la tradición y los dominios desencantados de la modernidad.

De hecho, lo que está en juego aquí es nada menos que el ordenamiento jerárquico del tiempo y el espacio elaborado bajo la modernidad. Consideremos la manera en que modelos de historia y patrones de cultura han sido entendidos en el pasado y en el presente, a través de oposiciones formidables entre comunidades encantadas y sociedades modernas. En primera instancia, la dualidad podría parecer poco más que un soporte ideológico de la teoría de la modernización, contraponiendo la tradición (generalmente no occidental) con la modernidad (preponderantemente occidental). Pero la oposición tiene implicaciones más amplias y sostenes más profundos. La dualidad ha incentivado y articulado otras oposiciones perdurables, tales como las que existen entre ritual y racionalidad, mito e historia, comunidad y estado, lo mágico y lo moderno, emoción y razón. De hecho, las oposiciones son un legado persistente de la idea del desarrollo de una historia universal, natural; y son también una representación sobredimensionada de una modernidad exclusiva, occidental. No debe sorprendernos que esas antinomias hayan encontrado expresiones variadas también entre los distintos sujetos que ellas mismas han nombrado y objetivado. Las representaciones que emanan de la ilustración europea han desempeñado un rol clave allí.

Ahora bien, sería apresurado y erróneo visualizar a la Ilustración de los siglos xvii y xviii como un todo homogéneo. En el centro del debate ilustrado, por ejemplo, se encuentran las vertientes divergentes del racionalismo en el continente europeo y del empirismo en las islas británicas. Así mismo, el iluminismo produjo concepciones diferentes de la historia natural y universal. De hecho, siguiendo los análisis históricos recientes, diversos e importantes, sería más pertinente hablar de *ilustraciones*. Aquí también encontramos desafíos a los mandatos del racionalismo francés, en la forma de varias *contrailustraciones*. Al mismo tiempo, el periodo del iluminismo estuvo acompañado por las ideas y procesos de secularización del tiempo judeocristiano. Esta secularización fue una idea emergente y consecuente durante la ilustración, pero a la vez un proceso limitado. En este contexto, esquemas de desarrollo, discretos pero expansivos, suscribieron los grandes designios de la historia de la humanidad: desde los argumentos racionalistas de Voltaire y Kant hasta las concepciones historicistas de Vico y Herder; de hecho había profundas controversias entre estos esquemas y modelos. Aunque de diferentes maneras cada uno proyectaba diseños del desarrollo de la historia universal. Tales vertientes contrarias y énfasis convergentes, se adosaban al hecho muchas veces pasado por alto de que la Ilustración fue tan histórica como filosófica, trató tanto de la reescritura de la historia como del replanteo de la filosofía. En este sentido, sus consecuencias fueron limitadas aunque significativas. Por un lado, el tiempo mesiánico y judeocristiano no perdió su influencia sobre los mundos sociales durante el siglo xix, ni tampoco después. Por otro lado, hacia la segunda mitad del siglo xix el tiempo secularizado adquirió un aura naturalizada, y el pensamiento en clave desarrollista fue destilado como progreso histórico.

A partir de allí, el tiempo fue configurado de formas jerárquicas para encastrar a los pueblos y a las culturas en el movimiento de la historia, el cual fue proyectado principalmente como el corredor del progreso. Articulados por las oposiciones *Ur* entre lo primitivo y lo civilizado, muchos grupos fueron encallados en la etapa del barbarismo y el salvajismo con pocas posibilidades de avanzar. Otras sociedades habían alcanzado los estadios ascendentes de la civilización pero carecían de los fundamentos críticos de la razón. Incluso, otros pueblos habían evolucionado hasta los logros más altos de la humanidad a través de las ventajas de la raza y la racionalidad, y las propensiones a la historia y la nacionalidad. De hecho, fue el pasado y el presente de este último grupo, que comprende al pueblo elegido iluminado y europeo, el que fue erigido y dispuesto como un espejo válido para todos. En este espejo se podía ver la historia universal del destino humano —un destino representado como grupos y sociedades que habían fracasado antes de, o que se elevaban hacia, el escenario de la modernidad.

Para decirlo de manera concisa, la idea de la modernidad implica un quiebre con el pasado. Su historia (*story*) sugiere rupturas con el ritual y con lo mágico, y establece brechas con el encantamiento y con la tradición. En las narrativas legitimadas, la modernidad cristalizó desde el principio un estatus diferente con respecto a los periodos precedentes. Aquí trajo aparejadas, esencialmente, nuevas orientaciones hacia el pasado, el presente y el futuro. Un panorama como este acarrea sus propias verdades y presenta a la vez la modernidad en términos idealizados. Para nuestra discusión es especialmente significativo el hecho de que las representaciones de la modernidad más generalizadas e influyentes, la proyectan como un fenómeno generado exclusivamente al interior de Occidente. Producida en el interior de un Occidente imaginario pero palpable, no fue sino tiempo después que se exportó de variadas formas a otras partes de la humanidad. Ahora bien, precisamente este hecho es el que sirvió para pasar por alto las dinámicas con que la raza y la razón, la ilustración y el imperio, pusieron la modernidad como historia. Estos procedimientos suponen indicadores destacados en las configuraciones jerárquicas del tiempo y el espacio. Explícita e implícitamente, estos indicadores conllevan dos operaciones simultáneas: resaltando Occidente como la modernidad, representan, igualmente, la modernidad como el Occidente.

La idea de modernidad como un quiebre con el pasado descansa en la imaginación de las propias rupturas dentro de la historia occidental. Pero una idea tal no evita ponderar también la importancia de las disyunciones de Occidente con los mundos no-occidentales, ya sean implícitas o explícitas. Por un lado, el corte definido por la modernidad como el nuevo comienzo es desplazado hacia el pasado, “precisamente hacia el comienzo de los tiempos modernos” en Europa. Y este quiebre es a la vez un horizonte formativo y un pasado que retrocede. De hecho, es adelante de este umbral que se ve al presente como renovado, en vitalidad y novedad, bajo la modernidad. Por otro lado, exactamente cuando se privilegia al presente como el periodo más

reciente, dicha novedad y vitalidad son amenazadas por lo “medieval”, lo “supersticioso”, y lo “profético” merodeando en el medio. Estos espíritus son una presencia antigua y a la vez un horror en curso. Cada intento de contenerlos en el presente lleva a signarlos como un atributo del pasado. Me refiero por ejemplo a la manera en que los talibanes y Al-Qaeda son simultáneamente “medievales y coetáneos”, o a la forma en que el “indio” es parte de lo encantado y está sin embargo totalmente presente hoy en día en los dominios de la publicidad.

Lo que estoy sugiriendo es que los significados, representaciones y acciones que caen fuera de los horizontes del desencantamiento de la modernidad, han de ser encajados como rezagos que quedan detrás de esta nueva etapa. Aquí, las configuraciones espaciales y las mediciones del tiempo, occidentales y no-occidentales, se basan en la trayectoria del tiempo, en un eje que pretende ser normativamente neutral pero que de hecho es profundamente jerárquico. Esto quiere decir que la propia noción de modernidad como una ruptura con el pasado divide a los mundos sociales e históricos en lo encantado y lo moderno, nombrando y alentando luego otras oposiciones como las que existen entre ritual y racionalidad, mito e historia, magia y modernidad, Oriente y Occidente. Inclusive hay muchos embrollos e implicaciones críticas en la dualidad del primitivo (o nativo) y el civilizado (o moderno), una oposición constitutiva de la empresa antropológica.

Ahora bien, ¿por qué las antinomias de la modernidad tuvieron que haber desempeñado un rol importante en la configuración y en la confección de los mundos sociales? Tales oposiciones emergieron encajadas dentro de proyectos formidables de poder/saber, que descansaban en ideas de modernidad, ilustración, imperio y nación. Estos proyectos han sido motivados no simplemente “para observar y registrar sino para registrar y rehacer” el mundo, tal como nos dice Talal Asad. Es más, a menudo se trató de proyectos concebidos para registrar y rehacer el mundo en una imagen de historia universal y de modernidad occidental. No debiera sorprendernos que las propias oposiciones hayan asumido una autoridad analítica persuasiva y hayan adquirido atributos penetrantes para articular la trayectoria de la modernidad, como un proyecto de progreso que se realiza a sí mismo y como la encarnación patente de la historia.

He hablado de la importancia de registrar el lugar de las oposiciones de la modernidad en la modelación de los mundos sociales. Quisiera proponer ahora, que es igualmente importante, atender las elaboraciones controversiales de la separación analítica, ideológica y cotidiana entre las culturas encantadas o tradicionales, y las sociedades desencantadas o modernas. Dichas controversias están presentes en el núcleo del pensamiento posilustrado y en la academia no occidental, cada uno de los cuales incluye críticas a Occidente, pasadas y presentes. De hecho, las mismas elaboraciones de las oposiciones jerárquicas de la modernidad han estado imbuidas de valores y énfasis contradictorios. Específicamente en el conocimiento antropológico encontraremos ambivalencias, ambigüedades y excesos de significado

y autoridad. Todo esto es palpable en el acto particular de desentrañar tradiciones divergentes de comprensión y explicación en el corazón de la modernidad, entendida como ideología e historia. Me refiero a las tendencias opuestas que han sido descritas, como ilustración y contrailustración, racionalismo e historicismo, analítica y hermenéutica, progresismo y romanticismo. Es preciso descifrar las frecuentes intersecciones de esas tendencias en la práctica intelectual para entonces trazar las contradicciones, controversias y excesos del (los) conocimiento(s) moderno(s). Esta es una tarea enorme. Aquí sólo puedo indicar un esbozo, considerando sucintamente la antropología de Franz Boas.

He mencionado ya los presupuestos raciales que subyacen a la antropología evolucionista del siglo XIX tardío y del temprano siglo XX. Mucho antes de que la antropología funcionalista basada en el trabajo de campo rechazara tales presunciones, el desafío disciplinario más importante a estos esquemas fue planteado por Franz Boas. Boas nació en Alemania en 1858 y se mudó a los Estados Unidos a mediados de la década de 1880 para enseñar en la Universidad de Columbia por mucho tiempo. Hoy en día, las historias de la antropología suelen rescatar la manera en que Boas construyó un dominio de indagación generalmente libre del determinismo biológico, para sentar las bases de la concepción disciplinaria moderna de la cultura, pluralista y relativista. También se reconoce cómo el particular giro analítico de Boas hacia la diacronía, la historia y lo temporal, trazó una vía generalmente no transitada por la antropología durante la mayor parte del siglo XX. De hecho, la orientación del conocimiento antropológico de Boas suele ser pensada como construida principalmente con base en las tradiciones románticas y hermenéuticas de la ciencia, la filosofía y la historia europeas, en contradistinción con el conocimiento progresista y analítico. Pero no se trata simplemente de celebrar las críticas de Boas a las presuposiciones raciales y evolucionistas, desde la toma de ventaja de nuestro presente. Tampoco sería suficiente enfatizar sólo las aristas románticas de su antropología. Evidentemente, el pensamiento de Boas se comprende mejor si se lo piensa cabalgando el dualismo que existe entre las tradiciones románticas y progresistas —toma a ambas, al mismo tiempo, pero retiene a su vez la tensión entre tales orientaciones opuestas—. Encontraremos allí, entonces, los entrecruzamientos sobresalientes de los esquemas en contienda del conocimiento moderno, mismos que apuntalaron a la antropología de diversa forma.

En el trabajo de Boas, por un lado la postura progresista se hacía claramente manifiesta en sus creencias liberales del siglo XIX. Estos valores enfatizaban el conocimiento científico y la libertad individual. Pero por otro lado, a lo largo de su carrera y a contrapelo de estas posturas optimistas, racionalistas, universales y en defensa del progreso, se encontraba una disposición más pesimista, emocional, particularista y romántica. En este sentido, esa sensibilidad comprendía una tendencia estética que influía en la insatisfacción de Boas con la civilización occidental, ya que lo hacía agudamente “consciente del rol de los factores irracionales en la vida humana”.

Tomándolo conjuntamente, el pensamiento de Boas deriva su fuerza motriz de la inestable yuxtaposición entre las más amplias tendencias progresistas y románticas, y la casi inevitable coexistencia de orientaciones racionalistas y universalistas con disposiciones particularistas y emocionales. Nótese los contrastes: Boas mantuvo toda su vida una concepción absoluta y bastante idealizada de la ciencia, que era claramente no-contingente; pero a su vez, concede un valor contingente y necesario a grupos culturales específicos. Boas conjuntó de manera singular al progreso humano y al proceso histórico basado en la tecnología con la civilización occidental, pero igualmente defendió la “capacidad mental” del “hombre primitivo” para participar plenamente en la “civilización moderna”. Él advertía el avance racional exclusivamente en la imagen de la civilización occidental, pero a la vez afirmaba los valores de las culturas no occidentales estableciendo así “una suerte de punto arquimedino de fuerza” para una crítica a su propia civilización. De acuerdo con la tradición antropológica establecida, la carrera de Boas tuvo un final dramático. Durante un almuerzo en Nueva York, Boas había comenzado a decir “tengo una nueva teoría de la cultura...”, y cayó muerto en medio de la oración. En su muerte como en la vida, y de una manera distintiva, propia, Boas encarnó agudamente no sólo las ambigüedades sino las ironías de la antropología. Al mismo tiempo, el trabajo de Boas no debe ser visto como una mera excepción. De diferentes modos, las intersecciones de disposiciones hermenéuticas con impulsos analíticos han caracterizado el pasado de la disciplina antropológica. Por ejemplo, ya he discutido en algún otro momento estas cuestiones en relación con trabajos tan notorios como los del antropólogo británico E. E. Evans-Pritchard y los del sociólogo francés Pierre Bourdieu, especialmente en lo concerniente a sus orientaciones sobre el tiempo y el espacio. También debemos rescatar la combinación de orientaciones historicistas y racionalistas que conforman la historia de la historiografía moderna. El punto más amplio es el siguiente: es crucial considerar las ambivalencias y las ironías, los excesos y disyunciones, como formativos de la antropología, entendida como modo de conocimiento, no sólo en el pasado sino también en el presente. Al hacerlo, se hace posible relacionar los términos de la práctica y del pensamiento antropológico con el carácter necesariamente contradictorio, contingente y controversial de la modernidad misma. Esto me lleva al final de mi intervención.

La modernidad no sólo es una idea, un ideal o una ideología; es la articulación simultánea de procesos históricos diferentes, la cual, a lo largo de los últimos cinco siglos, emergió elaborada dentro de procesos de poder y significación disyuntivos e intersecados, autorizados y refutados. Me refiero a procesos que implican, por ejemplo, capital y consumo, industria e imperio, naciones y colonias, súbditos y ciudadanos, esferas públicas y espacios privados, religión(es) específica(s) y conocimiento(s) desencantado(s), actos de fe resurgentes y tradiciones deificadas, estados normalizadores y regímenes disciplinarios, encantamientos de la gobernabilidad y la magia de lo moderno. Como la historia, la modernidad no es singular,

sino que es accionada en su plural, las modernidades. Pero eso no es todo, porque ya sea que consideremos a la *modernidad* o a las *modernidades*, los procedimientos allí implicados no son unívocos ni homogéneos: refieren más bien a procesos decisivamente variados, contingentes y contradictorios. En realidad, es dentro de tales contingencias y contradicciones que aparecen elaboradas y encastradas las jerarquías, distinciones y producciones constitutivas de la modernidad. De aquí provienen también sus encantamientos perdurables —desde la imagen inmaculada de sus orígenes y fines hasta sus oposiciones persistentes; desde las nuevas mitologías del imperio y la nación hasta la cargada magia del dinero y los mercados—. Dicho de otra forma, los términos de la modernidad son recurrentemente articulados, aunque también se presentan como básicamente contradictorios e incluso descentrados de sí mismos.

Igualmente necesito resaltar que estos procesos no suceden sin sujeto. Es más, emergen expresados por los sujetos de la modernidad, sujetos que se han comprometido y han elaborado los términos, las estipulaciones y las disciplinas de la modernidad y la historia, o la modernidad-como-historia. Sería completamente inadecuado aquí identificar el *sujeto de la modernidad* con el *sujeto moderno*. ¿Qué quiero decir con esto? Sabemos que las discusiones sobre la modernidad frecuentemente proceden identificándola con un sujeto moderno a menudo masculino, europeo o euroamericano. Por el contrario, al hablar aquí de sujetos de la modernidad, me estoy refiriendo a los actores históricos que han sido participantes activos, ya sea como *sujetos a* los procesos modernos como también *sujetos que dan forma* a los mismos. Por ende entre estos sujetos de la modernidad se encuentran los subalternos en India e Inglaterra, África colonial y poscolonial, los “indios” en las Américas bajo la dominación imperial y nacional, y los pueblos de descendencia africana en las distintas diásporas alrededor del mundo. Ahora bien, una y otra vez estos sujetos de la modernidad han revelado que existen diferentes maneras de ser moderno, y además han accedido y excedido las determinaciones del sujeto moderno. Por eso han planteado la necesidad de repensar las concepciones exclusivas del sujeto moderno como imagen y como práctica. De esta manera, han articulado los términos perdurables de la modernidad registrando al interior de sus significados y procedimientos a sus contradicciones, controversias y contingencias fundacionales.

Para concluir, quisiera indicar cómo es que mis argumentos suponen implicaciones críticas para la práctica actual de la antropología. Inicialmente, al plantear reflexiones cautelosas sobre las conexiones existentes entre las oposiciones jerárquicas de la modernidad y las predilecciones formativas del conocimiento antropológico, podemos llegar a elaborar preguntas clave. Necesitamos hacernos esas preguntas sobre nosotros mismos, sobre nuestra propia práctica antropológica. Sostengo que tales preguntas son importantes más allá de las diferencias en las orientaciones analíticas o en los subcampos disciplinarios de la antropología contemporánea. ¿Cómo nos aproximamos al tiempo, a la temporalidad y a la historia en la antropología particular que practicamos? ¿Qué presunciones de espacios encantados y lugares modernos

conforman las diferentes antropologías que producimos? ¿Cuál es el lugar de las oposiciones jerárquicas entre ritual y racionalidad, tradición y modernidad, mito e historia, lo mágico y lo moderno, emoción y razón, el indio y el europeo, oriente y occidente, en nuestras representaciones antropológicas y cotidianas? De manera similar, ¿cuáles podrían ser las tensiones y ambivalencias en nuestro propio trabajo antropológico y en nuestro pensamiento cotidiano? ¿Están estas ambivalencias y tensiones ligadas a nuestras concepciones implícitas y explícitas de los conceptos-entidades de Occidente y progreso, modernidad y desarrollo, Estado y nación? ¿Acaso no es importante explorar cuidadosa y críticamente las relaciones entre el conocimiento antropológico y estos conceptos-entidades que sostienen nuestros mundos? ¿No es significativo para la práctica antropológica pensar críticamente y tratar de comprender nuevamente los conceptos-entidades de Occidente y progreso, modernidad y desarrollo, Estado y nación? Aquí, podrían desempeñar un rol clave mis énfasis en las contradicciones, controversias y contingencias de la modernidad, de reconocer la modernidad como conformada por sus sujetos. Siguiendo tales énfasis, la antropología se comprende más bien como el estudio de los sujetos de la modernidad. Claro que es profundamente irónico que estudiándolos a menudo los haya convertido en objetos no-modernos —que deben ser entendidos a través de las proyecciones de sus culturas y costumbres, mitos y rituales, magias y tradiciones homogéneas e inmutables—. Pero advertir esto no es simplemente rechazar tales conceptos y entidades. Más bien todo lo contrario. Por un lado, es importante aproximarnos a la costumbre y la cultura, al mito y el ritual, a la magia y la tradición, explorando las prácticas y significados heterogéneos y cambiantes que esas categorías han nombrado y objetivado. Por otro lado, es crucial reconocer que la costumbre y la cultura, el mito y el ritual, la magia y la tradición no son simplemente categorías usadas por antropólogos, sociólogos, historiadores y científicos sociales. Más bien, dada su prominencia en los esquemas modernos de conocimiento y autoridad, éstos son conceptos-entidades esbozados y articulados de manera diversa por los sujetos de la modernidad, o sea, por los mismos objetos que las categorías buscaban analizar. De esta manera, los sujetos de la modernidad han imbuido con sus propios sentidos y prácticas distintivas, los conceptos-entidades de costumbre y cultura, mito y ritual, magia y tradición, y aún más, han incluido en ellas la historia y la modernidad.

Quiero terminar mi intervención con dos preguntas más. ¿Cuáles son los retos encaminados a comprender la antropología como el estudio de los sujetos de la modernidad? ¿O es que acaso vamos a soslayar los desafíos de articularla como tal, en un estudio encauzado no simplemente por el sujeto moderno sino por diferentes sujetos de la modernidad, en el pasado y en el presente?