



Hacia un nuevo régimen del conocimiento en el Antropoceno. La contribución de la antropología¹

*Towards a new knowledge regime in the Anthropocene
The contribution from anthropology*

*Imasha runakuna allpata llakichishka yuyaykunamanta rimay.
Antropologia ñanmanta yachaykunata tantachishpa*

Thomas Hylland Eriksen
t.h.eriksen@sai.uio.no
ORCID: 0000-0002-5662-757X
Universidad de Oslo
Oslo, Noruega

Cita recomendada:

Hylland Eriksen, T. (2024). Hacia un nuevo régimen del conocimiento en el Antropoceno. La contribución de la antropología. *Revista Sarance*, (52), 43 - 88. DOI: 10.51306/foasarance.052.03

Resumen

El mundo está sobrecalentado, la civilización global se ha metido en un callejón sin salida y negocia un doble vínculo incómodo entre los imperativos del crecimiento y la imperiosa necesidad de encontrar soluciones sostenibles.

Hoy en día existe un amplio consenso sobre la necesidad urgente de tomar en serio estos desafíos en la investigación, la movilización política y la elaboración de políticas. La pregunta es qué tipo de conocimientos se necesitan para tomar las medidas adecuadas. La respuesta corta es: varios tipos de conocimiento. Para una respuesta más elaborada, se precisa una pregunta adicional: ¿qué conocimientos? Tomando el concepto y la metáfora de sobrecalentamiento para explicar el estancamiento contemporáneo, esta contribución muestra la importancia de la interdisciplinariedad y se cuestiona en qué medida el conocimiento generado en el campo de la antropología puede aportar a la clase de esclarecimiento requerido.

¹ English version is available on [page 67](#)



¿Deberíamos aprender de los errores y aciertos del pasado, buscar los conocimientos necesarios en las sociedades a pequeña escala que aún existen, o insistir en que la modernidad tiene que resolver sus contradicciones por sus propios medios, ya sea mediante algún tipo de gobierno mundial o a través de soluciones tecnológicas?

Palabras clave: Antropoceno; interdisciplinariedad; sobrecalentamiento; antropología.

Abstract

The world is overheated, global civilization has painted itself into a corner and negotiates an uncomfortable double-bind between growth imperatives and an urgent need for sustainable solutions.

It is widely agreed today that these challenges urgently need to be taken seriously in research, political mobilization and policy making. The question is what kind of knowledge is needed for the appropriate steps to be taken. The short answer is: Many kinds of knowledge. A longer answer begins with a follow-up question: Which knowledges? Using the concept and metaphor of overheating to explain the contemporary impasse, this contribution shows the importance of interdisciplinarity and asks to what extent the knowledge produced in anthropology can contribute to the kind of enlightenment which is needed. Should we learn from past mistakes and successes, seek the necessary insights from the remaining small-scale societies, or instead insist that modernity has to solve its contradictions through its own means, whether that means some kind of global government or technological solutions?

keywords: Anthropocene; interdisciplinarity; overheating; anthropology.

Pishiyachishka Yuyay

Allpaka unkushka kan, allpa waklikun, kunanka sinchi intishna yapata rupamukpi tiyanchik, tukuy kay allpapi tiashkami chakinahun, runakunaka ñana yachan ima rurana, wakinkunaka alli kawsankapak nishpalla mushukyarinata maskan, wakinkunaka allpata imashalla llakichishkata hampinkapak munan.

Kunan maskaykunapipash kayta rurahun, chaymanta kamachinakuykunata shinankapakpash munanahun. Ashtakatami tapurin imatashi rurana kanka allpata hampinkapakka nishpa. Shuklla yachaypash yanapankami, mana kashpaka tawka yachaykunapash allpata yanapay ushankami. Kay allpapi yapatami rupahun chaymanta ashtaka wiwa, yura, yaku, tukuy chakinahun. Chaytaka imasha hampinkapak munayta charishpaka shuk shuk ñan yachaykunapi chariyarishpami ashtawan antropología yachaykunanin yanaparina kanka. Imashatak allpata rikushpa hampina kanka, nacha mayhan uchilla llaktakunapa yachayta hapishpa hampinalla kanka, mana kashpaka kunanpi runakunapa yachayta hapishpa hampina kanka, shinashpa mayhan gobiernopash sinchiarishpa tukuy allpata hampina kan, nacha tecnología yachaykunayma hampi ushanka. Chay yuyaykunamantami kay killkayka kan.

Sinchilla shimikuna:runakuna allpata llakichinahun; tawka yachay ñankuna yapata allpapi rupahun; antropología.



Introducción

A medida que nos acercamos al primer cuarto del siglo XXI, el dominio humano sobre la Tierra es tal que el término Antropoceno se ha convertido en una etiqueta de uso común para designar la época actual; una nomenclatura que, de adoptarse de forma generalizada, haría del Holoceno (que comenzó justo después de la última Edad de hielo, hace unos 11 500 años) un brevísimo interludio en la larga historia del planeta². Vivimos en una época que, desde el inicio de la revolución industrial en Europa, está marcada por una actividad y una expansión humanas de formas nunca antes vistas. Y las cosas cambian cada vez más rápido. Pareciera que sin dirección. Esta situación representa un gran desafío para todos nosotros, ya sea que nos identifiquemos con grupos familiares, naciones, religiones, la humanidad o todo el ecosistema planetario de ecosistemas; o seamos académicos o canteros, contadores o campesinos. Siendo un antropólogo social por formación y quizás por vocación, aprovecharé esta oportunidad para reflexionar, desde mi propia posición de sujeto (un hombre de clase media radicado en una parte adinerada pero semiperiférica del Norte global), sobre qué tipos de conocimiento son necesarios para permitirnos no solo aceptar, sino también trascender las contradicciones y crisis generadas por la frenética transformación del planeta a manos de la humanidad.

A través de su tenaz insistencia en la primacía de las realidades locales, la antropología construye sus intentos (a menudo endebles, y normalmente ambivalentes) hacia la generalización en diálogo con los mundos sociales y culturales estudiados y con los que trabajan aquellos investigadores que han pasado años formándose como conocedores especializados de los conocimientos y las prácticas locales de las comunidades con las que trabajan. Casi por defecto metodológico, los antropólogos tienden a defender aquellas iniciativas para mitigar el cambio climático y la destrucción natural que emergen de las realidades locales en lugar de ser impuestas desde arriba.

El método etnográfico no es específicamente caro, pero requiere mucho tiempo, ya que, para no limitarse a realizar entrevistas superficiales, el investigador

² El Grupo de Trabajo sobre el Antropoceno, perteneciente a la Subcomisión de Estratigrafía del Cuaternario, que a su vez forma parte de la Comisión Internacional de Estratigrafía (ICS, por sus siglas en inglés), que representa a la mayoría de los geólogos académicos, propuso definir el Antropoceno como una época geológica que sucede al Holoceno. Tras años de deliberaciones e investigaciones, la propuesta fue rechazada por el ICS en abril de 2024, en gran parte por desacuerdos sobre el calendario. Sin embargo, la palabra sigue viva como herramienta conceptual que permite describir una era en la que la humanidad está transformando el planeta incluso en sentido geológico. El concepto sigue siendo controvertido, entre otras cosas porque parece implicar que toda la humanidad es responsable de la destrucción, lo que es manifiestamente erróneo. Se han propuesto como alternativas el Capitaloceno, el Plantationoceno y el Homogenoceno.



debe conocer a sus colaboradores personalmente (Shore et al., 2013). Como resultado, los antropólogos tienden a aprender mucho sobre unos pocos en lugar de aprender poco de muchos, y aquí residen tanto los puntos fuertes como los débiles del método etnográfico. Cuando nos referimos a sistemas de escala asombrosa como el Antropoceno, sus fortalezas han sido evidenciadas en una serie de libros recientes, algunos abordando explícitamente el cambio climático antropogénico (Crate et al., 2009; Baer et al., 2018; Strensrud et al., 2019; Goffman et al., 2020), otros, haciendo hincapié en las lecciones que se pueden aprender de los pueblos indígenas y su compromiso con el medio ambiente. Una colección de ensayos de Claude Lévi-Strauss se titula *Le regard éloigné* (1893), “La mirada desde lejos”; pero lo que caracteriza la mayor parte del trabajo antropológico en este campo es más bien la mirada desde abajo y desde adentro. Y lo que caracteriza a esta perspectiva es que inevitablemente produce diversidad en lugar de uniformidad, soluciones adaptadas localmente a los problemas a los que se enfrenta el ser humano en lugar de opciones estandarizadas del tipo “talla única”.

La pluralidad de perspectivas presentadas a través de la investigación antropológica falsea de hecho la doctrina TINA (No hay alternativa, por las siglas en inglés) popularizada por la entonces Primera ministra del Reino Unido Margaret Thatcher en los años 90, al demostrar que un acrónimo más prometedor es TAMA (Hay muchas alternativas, por sus siglas en inglés). Sin embargo, la tendencia hacia la miopía y el provincianismo acecha a la investigación antropológica precisamente por las mismas razones por las que brilla en su capacidad de producir una deslumbrante gama de conocimientos locales distintivos. Ante fenómenos a gran escala como el capitalismo neoliberal desenfrenado y las huellas ecológicas humanas trazables en un lienzo global, los antropólogos necesitan ayuda para llenar los espacios en blanco, elevar la mirada de su comunidad local y cuestionar sus propios prejuicios y suposiciones. Por esta razón, el presente ensayo oscila entre el enfoque pluralista de la “democracia de voces” y una postura de “unidad de conocimiento”, buscando negociar una relación de trabajo entre el conocimiento local y el universal, ambos válidos, pero a escalas diferentes y con implicaciones distintas para la epistemología y la política.

I

Enfrentados simultáneamente a la seducción y a la destrucción de un codicioso orden mundial neoliberal, en la actualidad tenemos una oportunidad única para salvar las brechas en la academia, ya que este mundo aterrador y maravilloso de enredos multifacéticos y ensamblajes amorfos habla tanto a los geólogos como a los historiadores de la cultura, así como a los geógrafos y a los biólogos. El concepto de Antropoceno no solo trasciende las fronteras disciplinarias,



sino que también está intrínsecamente comprometido en la medida en que señala la desestabilización, la arrogancia y el riesgo; la mera mención de la palabra, que probablemente ocurre con menos frecuencia en las salas de juntas corporativas y las escuelas de negocios que en el mundo de las ONG y las humanidades académicas, condensa las contradicciones del industrialismo y la contaminación, el crecimiento demográfico y la escasez de recursos, la destrucción medioambiental a gran escala y, en última instancia, el cambio climático irreversible. Aunque hasta ahora nadie haya llegado a una conclusión convincente sobre hacia dónde nos dirigimos, está claro que estamos viviendo un momento de transición.

Los terrícolas del siglo XXI vivimos en un mundo sobrecalentado, un planeta definido por la aceleración de la aceleración. Desde una perspectiva aérea, es difícil negar que el comienzo del siglo XXI parece ser un periodo inusualmente agitado e inquieto en la historia de la humanidad. La gran aceleración descrita por Peter Engelke y John McNeill (2016) se ha acelerado aún más: desde la última década del siglo XX, que vio el final de la Guerra fría, el triunfo del neoliberalismo global y la llegada de Internet, hemos presenciado una aceleración de la aceleración en una serie de ámbitos.

Vivimos en una época que, desde el inicio de la revolución industrial en Europa, está marcada por una actividad y una expansión humanas de formas nunca antes vistas. En este mundo, la naturaleza se ha convertido en cultura: en lugar de ser una amenaza para la cultura, la naturaleza se ha vuelto frágil y débil, amenazada y requiriendo la protección de los seres humanos cultos (Strathern, 1992).

La creciente población humana de más de ocho mil millones de personas (frente a mil millones en 1800 y apenas dos mil millones en 1920) viaja, produce, consume, innova, se comunica, lucha y se reproduce de múltiples maneras, y cada vez somos más conscientes unos de otros mientras lo hacemos. La aceleración constante de las comunicaciones y el transporte en los dos últimos siglos ha facilitado el contacto y dificultado el aislamiento, y está entrelazando cada vez más a la creciente población mundial, influyendo en las diferencias culturales, las identidades locales y las relaciones de poder, pero sin borrarlas. De hecho, como demuestran décadas de investigación sobre la identificación colectiva, la intensificación de la gestión de la identidad y la afirmación de los límites del grupo es un resultado probable del aumento de los contactos y de la percepción de una amenaza para la integridad del grupo³. Una fórmula general es que cuanto más parecidos nos volvemos, más diferentes intentamos ser, aunque podría añadirse que cuanto más diferentes intentamos ser, más parecidos nos volvemos, ya que existe una gramática global

³ Véase, por ejemplo, Mishra, P. (2017). *The Age of Anger: A History of the Present*. Nueva York. Eriksen, T. H., & Schober, E. (Eds.). (2016). *Identity Destabilised: Living in an Overheated World*. Pluto Press.



compartida para la expresión efectiva de la unicidad. La estandarización de la identidad que se observa actualmente en el nacionalismo y el resurgimiento religioso es una característica de la modernidad, no de la tradición, aunque tienda a vestirse con ropajes tradicionales. La tradición es tradicional, mientras que el tradicionalismo es moderno.

Desde la inversión extranjera directa y el número de conexiones a Internet hasta el uso mundial de la energía, la urbanización en el Sur global y el aumento de las tasas de migración, las transformaciones rápidas impactan en la vida social de muchas maneras y, en algunos aspectos, solo han acelerado visiblemente su ritmo desde la década de 1990. Las alteraciones drásticas del medio ambiente, las transformaciones económicas y los reajustes sociales son una constante en tantas partes del mundo y en tantos ámbitos que quizá no sea una hipérbole hablar de una situación mundial sobrecalentada (Eriksen, 2016).

El sobrecalentamiento no solo designa el cambio climático. En física, calor es simplemente un sinónimo de velocidad, y traducido al lenguaje de las ciencias sociales, el sobrecalentamiento puede referirse a un cambio rápido. Hace tiempo que somos conscientes de que los cambios provocados por la modernidad tienen consecuencias imprevistas, a menudo paradójicas, y cuando los cambios se aceleran, también lo hacen sus efectos secundarios involuntarios. El término sobrecalentamiento pone la atención tanto en el cambio acelerado como en las tensiones, conflictos y fricciones que engendra, además de señalar (implícitamente) la necesidad de examinar, mediante la negación dialéctica, la desaceleración o el enfriamiento. En general, cuando las cosas se ponen en movimiento repentinamente, crean fricción; cuando las cosas rozan entre sí, se genera calor en los intersticios. Quienes se han visto sorprendidos por el calor pueden traducirlo en una sensación de ardor y apatía, pero el calor también puede desencadenar otra serie de transformaciones cuyas trayectorias pueden no estar claras al principio. Por ejemplo, cuando el agua alcanza el punto de ebullición, se transforma en una sustancia diferente. De manera similar, podríamos decir que en la actualidad nos encontramos en un “borde sistémico” (Sassen, 2014), ya que las formas económicas, sociales y culturales de la globalización se están expandiendo hacia territorios cada vez más nuevos, cambiando a menudo los fundamentos mismos de la vida cotidiana para aquellos que se encuentran atrapados por los torbellinos del cambio. Estos procesos no son unilateralmente negativos o positivos para quienes se ven afectados por ellos, ya que lo que algunos pueden percibir como una crisis puede muy bien representar oportunidades positivas para otros, y el potencial de momentos transformadores espontáneos siempre está presente. Incluso el cambio climático puede ser bienvenido a veces, como en regiones frías donde la agricultura se hace viable, o incluso más al norte, donde el deshielo del Ártico crea oportunidades interesantes para las petroleras y puede llevar a la apertura de nuevas



rutas marítimas. El sobrecalentamiento consiste en una serie de consecuencias imprevistas e interrelacionadas desencadenadas por la desregulación neoliberal global, los avances tecnológicos que hacen que la comunicación sea instantánea y el transporte barato, el aumento del consumo de energía y un ethos consumista que anima los deseos de una población mundial cada vez más numerosa.

Un aspecto importante y muy preocupante del sobrecalentamiento es la falta de un termostato o un regulador. No hay ninguna instancia que tenga la autoridad para ordenar que el mundo del Antropoceno se enfríe debido a sus efectos destructivos. En consecuencia, la competencia galopante sigue aumentando, a pesar de la brusca ruptura provocada por la pandemia de Covid-19.

El cambio acelerado puede identificarse en varios ámbitos. La curva de crecimiento exponencial más conocida del siglo pasado fue la del crecimiento de la población mundial. A principios del siglo XX, la población mundial rondaba los 1.500 millones de habitantes. Para fines de ese siglo había crecido hasta casi 7.000 millones. Aunque al *homo sapiens* les llevó cientos de miles de años alcanzar los primeros mil millones, solo les tomó dos siglos multiplicarse por siete. Hoy en día, la población mundial es más del doble de lo que era en 1962, el año en que nací.

El sobrecalentamiento se puede observar casi en cualquier lugar que mires. El turismo ha multiplicado seis veces desde finales de la década de 1970, de las 200 millones a más de 1200 millones de llegadas de turistas internacionales anualmente en 2019. El consumo mundial de energía, que se ha multiplicado por treinta desde las guerras napoleónicas, se ha duplicado desde 1975. El capitalismo, globalmente hegemónico desde el siglo XIX, se está universalizando en el sentido de que ya casi ningún grupo humano vive completamente al margen de una economía monetizada. Las formas tradicionales, a menudo comunales, de tenencia de la tierra están siendo sustituidas por la propiedad privada, la agricultura de subsistencia está siendo eliminada en favor de la producción industrial de alimentos, desviando a los antiguos campesinos hacia el sector informal de las ciudades; las posibilidades de los teléfonos inteligentes sustituyen a los relatos transmitidos oralmente y, en 2007, más de la mitad de la población mundial vivía en zonas urbanas. Para mediados de este siglo, la proporción podría alcanzar el setenta por ciento. A estas alturas, el Estado entra en la vida de la gente en casi todas partes, aunque en diferentes grados y de diferentes maneras.

Vivimos en un mundo interconectado, pero no de forma fluida y perfectamente integrada. Los derechos, los deberes, las oportunidades y las limitaciones siguen estando distribuidos de forma desigual, y el propio sistema mundial es fundamentalmente volátil y está plagado de contradicciones. La



contradicción más fundamental, quizás, consiste en la tensión crónica entre las fuerzas universalizadoras y homogeneizadoras de la modernidad global, y la autonomía y singularidad de la comunidad o sociedad local. El impulso hacia la estandarización, la simplificación y la universalización suele contrarrestarse con la defensa de los valores, las prácticas y las relaciones locales. En otras palabras, la globalización no conduce a la homogeneidad global, sino que pone de relieve una tensión, típica de la modernidad, entre el mundo del sistema y el mundo de la vida, entre lo estandarizado y lo único.

A un mayor nivel de abstracción, la tensión entre el desarrollo económico y la sostenibilidad humana también es difícil de manejar, y constituye el doble vínculo más fundamental del capitalismo de principios del siglo XXI. En casi todas partes se hacen compensaciones incómodas entre el crecimiento económico y las preocupaciones ecológicas. Existe un amplio consenso mundial entre responsables políticos y científicos sobre el hecho de que el clima mundial está cambiando de forma irreversible debido a la actividad humana (principalmente el uso de combustibles fósiles), y sin embargo las curvas de consumo de combustibles fósiles siguen apuntando hacia arriba. No nos equivoquemos, también hay otros problemas medioambientales muy graves, desde la contaminación atmosférica en las ciudades del Sur global hasta el agotamiento del fósforo (ingrediente clave de los fertilizantes químicos), la sobrepesca, el plástico en los océanos, la extinción de especies y la erosión del suelo. Los mismos políticos y supuestos líderes mundiales que expresan su preocupación por los problemas medioambientales también abogan por un crecimiento económico continuo, contradiciendo así otro valor fundamental y contribuyendo a socavar las condiciones para su propia existencia continuada. La mayor ironía de la modernidad contemporánea es el hecho de que los combustibles fósiles, nuestra salvación durante doscientos años, ahora se están convirtiendo en nuestra condena. La causa de las cómodas vidas que llevan las clases medias y altas mundiales es también la causa de la desestructuración del orden mundial que hace posible esas vidas.

En todo caso, el mundo contemporáneo (la era de la información, el Antropoceno, la era del neoliberalismo global) es un mundo globalizado, y la comunidad académica lo descubrió a principios de la década de 1990. Desde entonces, se han escrito múltiples libros entretenidos y esclarecedores sobre la globalización. Muchos de ellos ponen de relieve las contradicciones y tensiones dentro del sistema global -el sociólogo George Ritzer habla de “la globalización de la nada” frente a “la glocalización de algo”, el geógrafo Manuel Castells de “mundo de sistema” y “mundo de vida”, antes, el teórico político Benjamin Barber propuso un contraste similar con sus conceptos de “Jihad” y “McMundo” (aunque el concepto de “Jihad” es engañoso, ya que Barber lo utiliza para referirse a *todos* los tipos de resistencia a la modernidad global), y los antropólogos económicos Chris Hann y



Keith Hart contraponen una economía neoliberal a una economía humana (Ritzer, 2004; Han et al., 2011; Barber, 1995)⁴. En todos los casos, lo local contraataca las tendencias homogeneizadoras y estandarizadoras de lo global.

La bibliografía existente sobre la globalización es amplia, pero tiene sus limitaciones. En particular, la mayoría de los estudios académicos y relatos periodísticos sobre los fenómenos globales tienden a eliminar lo singular y particular de cada localidad, ya sea tratando al mundo entero como si estuviera a punto de convertirse en una enorme Compañía o un centro comercial, y/o tratando las particularidades locales de forma displicente y superficial. Por otra parte, los estudios antropológicos que existen sobre la globalización tienden (con algunas excepciones) a limitarse a uno o unos pocos aspectos de la globalización, centrándose quizá demasiado precisamente en esa realidad local que los estudios de mayor alcance descuidan. Estas limitaciones deben superarse dialécticamente, desarrollando un espectro escalonado que abarca desde lo universal hasta lo particular en la formulación misma del problema. Para que una perspectiva del mundo contemporáneo sea convincente, necesita ver lo macro y lo micro, lo universal y lo particular, como dos caras de la misma moneda. Uno no tiene sentido sin el otro; es el yin sin el yang, Rolls sin Royce.

La tarea de dar sentido a todo esto es demasiado grande para que la lleve a cabo una sola disciplina académica, especialmente si incluimos las ciencias naturales, lo cual es necesario dada la tarea que tenemos entre manos. Nadie tiene todas las piezas del rompecabezas. La especialización estrecha y las guerras territoriales intelectuales conducen rápidamente a callejones sin salida. La interdisciplinariedad, palabra de moda en los discursos oficiales, pero desalentada en la práctica cuando se reparten los fondos de investigación, puede ser difícil, pero es necesaria y posible cuando la tarea consiste en comprender lo que los seres humanos estamos haciendo actualmente al planeta y entre nosotros. Veamos algunas reflexiones sobre la interdisciplinariedad.

II

En la introducción de *El capital en el siglo XXI* (Piketty, 2014), el economista Thomas Piketty se sitúa de lleno en la tradición francesa de las ciencias sociales (la de Emile Durkheim, Fernand Braudel y Pierre Bourdieu) en lugar de definirse estrictamente como economista. El libro puede describirse como un tratado de historia económica, en el que se muestran los puntos fuertes de un enfoque para el que hoy, en el segmentado y fragmentado mundo de la investigación académica, en el que cada vez más personas saben más y más sobre cada vez menos, no tenemos mejor palabra que “interdisciplinariedad”.

⁴ Véase también: Hylland Eriksen, T. (2014). *Globalization: The Key Concepts*, 2ª edición. Londres: Bloomsbury.



Los antropólogos sociales necesitan estas perspectivas, pero tienen importantes puntos de vista que ofrecer por sí mismos, ya sea complementando, ampliando o corrigiendo otras especializaciones disciplinarias. Cuando, por ejemplo, los psicólogos evolucionistas afirman que los seres humanos se entienden mejor a través de la lente de la adaptación y la selección natural, los antropólogos sociales se apresuran a responder que los mundos vitales humanos deben entenderse en sus propios términos, y que la crianza es al menos tan importante como la naturaleza. Cuando los economistas de cierto tipo presentan modelos de elección racional afirmando que son representaciones realistas del comportamiento real de las personas, nosotros nos encogemos de hombros y demostramos, armados con una etnografía minuciosa, que la motivación humana no solo es compleja, sino que varía de una cultura a otra. Los filósofos que exponen la condición humana, o las raíces metafísicas del fundamentalismo, o las causas epistemológicas de la crisis climática, son desestimados por sus datos pobres o inexistentes. Y cuando los científicos sociales cuantitativos nos dicen que se puede medir cualquier cosa, desde el bienestar hasta las actitudes de los votantes, es probable que los antropólogos repliquen que las cosas que realmente valen en la vida no se pueden contar.

Estas reacciones casi instintivas, en las que los antropólogos descartan otras perspectivas académicas haciéndolas parecer lo peor en lugar de lo mejor, son el resultado de más de un siglo de diferenciación y especialización en las ciencias. A veces se dice que los científicos saben cada vez más sobre cada vez menos, y en la mayoría de los casos es cierto. Los estudiosos de amplio espectro como Piketty son escasos. Cada disciplina académica tiene sus gurús, sus conferencias, sus revistas, su jerga y sus jerarquías internas. Compiten con sus primos académicos por la escasa financiación de la investigación, el reconocimiento, los estudiantes y el prestigio y, por el momento, no tienen incentivos institucionales fuertes para escucharse debidamente. Hablamos de interdisciplinariedad, pero rara vez la ponemos en práctica.

No es momento para la autocomplacencia y el aislamiento. Si la ambición es comprender el mundo contemporáneo y no solo una pequeña parte de él, la actual división, especialización y consiguiente estrechez de miras que caracterizan gran parte de la actividad científica no son virtudes a defender, sino obstáculos a superar. Tenemos que convertirnos en cosmopolitas intelectuales.

Un cosmopolita no es una voz que nace de la nada. Procede de un entorno concreto y tiene una visión del mundo, valores y conocimientos que no son ni irrelevantes ni exhaustivos, sino un punto medio. Sabe que otras personas saben cosas útiles y que sus valores son diferentes, pero no intrínsecamente inferiores a los suyos. También sabe que, aunque podemos comunicarnos con los otros más allá de



las fronteras culturales o académicas, no hay garantía de que logremos un consenso final. Sin embargo, con un poco de esfuerzo decidido y motivación, podemos entendernos y aprender unos de otros, más allá de las llamadas fronteras culturales.

¿Por qué digo esto? La respuesta corta es que hay que desentrañar y examinar críticamente los puntos fuertes y débiles del conocimiento antropológico para que funcione en un esfuerzo interdisciplinar del tipo que se necesita urgentemente en esta época atormentada para la humanidad y el planeta. Lo que define a la antropología contemporánea no es un interés superior a la media por las costumbres pintorescas de pueblos remotos, ni un paradigma teórico concreto, sino su metodología. Nuestra ventaja principal comparativa radica en la capacidad de producir retratos cercanos de los mundos vitales locales en los que vive la gente, y relacionarlos con las cuestiones perennes y duraderas a las que se enfrenta el ser humano y, en los mejores días, con los temas candentes de la actualidad. Para un antropólogo, ningún hecho es insignificante y ninguna cuestión existencial es demasiado grande. La antropología no es particularmente cara ni laboriosa: lo único que cuesta son los viajes y la manutención de una persona, y quizá algo de dinero para regalos, imprevistos y un ayudante de investigación. El trabajo de campo es agotador, pero no siempre es trabajo duro. Durante el trabajo de campo en las aldeas, uno puede pasar mucho tiempo esperando a que ocurra algo (que rara vez ocurre); mientras que en los entornos urbanos, los antropólogos intentan tenazmente visitar a personas que nunca parecen estar en casa y esperan pacientemente a las que no aparecen.

Por otro lado, el trabajo de campo etnográfico requiere mucho tiempo: se necesita mucho tiempo para familiarizarse adecuadamente con un nuevo entorno cultural, conocer a la gente y asegurarte de que lo estás haciendo bien. Dado que rechazamos los cuestionarios por ser simplistas y distorsionadores, pasamos tiempo con la gente en lugar de entrevistarla. Esto lleva su tiempo, pero permite construir un conocimiento empírico de alta calidad.

La capacidad de “ver el mundo en un grano de arena”, como diría el poeta del siglo XVIII William Blake, a menudo impide a los antropólogos tener una visión más amplia. Existe una reticencia a generalizar, a hablar de algo más grande, profundo o prolongado que el aquí y ahora del sitio de campo. Por esta razón, en parte, la antropología está casi completamente ausente de la gran conversación sobre hacia dónde vamos como especie, como civilización y como planeta. Resulta revelador que el “antropólogo” más famoso de la actualidad no sea antropólogo de formación, sino un ornitólogo y fisiólogo llamado Jared Diamond.

Podría decirse que hay dos tipos de científicos sociales. Algunos recorren el planeta en helicóptero, observan con prismáticos y elaboran generalizaciones,



estadísticas y tablas a gran escala. Otros se arrastran a cuatro patas con una lupa para estudiar la relación entre los granos de arena en la playa. Estas dos miradas deben amalgamarse o entablar una conversación seria entre ellas.

También podría decirse que el historiador, el sociólogo y el antropólogo representan tres arquetipos de las ciencias humanas. Según cuenta la anécdota, los tres reciben el encargo de estudiar las cataratas del Niágara. El historiador tiene que esperar hasta que se haya secado para poder deducir cómo habría sido la poderosa cascada estudiando el lecho seco del río. El sociólogo se pone a trabajar con instrumentos de medición y otros artilugios, calculando la anchura y la altura de la cascada, la cantidad de agua que pasa por ella, los depósitos minerales del fondo, etc. La antropóloga, por su parte, se acerca a la cascada, llena un vaso con agua y se lo lleva a su despacho, donde pasa un año estudiando detenidamente su contenido, sobre el que puede hablar con confianza de todos los hechos investigados por sus colegas y más.

No es momento para este tipo de alegorías, que solo refuerzan las tendencias hacia una política identitaria divisiva y el repliegue etnocéntrico entre las tribus académicas. Teniendo en cuenta los crecientes retos a los que se enfrenta la humanidad en este siglo de plena modernidad globalizada (desde el deshielo de los glaciares y la proliferación de barrios marginales urbanos hasta la extinción de especies y las fuerzas aplastantes del neoliberalismo mundial), es necesario renunciar a la especialización para ver el panorama completo. No hay ninguna razón intrínseca por la que los distintos ámbitos del conocimiento sobre la cultura y la sociedad deban permanecer segregados. De hecho, la división actual del trabajo académico se desarrolló en una época concreta (finales del siglo XIX) que difería notablemente de la actual. Las ciencias sociales fueron moldeadas por las transformaciones económicas, tecnológicas y demográficas que remodelaban el mundo humano de la época. Los términos clave son urbanización, industrialización, migración y secularización. Los retos actuales son de otro tipo, y superponen la contradicción del imperativo del crecimiento económico y la necesidad de sostenibilidad a la antigua, pero aún fundamental, contradicción entre trabajo y capital. Es necesaria una nueva división del trabajo académico y, lo que es más importante, nuevas formas de producir conocimientos que no estén limitadas.

III

En resumen, se requiere la combinación y la integración de métodos y enfoques teóricos. Tal vez sea apropiado comenzar con una gran declaración que muestre la relevancia de la perspectiva del sobrecalentamiento: ¿quizá el mundo está demasiado lleno?



El 28 de noviembre de 2008, Lévi-Strauss cumplió cien años. Había sido uno de los teóricos antropológicos más importantes del siglo XX y, aunque hacía años que había dejado de publicar, su mente no se había rendido. Pero su tiempo estaba a punto de terminar, y él lo sabía. El libro que muchos consideran su obra más importante (sobre el parentesco) se había publicado casi sesenta años antes.

El día de su cumpleaños, Lévi-Strauss recibió la visita del entonces Presidente Nicolas Sarkozy, siendo Francia un país donde los políticos aún pueden aumentar su capital simbólico socializando con intelectuales. Durante la breve visita del Presidente, el anciano antropólogo comentó que apenas se consideraba entre los vivos. Con ello no solo se refería a su edad avanzada y a sus capacidades debilitadas, sino también al hecho de que el mundo al que había dedicado la obra de su vida prácticamente había desaparecido. Los pequeños pueblos sin Estado en los que se había centrado su gran obra ya habían sido incorporados, normalmente en contra de su voluntad, a Estados, mercados y sistemas monetarios de producción e intercambio. La globalización estaba acabando rápidamente con la diversidad que tanto apreciaba.

Durante su breve conversación con el presidente, Lévi-Strauss también comentó que el mundo estaba demasiado lleno: *Le monde est trop plein*. Con ello se refería al hecho de que el mundo estaba lleno de personas, sus proyectos y los productos materiales de sus actividades. El mundo estaba sobrecalentado. Éramos ya siete mil millones, frente a los dos mil millones de la época en que nació el antropólogo francés, y bastantes de ellos parecían estar ocupados comprando, publicando actualizaciones en las redes sociales, emigrando, trabajando en minas y fábricas, aprendiendo los trucos de la movilización política o adquiriendo los rudimentos del inglés.

El resultado no es solo el sobrecalentamiento, sino también la congestión como en un atasco. La primera regla de la planificación del tráfico urbano es que *la velocidad requiere espacio*, y el tráfico se densifica progresivamente en las autopistas mundiales, aumentando el riesgo de accidentes a menos que se reduzca la velocidad. Dos veces al día, las carreteras de acceso a las grandes ciudades parecen enormes aparcamientos. A medida que se reduce la velocidad, los motores se sobrecalientan, de forma análoga al estallido de la airada política identitaria durante las desaceleraciones económicas.

En una autopista, parece que solo hay tres tipos de tráfico posibles: flujo libre, flujo sincronizado y atascos. Hace unos doscientos años, al comienzo de la era de los combustibles fósiles, que es una fecha razonable para el inicio del Antropoceno, la situación seguía siendo en gran medida de flujo libre con una gran flexibilidad para



la humanidad. Era una época de fronteras abiertas y tierras vírgenes inexploradas, con una población mundial de unos escasos mil millones de habitantes y fuentes de energía que consistían principalmente en aportes humanos y animales que habían cambiado poco desde la Antigüedad. Hoy en día, la situación es más bien de flujos sincronizados que a veces se convierten en atascos; hay tanto tráfico en la autopista que hay que mirar con precaución por el retrovisor lateral antes de cambiar de carril; algunos lugares notoriamente sobrecalentados en el ámbito de las identidades políticas parecen estar atascados. En este tipo de mundo, se evidencia una clara necesidad de normas de tráfico y, posiblemente, de formas de locomoción más lentas y controladas, como atestiguan las alternativas indígenas y el movimiento verde. Como ya se ha mencionado, mientras que en las sociedades agrícolas e industriales la naturaleza siempre fue el Otro de la cultura, definida como lo opuesto a la cultura y a menudo como su antagonista, en la segunda mitad del siglo pasado llegó a ser percibida como tan débil y vulnerable que necesitaba la protección de la cultura para sostenerse: la naturaleza ya no era autosuficiente.

La velocidad genera calor; en física, ambos son sinónimos. Cuando en el lenguaje cotidiano hablamos de una persona que sufre un burnout (agotamiento), la metáfora es acertada: ha hecho demasiadas cosas demasiado rápido. Pero las metáforas del sobrecalentamiento también se utilizan, sin saberlo, en otros ámbitos. Cuando la bolsa se desploma, Wall Street habla de un “meltdown” (colapso) del mercado, y cuando las tasas suben por encima de lo que se considera un nivel viable, pueden hablar de la necesidad de “enfriar el mercado”. Los disturbios y las manifestaciones violentas suelen asociarse a emociones “hotheaded” (exaltadas). Por otro lado, el cambio climático se asocia al sobrecalentamiento de dos maneras: las temperaturas están aumentando de facto, y la causa es la aceleración del cambio, sobre todo en lo que respecta al uso de la energía.

Quizás el uso irreflexivo de metáforas sobre el sobrecalentamiento pueda contribuir a explicar por qué la historia del calentamiento global se ha convertido recientemente en una narración central sobre la época actual. Sigue la misma lógica intrínseca que otros relatos muy difundidos, y confirma la opinión, ya muy extendida, de que la historia ya no significa progreso. Al centrarse en el calor como consecuencia no intencionada de la modernidad, las historias sobre el calentamiento global funcionan como corolario de las ciencias naturales a las historias familiares sobre fricciones étnicas, religiosas y culturales, explosiones de población urbana y cambios tecnológicos rápidos pero sin dirección. Todas se refieren al sobrecalentamiento.

De este modo, varias tensiones de tipo genérico pueden estar relacionadas con el sobrecalentamiento. Además de las líneas de conflicto anteriores, quizá universales (poder e impotencia, riqueza y pobreza, autonomía y dependencia),



en este mundo surgen nuevos conflictos, fricciones y tensiones. Como se ha mencionado, el conflicto más fundamental es sin duda el dilema entre sostenibilidad ecológica y crecimiento económico. Se puede descuidar, como en los países en los que los principales políticos son hostiles a cualquier conversación sobre el cambio climático, o se puede intentar tener las dos cosas, dependiendo de los combustibles fósiles y, al mismo tiempo, intentando ser sostenible plantando árboles, reciclando residuos, etcétera.

Escribiendo en la cúspide de la revolución industrial, Thomas Malthus predijo la hambruna generalizada y el malestar social a menos que la población se mantuviera bajo control, ya que era poco probable que la producción de alimentos siguiera el ritmo de crecimiento de la población. La publicación de *Ensayo sobre el principio de la población* (1798), de Thomas Malthus, prácticamente coincidió con la revolución anunciada por la unión de la máquina de vapor y la energía barata, móvil y compacta en forma de carbón, y pronto demostraría que estaba equivocado al permitir un inmenso crecimiento de la productividad. Sin embargo, algunas de las ideas de Malthus pueden seguir siendo valiosas, ahora que los efectos secundarios de la revolución de los combustibles fósiles están socavando sus recompensas: la economía fósil destruye más de lo que crea. De hecho, se puede decir que, si la población no hubiera empezado a crecer exponencialmente en el siglo XIX, la humanidad podría haber eludido los efectos secundarios más graves de la revolución de los combustibles fósiles. Si hubiéramos sido mil millones, seguramente habríamos hecho lo que nos hubiera dado la gana. El planeta se hubiese recuperado. Del mismo modo, es posible imaginar, aunque el escenario sea improbable, que sin la revolución de los combustibles fósiles, la población mundial se multiplicara por ocho. En ese caso, la crisis climática se habría evitado, pero en su lugar, la gran mayoría del mundo hubiese vivido en un estado de pobreza abyecta y constante. En cambio, ahora vivimos en un mundo donde la modernidad ha pasado a una marcha superior, donde se avanza a toda velocidad en la mayoría de los ámbitos. Ha producido crecimiento y prosperidad, pero también es una situación volátil y, en última instancia, autodestructiva. El crecimiento continuado es teóricamente imposible. Se trata de un enigma central de la modernidad contemporánea que hace que las ideas convencionales de progreso y desarrollo sean mucho más difíciles de defender ahora que solo una generación atrás. La pérdida de un guion para el futuro también afecta a las temporalidades, lo que conduce a un presentismo por el que tanto el futuro como el pasado quedan oscurecidos y fuera de foco.

El mundo contemporáneo del cambio climático y el Antropoceno, y el de la transformación global en general, no ha eludido la atención de los académicos, aunque está claro que la labor de remodelar los regímenes de conocimiento sobre el mundo apenas ha comenzado. En teoría social general, Zygmunt Bauman y Ulrich



Beck escribieron obras importantes y relevantes sobre la imprevisibilidad en torno al cambio de milenio, mientras que su colega más joven Hartmut Rosa ha dedicado su investigación a la aceleración social y su contraste, la resonancia (Bauman, 2000). El científico que propuso el término Antropoceno en primer lugar fue el químico atmosférico Paul Crutzen (junto con Eugene Stoermer), que también es coautor de un artículo muy citado, con su colega Will Steffen y el historiador John McNeill (2007) sobre los aspectos sociales del cambio climático, mientras que el arqueólogo Joseph Tainter ha elaborado análisis importantes sobre las causas del colapso de las civilizaciones en el pasado. La obra pionera de Tainter (1988; 2008) muestra cómo las sociedades contemporáneas pueden aprender de la investigación arqueológica cuando se enfrentan a crisis crecientes o latentes. En sus comentarios sobre el presente, que se basan en gran medida en el colapso de los imperios romano y maya, el cambio climático aparece como uno de los factores que explican el declive de las sociedades complejas. La causa decisiva consistirá en la disminución de los retornos marginales de las inversiones en energía (EROI), debido al crecimiento demográfico y la consiguiente intensificación de la producción de alimentos con rendimientos decrecientes, unido al aumento de los costos burocráticos, logísticos y de transporte. En la actualidad, la escasez de recursos percibida como un resultado directo del dominio antropeide del planeta, puede ser un problema más agudo que el cambio climático, la destrucción medioambiental más profunda. Desde fines del siglo XVIII, hemos sido capaces de explotar cantidades enormes de energía; al principio solo en forma de un abundante depósito de carbón cerca de la superficie, posteriormente mediante el aprovechamiento del petróleo y el gas para el beneficio de la humanidad. La revolución de los combustibles fósiles permitió a la humanidad sostener a una población mundial que estaba en rápido crecimiento, con deseos de consumo aparentemente insaciables. Sin embargo, el costo de extraer combustibles fósiles aumenta a medida que se agotan las opciones más fáciles de obtener. Al mismo tiempo, la producción que depende de los combustibles fósiles equivale a la destrucción (Hornborg, 2019), en un doble sentido, ya que simultáneamente estamos consumiendo un capital que el planeta ha tardado millones de años en producir, y estamos socavando las condiciones de nuestra propia civilización al alterar el clima y arruinar el medio ambiente del que dependemos. Durante dos siglos, el carbón y sus parientes cercanos, el petróleo y el gas, han sido la salvación de la humanidad. Sin embargo, ahora están transformándose en nuestra condena, y no hay salida fácil. La lección de la historia cultural puede ser, no obstante, que las sociedades magras, descentralizadas y flexibles, con menos burocracia que la agricultura y menos profesionales de relaciones públicas que los que tienen los pescadores, a largo plazo, terminan siendo las más sostenibles. Como señala Tainter: “Las sociedades complejas... son recientes en la historia de la humanidad. Por tanto, el colapso no es una caída en un caos primordial, sino un retorno a la condición humana normal de menor complejidad” (Tainter, 1988).



Las opiniones de las humanidades sobre el Antropoceno también se están desarrollando con rapidez, y un libro (aunque no es una publicación académica) que ha quedado grabado en mi memoria es el bello, pero profundamente pesimista *Aprender a vivir y morir en el Antropoceno*, de Roy Scranton (2015). El autor, un ex soldado estadounidense que había conducido un vehículo blindado a través de los antiguos paisajes de la civilización sumeria mientras se adentraba en los escombros que solían ser Bagdad, nos insta a aprender a morir con gracia, como civilización, escuchando las voces lejanas de congéneres fallecidos hace mucho tiempo que nos hablan desde el pasado, desde Gilgamesh en adelante. También podríamos mencionar a historiadores como Sverker Sörlin, uno de los primeros historiadores del medio ambiente y autor de un ensayo reciente sobre el Antropoceno, o el reciente y audaz trabajo del filósofo medioambiental Arne Johan Vetlesen (Sörlin, 2017; Vetlesen, 2020).

Podría haber mencionado fácilmente a miles de personas más, desde juristas a psicólogos ambientales y desde biólogos evolutivos a geólogos; esta dispersión casi aleatoria de nombres y especializaciones académicas solo pretende indicar que el interés y la preocupación por la difícil situación mundial abarca una amplia gama de disciplinas y no puede abarcarse de un solo golpe ni contenerse en una sola sala de seminarios. Está proliferando, por decirlo de alguna manera, de forma rizomática.

Entonces, ¿cuál podría ser la contribución singular de la antropología a esta producción de conocimiento viva y en expansión sobre el Antropoceno y, en particular, sobre el cambio climático?

Para empezar, esta antropología tiene que ser históricamente consciente, interdisciplinar y explícita a la hora de conectar escalas y niveles de causalidad. La antropología centrada en la comunidad que surgió a principios del siglo pasado fue siempre una bendición mixta. Brillaba por su meticulosa atención al detalle y a las especificidades locales, pero tendía a ignorar los procesos históricos y los contextos a gran escala. Sin embargo, la antropología de las conexiones transnacionales y los procesos globales no es nueva. Aunque haya sido marginada periódicamente, la antropología de las conexiones y de los procesos históricos mundiales existió a lo largo del siglo XX junto a la corriente dominante centrada en las sociedades a pequeña escala y la integración sociocultural.

Por otra parte, esta antropología debe tener una base etnográfica. A través del cofre del tesoro, o tal vez mina de oro, que consiste en miles de estudios detallados de la vida local, los antropólogos pueden demostrar que el sobrecalentamiento y los efectos del Antropoceno no solo afectan de forma diferente a las distintas sociedades y lugares, sino que también se interpreta y se actúa de formas que a veces



son similares, pero que también difieren con frecuencia de forma muy profunda y significativa. Ni las estadísticas económicas, ni la climatología, ni las ciencias sociales cuantitativas pueden llevar a cabo esta tarea, y dado que los seres humanos viven en mundos sociales que se configuran culturalmente de forma compleja, comprender un mundo vital requiere mucho tiempo. A menos que la mitigación del cambio climático vaya a seguir la misma lógica que las corporaciones y el gobierno centralizado, desatendiendo las prioridades locales y avasallando a las comunidades con cambios exógenos diciéndoles lo que tienen que hacer sin escucharlas primero, este conocimiento es esencial para llegar a un acuerdo con el Antropoceno.

Ahora, volviendo a la sencilla pregunta planteada al principio de este capítulo, tengo que preguntar no solo cómo puede ayudar la antropología a comprender el mundo humano en toda su diversidad, sino cómo podría ayudarnos el conocimiento antropológico a salir del callejón sin salida de la modernidad industrial, del doble vínculo de la civilización global contemporánea.

Un enfoque consiste en explorar las sociedades tradicionales que han demostrado ser ecológicamente sostenibles durante siglos o incluso milenios; las sociedades “frías” siguiendo la terminología de Lévi-Lévi-Strauss (1962), explorar sus mundos y aprender de ellos. Una contribución reciente a esta corriente de pensamiento en antropología es *Science and Sustainability* (Ciencia y sostenibilidad), de Joy Hendry (2014). Aunque algunas comunidades alternativas del mundo próspero emulan a las sociedades tradicionales e incluso aspectos de su cultura, es impensable y sencillamente imposible que la mayoría de la población mundial vuelva a la vida poco tecnológica de las sociedades a pequeña escala. Sin embargo, dado que la antropología puede ofrecer descripciones de miles de configuraciones socioculturales, demuestra que existen múltiples recetas para la buena vida, no solo una. El estudio comparativo de los valores, y el valor en sí, apuntan en esta dirección. En muchas sociedades no consumistas, la “buena vida” no es una satisfacción hedonista sino, como en la filosofía social de Aristóteles, una vida virtuosa. En Sudamérica, el movimiento *buen vivir*, inspirado en parte por el pensamiento y la investigación antropológicos (Escobar, 2008), es un intento de ir más allá del vacío, la desigualdad y las tendencias destructivas del capitalismo, haciendo hincapié en ideas más antiguas sobre cómo vivir. Quizá la visión existencial más importante de la antropología consista en darse cuenta de que todo podría haber sido distinto, incluso aquí.

Otra familia de perspectivas que puede ofrecer la antropología se refiere a la primacía de lo local. La mayoría de las veces, los humanos no vivimos en países, sino en lugares. Lo mismo ocurre para los chinos (población: 1300 millones) como para los seychellenses (población: 90 000). El nacionalismo metodológico, en el que el



país se considera una unidad natural, nunca formó parte de la caja de herramientas de la antropología. En la práctica, esto implicaría que las políticas suelen tener que hacerse a medida y, para que sean eficaces y no solo fomenten la resistencia y el resentimiento, deben tener su punto de partida en los recursos que la gente ya posee.

En tercer lugar, la antropología se encuentra en una posición privilegiada para abordar una de las principales fuentes del déficit democrático que se experimenta de muchas maneras en muchas partes del mundo contemporáneo, a saber, la creciente brecha escalar entre la toma de decisiones y aquellos sobre los que se decide. Una de las principales causas del auge del populismo, del etnonacionalismo y de la politización de la religión, la impotencia derivada del sentimiento de no ser tomado en serio, pero también de no saber a quién culpar y qué hacer, es el resultado de la opacidad, el distanciamiento y la impenetrabilidad de unos poderes cada vez más lejanos.

En cuarto lugar, la antropología demuestra de manera continua e incansable que la talla única no sirve para todos. Lo que funciona en una pequeña ciudad de Queensland puede no funcionar en el bajo Manhattan; lo que funciona en los suburbios occidentales de Londres puede no funcionar en los suburbios occidentales de Dublín. Cada lugar está interconectado con todos los demás, pero aun conserva su singularidad.

Como se habrá notado, las comunidades que tengo en mente aquí no son aldeas campesinas indias o sociedades familiares amazónicas, sino las del mundo afluente. Si la antropología va a marcar la diferencia en la práctica a la hora de enfrentarse al doble vínculo del sistema global y a los efectos del Antropoceno, una prioridad empírica principal tiene que consistir en centrarse en las personas que viven en aquellas sociedades que crearon esta situación en primer lugar. ¿Cuáles son los valores que guían a los académicos cuando vuelan varias veces al año para dar ponencias de veinte minutos en conferencias, aunque sean plenamente conscientes de la huella de carbono asociada a los vuelos frecuentes? (Baer 2020), ¿cómo se explica que los británicos desechen un tercio de los alimentos que compran? ¿Cómo cambiar las prácticas de los estadounidenses que asocian conducir y volar con el derecho inalienable llamado libertad, sin violar sus creencias fundamentales? ¿Y cómo se puede conseguir que los australianos dejen de depender del aire acondicionado de manera que sea compatible con la percepción local del modo de vida australiano? Son preguntas que los antropólogos son capaces de responder, combinando las virtudes de la investigación básica con la urgencia de la investigación aplicada, el detalle del trabajo de campo intensivo con la visión global, los granos de arena de la playa con la mirada desde el helicóptero.



La cuestión primordial es cuál podría ser una alternativa viable en una sociedad mundial que parece haberse encerrado en un camino que está destinado al colapso. No hay una respuesta simple. De hecho, ni siquiera existe un acuerdo general sobre cómo formular la pregunta. ¿Tenemos que abandonar el sueño de las soluciones tecnológicas, tenemos que abandonar el capitalismo y crear una economía humana consciente de las necesidades ecológicas más amplias, o puede la modernidad resolver sus contradicciones internas transformándose en una nueva fase más ilustrada de democracia liberal y capitalismo global? Sea cual sea la respuesta, se necesitarán dosis saludables de imaginación intelectual y política, valentía y determinación colectiva para avanzar hacia un mundo más frío, más lento y reducido; en resumen, el tipo de mundo que solían estudiar los antropólogos antes de que la aceleración se impusiera en todas partes. Y debemos tener en cuenta que no se puede volver a un mundo premoderno. El proyecto que nos ocupa consiste, más bien, en crear un mundo verdaderamente posmoderno, más allá de la mera deconstrucción lingüística y el juego teórico: un mundo que conserve los logros de la modernidad al mismo tiempo que resuelve sus crecientes contradicciones. En todo este esfuerzo, las voces antropológicas deben oírse alto y claro, pero solo como participantes de pleno derecho en un coro polifónico de saberes. Por lo tanto, para concluir este ensayo, volveré al tema de la interdisciplinariedad de forma explícita.

IV

Para empezar a entender la condición global, es imperativo trabajar juntos más allá de las fronteras a menudo artificiales de la academia. En un libro tristemente olvidado titulado *Abrir las ciencias sociales* (Wallerstein, 1996), un equipo interdisciplinar dirigido por el sociólogo histórico Immanuel Wallerstein muestra cómo las ciencias sociales actuales fueron moldeadas por circunstancias históricas particulares que requerían ciertas formas de conocimiento y una división del trabajo que parecía razonable en su momento, pero quizá no ahora. A finales del siglo XIX y principios del XX la economía, las ciencias políticas, la sociología, la psicología y la antropología social se profesionalizaron, creando límites disciplinarios y, con el tiempo, desarrollando una amplia gama de instituciones, desde conferencias anuales a revistas científicas, que representan y protegen los límites de disciplinas concretas. Los autores del libro, originalmente un informe encargado por la Comisión Gulbenkian de Portugal⁵, defienden la necesidad de replantearse radicalmente los límites que definen las disciplinas en relación con las cuestiones que nos ocupan. Un examen atento de la evolución intelectual y social del siglo XX, argumentan, bien puede llevar a la conclusión de que los límites académicos establecidos son, de hecho, obsoletos y contraproducentes. También son, por cierto, críticos con la

⁵ Irónicamente, dado el contexto de este número especial, la fundación Gulbenkian fue creada y financiada por el rico expatriado armenio Calouste Gulbenkian, que hizo su fortuna con el petróleo.



universalización de una epistemología occidental y con el dominio continuado de una metodología positivista. Aunque la solución que proponen (una especie de ciencia histórica unificada) es muy discutible, su contextualización histórica de las ciencias sociales puede servir de punto de partida para su reconstrucción.

En este contexto, me tomaré la libertad de mencionar un par de esfuerzos interdisciplinarios en los que he participado en un pasado no muy lejano. El programa de investigación *Cultural Complexity in the New Norway* (Complejidad cultural en la nueva Noruega) (2004-2010)⁶, financiado por la Universidad de Oslo, reunió a académicos y estudiantes avanzados de más de diez disciplinas académicas. Pronto quedó claro, tras la consolidación del grupo, que los intereses temáticos compartidos en torno al cambio, la diversidad, la desigualdad y la complejidad eclipsaban las diferencias metodológicas y, en cierta medida, las referencias teóricas que definían los límites de cada una de las disciplinas. Por ejemplo, los musicólogos que trabajaban con estilos musicales urbanos híbridos pronto encontraron puntos en común con los lingüistas que estudiaban los cambios en la lengua hablada cotidiana en la zona este de Oslo, caracterizada por su complejidad étnica. Los desacuerdos solían ser fructíferos y generaban nuevos puntos de vista, como las recurrentes discusiones que solíamos mantener sobre los enfoques normativos frente a los descriptivos, en las que las disciplinas (teología, historia, filosofía, antropología social, etc.) podían aportar respuestas diferentes, pero rara vez inconmensurables. En la medida en que las preguntas eran conmensurables, los distintos conocimientos aportados a la sala de seminarios resultaban enriquecedores en lugar de alienantes o confusos.

El segundo esfuerzo, en cierto modo menos y más complejo que CULCOM, consiste en una colaboración a largo plazo, pero a ritmo lento, con un biólogo de mi universidad natal, el profesor Dag O. Hessen. A finales de la década de 1990 escribimos conjuntamente un libro sobre el egoísmo, y más recientemente, publicamos otro libro escrito conjuntamente sobre la competencia en la naturaleza y la cultura⁷. Al momento de escribir estas líneas, se está preparando una tercera. Trabajar conceptual y empíricamente con un biólogo ha enseñado al antropólogo que la búsqueda de denominadores comunes a menudo puede ampliar el alcance de la investigación en lugar de restringirlo. En nuestro trabajo sobre el egoísmo, dedicamos mucho tiempo a explorar las implicaciones del hecho de que el principio de reciprocidad, tal y como lo desarrollaron Marcel Mauss, Karl Polanyi y otros, es congruente con la teorización sobre la ayuda mutua y la colaboración entre otras especies y también, casualmente, con gran parte del pensamiento evolutivo actual sobre la humanidad. Del mismo modo, debatimos cómo la controversia en torno a la selección de grupos en biología podría iluminar las estructuras políticas en las

⁶ Véase: <http://www.culcom.uio.no>

⁷ Véase: Hessen, D y Hylland Eriksen, T. (2012). *På stedet løp: Om konkurranse i natur og kultur* ('The treadmill paradox: On competition in nature and culture'). Aschehoug.



sociedades tribales y viceversa. Más recientemente, basando nuestro trabajo conjunto en el principio de la “Reina Roja” de la teoría evolutiva (la necesidad de evolucionar para “permanecer en el mismo lugar”), comparamos el cambio tecnológico, la superioridad académica, los deportes de competición y el blanqueamiento dental con la cola del pavo real, el alce irlandés y las “estrategias” de apareamiento entre peces de agua dulce. El fin no es reducir uno al otro, sino establecer hasta qué punto se pueden entablar paralelismos y analogías entre ambos campos antes de que se fusionen o tomen caminos separados. Simplemente buscamos plantear cuestiones intelectuales fundamentales sin cuestionar los campos académicos y sus límites en el camino. Recomiendo este método a los demás, aunque hay que tener en cuenta que el resultado es muy incierto y es poco probable que ofrezca mucho prestigio académico. El libro sobre la competencia, al igual que el del egoísmo, se ha publicado como libro comercial para el lector general.

Las tendencias al repliegue académico y al mantener los límites disciplinarios constituyen un problema crucial que milita en contra de este tipo de proyectos, sorprendentemente escasos incluso a escala internacional. El debate público en torno al complejo naturaleza/crianza, por ejemplo, revela continuamente tales demarcaciones territoriales y demostraciones involuntarias de ignorancia mutua. Lo ideal sería que los cursos introductorios de licenciatura incluyeran un componente obligatorio que demostrara algunas de las virtudes de la interdisciplinariedad. Al igual que a los escolares de muchos países se les enseña ahora a respetar a las personas cuyo bagaje cultural difiere del suyo, los estudiantes universitarios deberían, en aras de la coexistencia multicultural, aprender sobre las aportaciones únicas de las distintas disciplinas y profesiones.

Si esta idea se llevara a cabo de forma responsable y convenientemente exhaustiva, se ahorraría mucha energía gastada innecesariamente para otras tareas. Por ejemplo, los científicos evolucionistas difícilmente podrían rechazar las teorías postestructuralistas sobre el género por considerarlas basura pretenciosa, mientras que los postestructuralistas ya no podrían afirmar que todo lo que la evolución sugiere sobre el género es especulativo y está sesgado por ideologías. En su lugar, todos ellos podrían cultivar la capacidad de ver la producción de conocimiento en la universidad como un rompecabezas de dimensiones cósmicas y de asombrosa dificultad, en el que la pieza de cada uno encaja en su sitio con un pequeño clic (o un golpe, si es necesario) y todo el mundo está de acuerdo en que aún faltarán (y puede que siempre falten) piezas esenciales cuando el cuadro aparezca adecuadamente.

Es de suponer que muchos de nosotros esperamos que entre las piezas angulares de la filosofía, la teoría de la ciencia y las matemáticas se mantenga unida de manera laxa gracias a la lógica, la metodología y la creencia en la razón humana.



Mientras tanto, el vasto espacio interior solo se rellena a parches. Hace muchos años, durante unas vacaciones de Navidad, mis hijos y yo desistimos de armar un rompecabezas de varios miles de piezas que representaba *La Creación de Adán* de Miguel Ángel mucho antes de que hubiéramos empezado siquiera a ver la forma del techo agrietado de la Capilla sixtina. Sin embargo, y de forma alentadora, rápidamente conseguimos construir todo el borde y el detalle crucial en el que el dedo de Dios casi toca el de Adán. Del mismo modo, esos momentos interdisciplinarios que nos exponen a una visión del mundo distinta de la habitual pueden generar nuevas formas de conocimiento y hacer que el mundo sea más apasionante, verdadero y significativo de lo que habría sido de otro modo.

Debería exigirse a todos los estudiantes universitarios que aprendieran no solo cómo diferentes métodos y diferentes preguntas conducen a diferentes respuestas, sino también que esas respuestas no son necesariamente incompatibles ni compiten entre sí, más bien son como piezas de un rompecabezas. (Que algunas respuestas sean sencillamente erróneas es otra cuestión). Una de las necesidades más urgentes del mundo académico contemporáneo se formuló con precisión ya en 1959 en el influyente ensayo de C.P. Snow, *Las dos culturas* (2019), que probablemente se cita con más frecuencia de la que realmente se lee. Snow, aunque estaba especialmente indignado por la falta de interés de los estudiosos de las humanidades por las ciencias naturales, admitió que la ignorancia y la indiferencia iban en ambas direcciones.

Las humanidades y las ciencias sociales cualitativas siempre han sido irrelevantes, pero hoy debemos encontrar nuevas formas de ser irrelevantes. En el mejor de los casos, funcionan según la fórmula “cuanto más irrelevante, más relevante”.

En antropología, a muchos estudiantes les cuesta entender por qué tienen que aprender sobre temas en los que probablemente nunca van a trabajar. Si, por ejemplo, quieres convertirte en un latinoamericanista, puede que no leas más que el mínimo absoluto sobre el parentesco polinesio. Si tu gran pasión consiste en comprender las diferencias de género transculturalmente, no perderás el tiempo profundizando en la gramática cultural de la política municipal sueca.

Con el tiempo, los mejores de estos estudiantes empiezan a comprender por qué puede ser necesario leer sobre la magia de jardín melanesia para entender la religiosidad popular en Sicilia, cómo los estudios sobre las luchas entre clanes en el sur de Sudán en los años treinta pueden arrojar luz sobre las guerras civiles en los Balcanes en los noventa, y por qué es relevante entender por qué la gente de Nueva Guinea no clasifica al casuario como ave aunque lo que a uno le interesa realmente sea la comprensión dominante en Europa Occidental del Islam.



Una persona debidamente educada sabe algo sobre lo que une y lo que separa a las personas, y a menudo será capaz de descubrir similitudes en patrones y en contenido, y diferencias culturales fundamentales tras alguna exploración empírica.

Una persona debidamente educada también sabe que rara vez se puede dar respuestas sencillas a preguntas complejas. Como puede recurrir a diversas fuentes, ve cualquier asunto desde varias perspectivas. Antes de concluir, ha abordado el problema desde muchos ángulos. También es consciente de que existen varios tipos de conocimiento. Solo un bárbaro es capaz de creer que solo hay un tipo de teoría y un tipo de método científico para generar todas las respuestas que uno busca o necesita, ya sea que hablemos de la naturaleza humana o de las implicaciones sociales del cambio climático.

La educación, en el pleno sentido de la palabra (como en el concepto alemán *Bildung*), debe fortalecer y moldear la capacidad de que varios pensamientos coexistan sin mezclarse. Para ello es necesario tener simultáneamente algo *en* qué pensar con y *sobre* qué pensar. Y para llevar a cabo esta tarea no solo vas a necesitar un martillo si no una caja de herramientas completa. Como es bien sabido, si la única herramienta de la que se dispone es un martillo, todo adquiere la forma de un clavo.

Con el fin de utilizar los conocimientos basados en la investigación para salir del estancamiento actual, se necesitará una caja de herramientas bien surtida, y no es el momento de replegarse en capullos disciplinarios. La tarea que tenemos entre manos es mayor que cualquiera de nosotros, más importante que las jerarquías de prestigio académico, más difícil que obtener las respuestas correctas. Se trata de plantearse las preguntas adecuadas y actuar en consecuencia.



Versión en inglés

Towards a new knowledge regime in the Anthropocene. The contribution from anthropology

Introduction

As we are wrapping up the first quarter of the twenty-first century, human domination of Earth is such that the term Anthropocene has become a commonly used label to designate the present time; a nomenclature which would, if widely adopted, make the Holocene (which began just after the last Ice Age, about 11,500 years ago) a very brief interlude in the long history of the planet.⁸ We live in an era which, since the onset of the industrial revolution in Europe, is marked by human activity and expansion in unprecedented ways. And things are changing faster and faster. With no direction, it may seem. This situation represents a major challenge for all of us, whether we identify with kin groups, nations, religions, humanity or the entire planetary ecosystem of ecosystems; whether we are academics or stonemasons, accountants or peasants. A social anthropologist by training and perhaps by vocation, I will take this opportunity to reflect, from my own subject-position – a middle-class male based in a rich but semi-peripheral part of the Global North – on what kinds of knowledge are needed in order to enable us not only to come to terms with, but also to transcend the contradictions and crises generated by humanity's frantic transformation of the planet.

Through its dogged insistence on the primacy of local realities, anthropology builds its attempts – admittedly often feeble, and usually ambivalent – towards generalization in dialogue with the social and cultural worlds studied and engaged with by researchers who have spent years qualifying as specialist connoisseurs of the local knowledge and practices of the communities with which they work. Almost by methodological default, anthropologists tend to defend those initiatives to mitigate climate change and natural destruction which grow out of local realities rather than being imposed from above.

⁸ The Anthropocene Working Group, part of the Subcommittee on Quaternary Stratigraphy, which in turn is part of the International Commission on Stratigraphy (ICS), representing most academic geologists, proposed to define the Anthropocene as a geological epoch succeeding the Holocene. After years of deliberation and research, the proposal was turned down by the ICS in April 2024, largely owing to disagreement over timing. However, the word continues to live on as a conceptual tool enabling descriptions of an era where humanity is transforming the planet even in a geological sense. The concept remains controversial, not least because it seems to imply that all of humanity is responsible for the destruction, which is patently wrong. Capitalocene, Plantationocene and Homogenocene have been proposed as alternatives.



The ethnographic method is not particularly expensive, but it is time-consuming since the researcher has to get to know their collaborators personally rather than merely doing superficial interviews (Shore et al., 2013). As a result, anthropologists tend to learn a lot about a few rather than a little about many, and herein lie both the strengths and the weaknesses of the ethnographic method. The strengths, when faced with systems of staggering scale such as the Anthropocene, have been demonstrated in a number of recent books, some taking on anthropogenic climate change explicitly (Crate et al., 2009; Baer et al., 2018; Strensrud et al., 2019; Goffman et al., 2020), others emphasising the lessons that can be learnt from indigenous people and their engagement with the environment. A collection of essays by Claude Lévi-Strauss is entitled *Le regard éloigné* (1893), the view from afar; but what characterizes most anthropological work in the field is rather the view from below and from the inside. And what characterizes this perspective is that it inevitably produces diversity rather than uniformity, locally tailored solutions to the problems facing humans rather than standardized options of the one-size-fits-all kind.

The plurality of perspectives presented through anthropological research effectively falsifies the TINA (There Is No Alternative) doctrine popularized by the then UK Prime Minister Margaret Thatcher in the 1990s, by showing that a more promising acronym is TAMA (There Are Many Alternatives). Yet, the tendency towards myopia and provincialism haunts anthropological research for precisely the same reasons that it shines in its ability to produce a dazzling range of distinctive local knowledges. Faced with large-scale phenomena such as unfettered neoliberal capitalism and human ecological footprints traceable on a global canvas, anthropologists need help to fill in the blanks, lift their gaze from their local community and challenge their own prejudices and assumptions. For this reason, the present essay oscillates between the pluralist ‘democracy of voices’ approach and a ‘unity of knowledge’ position, trying to negotiate a working relationship between local and universal knowledge, which are both valid, but on different scales and with different implications for epistemology and politics.

I

Faced simultaneously with the seduction and the destruction of a greedy neoliberal world order, we presently have a unique opportunity to bridge gaps in the academy, since this scary and wonderful world of multifarious entanglements and amorphous assemblages speaks to geologists as much as to cultural historians, to geographers as much as to biologists. The concept of the Anthropocene does not just transcend disciplinary boundaries, but it is also inherently engaged in that it signals destabilization, hubris and risk; the mere mention of the word, which probably happens less often in corporate boardrooms and business schools than in the NGO



world and the academic humanities, condenses the contradictions of industrialism and pollution, population growth and resource shortages, large-scale environmental destruction and, ultimately, irreversible climate change. The time we are living in is one of transition, though nobody has as yet convincingly worked out what we might be transitioning into.

We earthlings of the 21st century live in an overheated world, a planet defined by the acceleration of acceleration. Seen from a bird's-eye perspective, it is difficult to deny that the early 21st century appears to be an unusually hectic and restless period in the history of humanity. The great acceleration described by, inter alia, Peter Engelke and John McNeill (2016), has accelerated further: Since the last decade of the 20th century, which saw the end of the Cold War, the triumph of global neoliberalism and the coming of the Internet, we have seen an acceleration of acceleration in a number of domains.

We live in an era which, since the onset of the industrial revolution in Europe, is marked by human activity and expansion in unprecedented ways. In this world, nature has somehow collapsed into culture: Rather than being culture's threatening other, nature has become fragile and weak, itself threatened by and requiring the protection of cultivated humans (Strathern, 1992).

The growing human population of more than eight billion (compared to one billion in 1800 and just two as late as 1920) travels, produces, consumes, innovates, communicates, fights and reproduces in a multitude of ways, and we are increasingly aware of each other as we do so. The steady acceleration of communication and transportation in the last two centuries has facilitated contact and made isolation difficult, and is weaving the growing global population ever closer together, influencing but not erasing cultural differences, local identities and power relations. Indeed, as decades of research on collective identification has shown, intensified identity management and the assertion of group boundaries is a likely outcome of increased contact and the perceived threat to group integrity.⁹ A general formula is that the more similar we become, the more different we try to be, although it could be added that the more different we try to be, the more similar we become, since there is a shared global grammar for the effective expression of uniqueness. The standardization of identity currently witnessed in nationalism and religious revivalism is a feature of modernity, not of tradition, although it tends to be dressed in traditional garb. Tradition is traditional, whereas traditionalism is modern.

Ranging from foreign direct investment and the number of internet connections to global energy use, urbanization in the global south and increased

⁹ See e.g. Mishra, P. (2017) *The Age of Anger: A History of the Present*. New York Times.

Hylland Eriksen, T. and Schober, E. (Eds.) (2016). *Identities Destabilised: Living in an Overheated World*. Pluto.



migration rates, rapid transformations impact social life in many ways, and have in some respects visibly stepped up their pace only since the 1990s. Dramatic alterations to the environment, economic transformations and social rearrangements are the order of the day in so many parts of the world, and in so many areas, that it may not be hyperbole to speak of the global situation as being overheated (Eriksen, 2016).

Overheating does not merely designate climate change. In physics, heat is simply a synonym for speed, and translated into the language of social science, overheating can refer to fast change. We have long been aware that the changes brought about by modernity have unintended, often paradoxical consequences, and when changes accelerate, so do the unintentional side-effects of changes. The term overheating calls attention to both accelerated change and the tensions, conflicts and frictions it engenders, as well as – implicitly – signalling the need to examine, through dialectical negation, deceleration or cooling down. Generally speaking, when things are suddenly brought into motion, they create friction; when things rub against each other, heat is generated at the interstices. Heat, for those who have been caught unawares by it, may result in torridness and apathy, but it may also trigger a number of other transformations, the trajectories of which may not be clear at the outset. When water is brought to the boiling point, for instance, it actually changes into a different substance. In a similar fashion, we arguably find ourselves at a ‘systemic edge’ (Sassen, 2014) these days, as economic, as social and cultural forms of globalization are expanding into ever new territories, often changing the very fundamentals of customary life for those who find themselves taken in by the whirlwinds of change. These processes are not unilaterally negative or positive for those affected by them, since what may be perceived as a crisis by some could very well represent positive opportunities to others, and the potential for spontaneous transformative moments is always present. Even climate change is sometimes welcomed, for example in cold regions where agriculture becomes feasible, or even further north, where the melting of the Arctic ice creates exciting opportunities for oil companies and may lead to the opening of new shipping routes. Overheating consists in a series of unintended, and interrelated, consequences triggered by global neoliberal deregulation, technological developments rendering communication instantaneous and transportation inexpensive, increased energy consumption, and a consumerist ethos animating the desires of a growing world population.

One significant, and deeply worrisome, aspect of overheating is the lack of a thermostat or governor. There is no instance which has the authority to order the Anthropocene world to cool down owing to its destructive effects. As a result, runaway competition continues to escalate, notwithstanding the sudden break caused by the Covid-19 pandemic.



Accelerated change can be identified in a number of areas. The most familiar exponential growth curve of the last century was that of global population growth. At the beginning of the 20th century, global population stood at about 1.5 billion. By the end, it had grown to nearly 7 billion. While it took *homo sapiens* a couple of hundred thousand years to reach the first billion, it subsequently took only two centuries to increase sevenfold. There are more than twice as many people alive now than at the time of my birth in 1962.

Overheating can be observed almost wherever you look. Tourism has increased sixfold since the late 1970s, from 200 million to more than 1.2 billion international tourist arrivals annually in 2019. Global energy consumption, which has increased by a factor of thirty since the Napoleonic wars, has doubled since 1975. Capitalism, globally hegemonic since the nineteenth century, is now becoming universal in the sense that scarcely any human group now lives completely independently of a monetized economy. Traditional, often communal forms of land tenure are being replaced by private ownership, subsistence agriculture is being phased out in favour of industrial food production, siphoning former peasants into the informal sector in cities; the affordances of the smartphone replace orally transmitted tales, and by 2007, more than half of the world's population lived in urban areas. By the middle of this century, the proportion may be seventy per cent. The state by now enters into people's lives almost everywhere, though to different degrees and in different ways.

It is an interconnected world, but not in a smoothly and seamlessly integrated way. Rights, duties, opportunities and constraints continue to be unevenly distributed, and the world system itself is fundamentally volatile and contradiction-ridden. The most fundamental contradiction, perhaps, consists in the chronic tension between the universalising, homogenizing forces of global modernity and the autonomy and uniqueness of the local community or society. The drive to standardization, simplification and universalization is often countered by a defence of local values, practices and relations. In other words, globalization does not lead to global homogeneity, but highlights a tension, typical of modernity, between the system world and the life world, between the standardized and the unique.

At a higher level of abstraction, the tension between economic development and human sustainability is also difficult to handle, and it constitutes the most fundamental double-bind of early-21st century capitalism. Almost everywhere, uncomfortable trade-offs are made between economic growth and ecological concerns. There is a broad global consensus among policy-makers and scientists that the global climate is changing irreversibly due to human activity (mostly the use of fossil fuels), yet the curves of fossil fuel consumption continue to point upwards. Make no mistake, other environmental problems are also extremely serious, ranging



from air pollution in cities in the Global South to the depletion of phosphorus (a key ingredient in chemical fertilizer), overfishing, plastic in the oceans, species extinction and soil erosion. The same politicians and so-called world leaders who express concern about environmental problems also advocate continued economic growth, thereby contradicting another fundamental value and contributing to undermining the conditions for their own continued existence. The biggest irony of contemporary modernity is the fact that fossil fuels, our salvation for two hundred years, are now becoming our damnation. The cause of the comfortable lives led by the global middle and upper classes is also the cause of the unmaking of the world order making these lives possible.

If anything, the contemporary world – the information age, the Anthropocene, the era of global neoliberalism – is a globalized one, and the academic community discovered this in the early 1990s. Since then, many entertaining and enlightening books have been written about globalization. Quite a few of them highlight contradictions and tensions within the global system – the sociologist George Ritzer speaks of ‘the globalization of nothing’ versus ‘the glocalization of something’, the geographer Manuel Castells about ‘system world’ and ‘life world’, earlier, the political theorist Benjamin Barber proposed a similar contrast with his concepts of ‘Jihad’ and ‘McWorld’ (although the concept ‘Jihad’ is misleading since Barber uses it to refer to *all* kinds of resistance to global modernity), and the economic anthropologists Chris Hann and Keith Hart contrast a neoliberal economy with a human economy (Ritzer, 2004; Han et al., 2011; Barber, 1995). In all cases, the local strikes back at the homogenising and standardising tendencies of the global.

The extant literature on globalization is huge, but it has its limitations. Notably, most academic studies and journalistic accounts of global phenomena tend to iron out the unique and particular of each locality, either by treating the whole world as if it is about to become one huge enterprise or shopping mall, and/or by treating local particularities in a cavalier and superficial way. The anthropological studies that exist of globalization, on the other hand, tend – with a few exceptions – to limit themselves to one or a few aspects of globalization, focusing perhaps a tad too closely on precisely that local reality which the more wide-ranging studies neglect. These limitations must be transcended dialectically, by building the scalar range between the universal and the particular into the very problem formulation: For a perspective on the contemporary world to be convincing, it needs to see the macro and the micro, the universal and the particular, as two sides of the same coin. One does not make sense without the other; it is yin without yang, Rolls without Royce.

The job of making sense of all this is too large to be undertaken by a single academic discipline, especially if we throw in the natural sciences, which is necessary



given the task at hand. Nobody has all the pieces to the jigsaw puzzle. Narrow specialization and intellectual turf wars quickly lead to dead ends. Interdisciplinarity, a buzzword in official speeches, but in practice discouraged when research money is doled out, can be difficult, but it is both necessary and possible when the task at hand consists in understanding what we human beings are currently doing to the planet and to each other. Let me therefore move to some reflections on interdisciplinarity.

II

In the introduction to *Capital in the Twenty-First Century*, (Piketty, 2014) the economist Thomas Piketty places himself squarely in a French social science tradition – that of Emile Durkheim, Fernand Braudel and Pierre Bourdieu – rather than defining himself narrowly as an economist. The book can be described as a treatise in economic history, showcasing the strengths of an approach for which we today, in the segmented and fragmented world of academic research, in which more and more people know more and more about less and less, have no better word than ‘interdisciplinarity’.

Social anthropologists need these perspectives, but have important insights to offer themselves, whether complementing, expanding or correcting other disciplinary specialisations. When, for example, evolutionary psychologists claim that human beings are best understood through the lens of adaptation and natural selection, social anthropologists are quick to respond that human life-worlds must be understood on their own terms, and that nurture is at least as important as nature. When economists of a certain kind present models of rational choice claiming that they are realistic representations of people’s actual behaviour, we shrug and show, armed with fine-grained ethnography, that human motivation is not only complex, but varies from culture to culture. Philosophers who expound on the human condition, or the metaphysical roots of fundamentalism, or the epistemological causes of the climate crisis, are dismissed for their poor or non-existent data. And when quantitative social scientists tell us that you can measure anything from well-being to voter attitudes, anthropologists are likely to retort that the things that really count in life cannot be counted.

These almost instinctive reactions, whereby anthropologists discard other academic perspectives by making them look their worst rather than their best, are the result of more than a century of differentiation and specialization in the sciences. It is sometimes said that scientists know more and more about less and less, and in most cases it is true. Wide-ranging scholars like Piketty are rare. Each academic discipline has its gurus, its conferences, its journals, its jargon and its internal hierarchies. They compete with their academic cousins for scarce research funding, recognition, students and prestige, and for the time being, they have no



strong institutional incentives for listening properly to each other. We talk about interdisciplinarity, but rarely practice it.

This is not a time for complacency and cocooning. If the ambition is to understand the contemporary world and not just a thin slice of it, the current division, specialization and ensuing narrowmindedness characterizing much scientific activity are obstacles that need to be overcome, not virtues to be defended. We need to become intellectual cosmopolitans.

A cosmopolitan is not a voice from nowhere. She is from a particular background and has a world-view, values and a stock of knowledge which is neither irrelevant nor comprehensive, but somewhere in between. She knows that other people know useful things, and that their values are different, but not inherently inferior, to her own. She also knows that although we can speak to each other across cultural or academic boundaries, there is no guarantee of ultimate consensus. Yet with just a bit of determined effort and motivation, we can understand and learn from each other across so-called cultural boundaries.

Why am I saying this? The short answer is that the strengths and weaknesses of anthropological knowledge need to be unpacked and examined critically for it to function in an interdisciplinary endeavour of the kind that is urgently needed in this tormented era for humanity and the planet. What defines contemporary anthropology is not an above-average interest in the quaint customs of remote peoples, or a particular theoretical paradigm, but rather its methodology. Our main comparative advantage consists in the ability to produce close-up portraits of the local life-worlds in which people live, and to relate them to the perennial and enduring questions facing humans and, on a good day, to the burning issues of the day. No fact is too small for an anthropologist, no existential question too big. Anthropology is neither particularly expensive or laborious: All it costs is travel and sustenance for one person, and perhaps a bit of money for gifts, contingencies and a research assistant. Fieldwork is exhausting, but not always hard work. During village fieldwork, one may spend a lot of time waiting for something to happen (which it rarely does); while in urban settings, anthropologists doggedly try to visit people who never seem to be home and patiently wait for people who fail to show up.

On the other hand, ethnographic fieldwork is extremely time-intensive: It takes a long time to acquaint yourself properly with a new cultural setting, getting to know people and making sure that you're getting it right. Since we reject questionnaires as being simplistic and distortive, we hang out with people rather than interviewing them. That takes time, but it generates an empirical knowledge of the finest quality.



The ability to ‘see the world in a grain of sand’, as the 18th century poet William Blake would have it, nevertheless often prevents anthropologists from seeing the larger picture. There is reluctance to generalize, to speak of anything bigger, deeper or longer than the here and now of the field site. Partly for this reason, anthropology is nearly completely absent from the big conversation about where we are going as a species, a civilization and a planet. Tellingly, the most famous ‘anthropologist’ alive today is not an anthropologist by training, but an ornithologist and physiologist named Jared Diamond.

You might say that there are two kinds of social scientists. Some circle the planet in a helicopter, peering through a pair of binoculars and producing large-scale generalizations, statistics and tables. Others crawl on all fours with a magnifying glass, studying the relationship between the grains of sand on the beach. These two gazes need to be amalgamated or brought into a serious conversation with each other.

One might also say that three archetypes of human sciences are represented by the historian, the sociologist and the anthropologist. As the anecdote goes, the three are given the task of studying the Niagara Falls. The historian has to wait until it has dried out, so that he can deduce what the mighty waterfall would have been like by studying the dry riverbed. The sociologist sets to work with measuring instruments and other contraptions, calculating the width and height of the waterfall, the amount of water passing through, the mineral deposits at the bottom and so on. The anthropologist, for her part, walks over to the waterfall, fills a cup with water and brings it back to her office, where she spends a year poring over contents, upon which she is able to speak with confidence about all the facts studied by his colleagues and then some.

This is not a time for this kind of allegory, which only strengthens the tendencies towards divisive identity politics and ethnocentric withdrawal among the academic tribes. Considering the mounting challenges facing humanity in this century of a fully-fledged globalized modernity – from melting glaciers and the mushrooming of urban slums to species extinction and the flattening forces of global neoliberalism – it is necessary to relinquish specialization in order to see the whole picture. There is no intrinsic reason why the different domains of knowledge about culture and society should remain segregated. Indeed, the current academic division of labour was developed at a particular time – the late 19th century – which differed significantly from the present era. The social sciences were shaped by the economic, technological and demographic transformations re-shaping the human world at the time. Key terms are urbanization, industrialization, migration and secularization. Today’s challenges are of a different kind, and superimpose the contradiction of the



economic growth imperative and the need for sustainability on top of the old, but still fundamental contradiction of labour and capital. A new academic division of labour is called for, and more importantly, new ways of producing knowledge which are not limited by

III

In a word, it is necessary to combine and mix methods and theoretical lenses. Perhaps it is appropriate to begin with a grand statement indicating the relevance of the overheating perspective: Perhaps the world is simply too full?

On 28 November 2008, Lévi-Strauss marked his hundredth birthday. He had been one of the most important anthropological theorists of the twentieth century, and although he had ceased to publish years ago, his mind had not given in. But his time was nearly over, and he knew it. The book many consider his most important (on kinship) had been published almost sixty years earlier.

On his birthday, Lévi-Strauss received a visit from the then President Nicolas Sarkozy, France being a country where politicians can still increase their symbolic capital by socialising with intellectuals. During the brief visit by the president, the ageing anthropologist remarked that he scarcely considered himself among the living any more. By saying so, he did not merely refer to his advanced age and weakened capacities, but also to the fact that the world to which he had devoted his life's work was by now all but gone. The small, stateless peoples which had formed the focus of his life's work had by now been incorporated, usually against their will, into states, markets and monetary systems of production and exchange. Globalization was fast obliterating the diversity he cherished.

During his brief conversation with the president, Lévi-Strauss also remarked that the world was too full: *Le monde est trop plein*. By this, he referred to the fact that the world was filled by people, their projects and the material products of their activities. The world was overheated. There were by now seven billion of us, compared to two billion at the time of the French anthropologist's birth, and quite a few of them seemed to be busy shopping, posting updates on social media, migrating, working in mines and factories, learning the ropes of political mobilization or acquiring the rudiments of English.

The result is not just overheating, but also congestion as in a traffic jam. The first rule of urban traffic planning is that *speed requires space*, and traffic is gradually becoming denser on the global highways, increasing the risk of accidents unless the speed is reduced. The causeways into major cities resemble huge car parks twice



a day. As speed is reduced, engines overheat, analogous to the flare-up of angry identity politics during economic slowdowns.

On a highway, there seems to be just three possible kinds of traffic: Free flow, synchronized flow and traffic jams. The situation around two hundred years ago, at the beginning of the age of fossil fuels, which is a reasonable date for the onset of the Anthropocene, was still largely one of free flow with a great deal of flexibility for humanity. It was an era of open frontiers and unexplored wildernesses, with a world population of a meagre billion and energy sources which had changed little since antiquity, consisting mainly of human and animal input. Today, the situation is quite obviously rather one of synchronized flows occasionally segueing into a jam; there is so much traffic on the highway that you need to take a cautious glance in the side mirror before changing lanes – some notoriously overheated places in the realm of political identities seem to be stuck in gridlock. In this kind of world, there is an obvious need for traffic rules and possibly slower and more controlled forms of locomotion, as witnessed in Indigenous alternatives and the green movement. As mentioned, whereas nature was always culture's Other in agricultural and industrial societies, defined as the opposite of culture and often as its antagonist, it came, in the latter half of the last century, to be perceived as so weak and vulnerable that it needed the protection of culture to sustain itself: nature was no longer self-sufficient.

Speed creates heat; in physics, the two are synonymous. When, in everyday language, we speak of a person as suffering from a burnout, the metaphor is apt: He or she has done too many things too fast. But overheating metaphors are also used, unwittingly, in other domains. When the stock exchange crashes, Wall Street speaks of a 'meltdown' in the market, and when rates increase above what is seen as a viable level, they may talk about the need to 'cool down the market'. Riots and violent demonstrations are frequently associated with 'hotheaded' emotions. Moderover, climate change is associated with overheating in two ways: Temperatures are de facto rising, and the cause is accelerated change, particularly with respect to energy use.

Perhaps the unthinking use of overheating metaphors can contribute to explaining why the story of global warming has recently become a central narrative about the present era. It follows the same intrinsic logic as several other widespread narratives, and confirms the now widespread view that history no longer means progress. Through its focus on heat as an unintended consequence of modernity, the stories about global warming function as a natural science corollary to familiar stories about ethnic, religious and cultural frictions, urban population explosions and fast, but directionless technological change. They all concern overheating.

Several tensions of a generic type can thus be linked to overheating. In addition to previous, perhaps universal lines of conflict – power and powerlessness, wealth and



poverty, autonomy and dependence – new conflicts, frictions and tensions arise in this world. As pointed out, the most fundamental is arguably the double bind between ecological sustainability and economic growth. It may be neglected, as in countries where leading politicians are hostile towards any talk of climate change, or one may try to have it both ways, by depending on fossil fuels and simultaneously trying to be sustainable by planting trees, recycling waste and so on.

Writing on the cusp of the industrial revolution, Thomas Malthus famously predicted widespread famine and social unrest unless population was kept in check since food production would be unlikely to keep up with population growth. The publication of his *Essay on the Principle of Population* in 1798 virtually coincided with the revolution heralded by the marriage of the steam engine and cheap, mobile, compact energy in the shape of coal, and it would soon prove him wrong by enabling an immense growth in productivity. Yet some of Malthus's insights may still turn out to be valuable, now that the side-effects of the fossil fuel revolution are undermining its rewards — the fossil economy destroys more than it creates. It may indeed be argued that if population had not begun to grow exponentially in the nineteenth century, humanity might have evaded the most serious side-effects of the fossil fuel revolution. Had there just been a billion of us, we could probably have done as we liked. The planet would have recovered. Similarly, it is possible to imagine, although the scenario is unlikely, that world population increased eightfold without the fossil fuel revolution. In that case, the climate crisis would have been avoided, but instead, the great majority of the world would have lived in a state of constant, abject poverty. Instead, we now live in a world where modernity has shifted to a higher gear, where there is full speed ahead in most areas. It has produced growth and prosperity, but it is also a volatile and ultimately self-destructive situation. Continued growth is theoretically impossible. This is a central conundrum of contemporary modernity making conventional ideas of progress and development far more difficult to defend now than just a generation ago. The loss of a script for the future also affects temporalities, leading to a presentism whereby both future and past are dimmed and out of focus.

The contemporary world of climate change and the Anthropocene, and that of global transformation in general, has not evaded the attention of academics although it is clear that the work of reshaping knowledge regimes about the world has only just begun. In general social theory, Zygmunt Bauman and Ulrich Beck wrote important and relevant works about unpredictability around the turn of the millennium, while their younger colleague Hartmut Rosa has devoted his research to social acceleration and its contrast, resonance (Bauman, 2000). The scientist who proposed the term Anthropocene in the first place was the atmospheric chemist Paul Crutzen (along with Eugene Stoermer), who is also the co-author of a much cited article, with his colleague Will Steffen and the historian John McNeill (2007)



on social aspects of climate change, while the archaeologist Joseph Tainter has produced important analyses of the causes of civilizational collapse in the past. Tainter's pathbreaking work shows ways in which contemporary societies can learn from archaeological research when faced with mounting or simmering crises (1988; 2008). In his comments on the present, which draw heavily on the collapse of the Roman and Maya empires, climate change comes across as just one factor in accounting for the decline of complex societies. The decisive cause will consist in decreased marginal returns on investments in energy (EROI), owing to population growth and subsequent intensification of food production with decreasing returns, coupled with growth in bureaucratic, logistic and transport costs. Presently, perceived resource shortages, a direct result of anthropoid dominance of the planet, may be a more acute problem than climate change, environmental destruction a deeper one. Since the late 18th century, we have been able to exploit enormous amounts of energy; at first just in the shape of abundant surface-near coal deposits, subsequently through the harnessing of oil and gas for the betterment of humanity. The fossil fuel revolution enabled humanity to support a fast growing global population with seemingly insatiable desires for consumption. Yet the cost of taking out fossil fuels grows as the low-hanging fruit is being used up. At the same time, production relying on fossil fuels is tantamount to destruction (Hornborg, 2019), in a dual sense, since we are simultaneously eating up capital which it has taken the planet millions of years to produce, and are undermining the conditions for our own civilization by altering the climate and ruining the environment on which we rely. Coal and its close relatives oil and gas, the salvation of humanity for two centuries, are now becoming our damnation, and there is no easy way out. The lesson from cultural history may nevertheless be that lean societies, decentralized and flexible, with less bureaucracy than farming, fewer PR people than fishermen, are the most sustainable in the long term. As Tainter remarks: 'Complex societies ... are recent in human history. Collapse then is not a fall to some primordial chaos, but a return to the normal human condition of lower complexity' (Tainter, 1988).

Views from the humanities on the Anthropocene are also developing fast, and one book – admittedly not an academic publication – that has etched itself into my memory is Roy Scranton's beautiful, but profoundly pessimistic *Learning to Die in the Anthropocene* (2015). The author, an American ex-soldier who had driven an armoured vehicle through the ancient landscapes of Sumerian civilization as he entered the rubble that used to be Baghdad, urges us to learn to die gracefully, as a civilization, by listening to the distant voices of long deceased fellow humans speaking to us from the past, from Gilgamesh onwards. One could also mention historians like Sverker Sörlin, one of the early environmental historians and the author of a recent book-length essay on the Anthropocene, or the bold recent work of the environmental philosopher Arne Johan Vetlesen (Sörlin, 2017; Vetlesen, 2020).

I could easily have mentioned thousands of others, from law scholars to environmental psychologists and evolutionary biologists to geologists; this almost random sprinkling of names and academic specializations is merely meant to indicate that the interest in, and concern with, the global predicament covers many disciplines and cannot be covered in a single fell swoop or contained in a single seminar room. It is mushrooming, if you like, in a rhizomatic way.

What, then, could be the unique contribution of anthropology to this lively and sprawling knowledge production on the Anthropocene and in particular on climate change?

For one thing, this anthropology has to be historically aware, interdisciplinary and explicit in connecting scales and levels of causality. The community-centred anthropology emerging at the beginning of the last century was always a mixed blessing. It shone in its meticulous attention to detail and local specificities, but tended to ignore historical processes and large-scale contexts. Yet, the anthropology of transnational connections and global processes is not new. Even if it has periodically been marginalized, the anthropology of connections and of world historical processes existed throughout the 20th century alongside the mainstream focus on small-scale societies and sociocultural integration.

For another, this anthropology has to be ethnographically grounded. It is through the treasure trove, or perhaps goldmine, consisting of thousands of detailed studies of local life that anthropologists can show that overheating and the effects of the Anthropocene not only affect different societies and places differently, but is also interpreted and acted upon in ways which are sometimes similar, but which also frequently differ in very profound and significant ways. Neither economic statistics, climatology nor quantitative social science can perform this task, and since humans live in social worlds which are culturally shaped in complex ways, understanding a life-world is time-intensive. Unless climate change mitigation is going to follow the same logic as corporations and centralized government, neglecting local priorities and overrunning communities with exogenous change by telling them what to do without listening first, this knowledge is essential in order to come to terms with the Anthropocene.

Now returning to the simple question asked at the beginning of this chapter, I have to ask not only how anthropology can help understanding the human world in all its diversity, but how anthropological knowledge might help us out of the dead end of industrial modernity, the double bind of contemporary global civilization.

One approach consists in mining traditional societies which have proven to be ecologically sustainable over the centuries or even millennia; the 'cold'



societies in Lévi-Strauss's terminology (1962), exploring their worlds and learning from them. A recent contribution to this school of thought in anthropology is Joy Hendry's *Science and Sustainability* (2014). Although some alternative communities in the affluent world emulate traditional societies and even aspects of their culture, it is unthinkable and plainly impossible that the majority of the world's population should revert to the lo-tech life of small-scale societies. However, since anthropology can offer descriptions of thousands of sociocultural configurations, it shows that there exist many recipes for the good life, not just one. The comparative study of values, and indeed value, points in this direction. The good life, in many non-consumerist societies, is not a hedonistically satisfying one, but a virtuous life, as it is in Aristotle's social philosophy. In South America, the *buen vivir* ('living well') movement, informed in part by anthropological thought and research (Escobar, 2008), is an attempt to move beyond the emptiness, inequality and destructive tendencies of capitalism, emphasising instead older ideas of how to live. Perhaps the most important existential insight from anthropology consists in the realization that everything might have been different, even here.

Another family of insights that anthropology can offer concerns the primacy of the local. Most of the time, we humans don't live in countries, but in places. This is the case just as much for Chinese (pop. 1.3 billion) as for Seychellois (pop. 90,000). Methodological nationalism, where the country is seen as a natural unit, was never part of the anthropological toolbox. In practice, this would entail that policies usually have to be tailor-made, and if they are to be efficient and not just foment resistance and resentment, they have to take their point of departure in the resources people already possess.

Thirdly, anthropology is in a privileged position to address one of the chief sources of the democratic deficit experienced in many ways in many parts of the contemporary world, namely the growing scalar gap between decision-making and those who are decided upon. A main cause of the rise of populism, ethnonationalism and politicized religion, the powerlessness resulting from a feeling of not being taken seriously, but also not knowing who to blame and what to do, is a result of opaqueness, aloofness and the impenetrability of increasingly distant powers.

Fourthly, anthropology continuously and tirelessly shows that one size does not fit all. What works in a small town in Queensland might not work in lower Manhattan; what works in the western suburbs of London might not work in the western suburbs of Dublin. Each place is interwoven with every other place, but each place also remains distinctive and unique.

As you would have noticed, the communities I have in mind here are not Indian peasant villages or family-based Amazonian societies, but those of the



affluent world. If anthropology is going to make a difference in practice when it comes to confronting the double-bind of the global system and the effects of the Anthropocene, a main empirical priority has to consist in focusing on people living in those societies which created this situation in the first place. What are the values guiding academics when they fly several times a year to give twenty-minute presentations at conferences, even if they are perfectly well aware of the carbon footprint associated with frequent flying? (Baer 2020). How can we explain that Britons discard a third of the food they buy? How can the practices of Americans who associate driving and flying with the inalienable right called freedom be shifted without violating their fundamental beliefs? And how can Australians be weaned off their dependency on air-conditioning in a way which is compatible with local perceptions of the Australian way of life? These are questions that anthropologists are capable of answering, combining the virtues of basic research with the urgency of applied research, the detail of intensive fieldwork with the global view, the grains of sand on the beach with the gaze from the helicopter.

The overriding question is what could be a feasible alternative in a world society which seems to have locked itself to a path which is bound to end with collapse. There is no simple answer to this. Indeed, there is not even general agreement about how to phrase the question. Do we need to leave the dream of technological solutions behind, do we have to abandon capitalism and create a human economy mindful of broader ecological needs, or can modernity solve its internal contradictions by morphing into a new, more enlightened phase of liberal democracy and global capitalism? Regardless of the answer, healthy doses of intellectual and political imagination, bravery and collective determination will be necessary to move ahead to a world which is cooler, slower and scaled down – in a word, the kind of world anthropologists used to study before acceleration set in everywhere. And we must keep in mind that there can be no return to a pre-modern world. The project at hand consists, rather, in creating a truly post-modern world, beyond mere linguistic deconstruction and theoretical playfulness, which retains the achievements of modernity while resolving its mounting contradictions. Throughout this effort, anthropological voices should be heard loudly and clearly, but only as full participants in a polyphonous chorus of knowledges. I shall therefore end this essay by returning explicitly to the topic of interdisciplinarity.

IV

Working together across the often artificial boundaries of the academy is imperative if we are going to begin to understand the global condition. In a sadly neglected book called *Open the Social Sciences* (Wallerstein, 1996), an interdisciplinary team led by the historical sociologist Immanuel Wallerstein shows how the present-



day social sciences were shaped by particular historical circumstances requiring certain forms of knowledge and a division of labour which appeared reasonable at the time, but perhaps not now. Economics, political science, sociology, psychology and social anthropology were professionalized in the late 19th and early 20th century, creating disciplinary boundaries and eventually developing a broad range of institutions, from annual conferences to scientific journals, representing and guarding the boundaries of particular disciplines. The authors of the book, originally a report commissioned by the Gulbenkian Commission in Portugal,¹⁰ argue the need to rethink radically the boundaries defining disciplines in relation to the questions at hand. A careful consideration of intellectual and social developments in the twentieth century, they argue, may well lead to the conclusion that the established academic boundaries are in fact obsolete and counterproductive. They are also, incidentally, critical of the universalization of a Western epistemology and of the continued dominance of a positivist methodology. While their proposed solution – a kind of unified historical science – is highly debatable, their historical contextualization of the social sciences can serve as a starting point for their reconstruction.

In this context, I shall take the liberty of mentioning a couple of interdisciplinary endeavours in which I have been involved in a not too distant past. The research programme *Cultural Complexity in the New Norway* (2004–2010),¹¹ funded by the University of Oslo, brought scholars and advanced students from more than ten academic disciplines together. It soon became clear, following the consolidation of the group, that the shared topical interests in change, diversity, inequality and complexity overshadowed the differences in methodology and, to some extent, the theoretical references defining the boundaries of the individual disciplines. For example, the musicologists working with hybrid urban musical styles soon found common ground with the linguists studying changes in the everyday spoken language in the ethnically complex east side of Oslo. Disagreements tended to be fruitful and generated new insights, such as the recurring discussions we used to have about normative versus descriptive approaches, where the disciplines – theology, history, philosophy, social anthropology and so on – might provide different, but rarely incommensurable answers. As long as the questions were commensurable, the various knowledges brought to the seminar room were enriching instead of being alienating or confusing.

The second endeavour, in some ways both less and more complex than CULCOM, consists in long-term, but slow-speed collaboration with a biologist at my home university, Prof. Dag O. Hessen. In the late 1990s, we co-wrote a book about selfishness, and more recently, we published another jointly written book

¹⁰ Ironically, given the context of this special issue, the Gulbenkian foundation was created and funded by the rich Armenian expatriate Calouste Gulbenkian, who made his fortune in oil.

¹¹ Cf. <http://www.culcom.uio.no>



on competition in nature and culture¹². A third one is in the pipeline at the time of this writing. Working conceptually and empirically with a biologist has taught the anthropologist that the search for common denominators may often expand the scope of enquiry rather than restricting it. In our work on selfishness, we spent considerable time exploring the implications of the fact that the reciprocity principle as famously developed by Marcel Mauss, Karl Polanyi and others is congruent with theorising on mutual aid and collaboration among other species and also, as it happens, with much current evolutionary thought about humanity. Similarly, we discussed how the controversy around group selection in biology could shed light on political structures in tribal societies and vice versa. More recently, basing our joint work loosely and often metaphorically on the 'Red Queen' principle in evolutionary theory (the need to evolve in order to 'stay in the same place'), we compare technological change, academic one-upmanship, competitive sports and teeth bleaching to the peacock's tail, the Irish elk and mating 'strategies' among freshwater fish. There is no attempt here to reduce one to the other, but instead we try to establish how far one can draw parallels and analogies between the fields before they either merge or take separate paths. We try, simply, to ask fundamental intellectual questions without raising questions about academic turfs and boundaries on the way. I commend the method to others, although it should be kept in mind that the outcome is highly uncertain and is unlikely to offer much by way of academic prestige. The book on competition, like the one on selfishness, has been published as a trade book for the general reader.

Tendencies towards academic withdrawal and disciplinary boundary maintenance are a major problem militating against this kind of project, which is surprisingly rare even internationally. Public debate, for example concerning the nature/nurture complex, continuously reveal such territorial demarcations and unintentional demonstrations of mutual ignorance. Ideally, introductory courses at the undergraduate level would include a mandatory component demonstrating some of the virtues of interdisciplinarity. Just as schoolchildren in many countries are now taught to respect people whose cultural background differs from their own, university students should, in the spirit of multicultural coexistence, learn about the unique contributions of various disciplines and professions.

Were this idea realized in a responsible and suitably thorough way, much unnecessarily spent energy would be saved for other tasks. For example, evolutionary scientists would be hard put to dismiss poststructuralist theories of gender as pretentious rubbish, whereas poststructuralists could no longer claim that everything evolution teaches about gender is speculative and ideologically biased.

¹² Hessen, D. O., and Hylland Eriksen, T. (2012) *På stedet løp: Om konkurranse i natur og kultur* ('The treadmill paradox: On competition in nature and culture'). Aschehoug.



Instead, they all might cultivate the capability to see production of knowledge in the university as a jigsaw puzzle of cosmic dimensions and astonishing difficulty, where one's own piece snaps into place with a tiny click—or a wallop, if need be—and everybody agrees that essential pieces will still (and might always) be missing when the picture appears properly.

Many of us presumably hope that between the corner pieces of philosophy, theory of science, and mathematics, a considerable part of the edge hangs loosely together thanks to logic, methodology, and belief in human reason. Meanwhile, the vast internal space is only patchily filled in. During a Christmas break many years ago, my children and I gave up on assembling a several-thousand-piece puzzle depicting Michelangelo's *The Creation of Adam* long before we had even begun to see the shape of the cracked ceiling of the Sistine Chapel. However, and hearteningly, we quickly succeeded in constructing the entire edge and the crucial detail where God's finger nearly touches Adam's. Similarly, those interdisciplinary moments that expose one to a worldview other than the customary one can generate new forms of knowledge and make the world more exciting, true and meaningful than it would otherwise have been.

All university students should be required to learn not only how different methods and different questions lead to different answers, but also that those answers are not necessarily incompatible or competing, but rather like pieces in a jigsaw puzzle. (That some answers are simply wrong is another issue.) One of contemporary academia's most urgent needs was precisely formulated as early as 1959 in C.P. Snow's influential essay 'The Two Cultures' (2019), which is probably more often cited than actually read. Though he was especially outraged at humanities scholars' prevalent lack of interest in the natural sciences, Snow admitted that the ignorance and indifference went both ways.

The humanities and qualitative social sciences have always been irrelevant, but today, we must find new ways of being irrelevant. At their best, they function according to the formula 'the more irrelevant, the more relevant'.

In anthropology, many students find it difficult to understand why they need to learn about topics on which they are probably never going to work anyway. If, say, you want to become a Latin Americanist, you may not read more than the absolute minimum about Polynesian kinship. If your great passion consists in understanding gender differences cross-culturally, you do not waste your time delving into the cultural grammar of Swedish municipal politics.

Given time, the best of these students begin to understand why it may be necessary to read about Melanesian garden magic in order to understand popular



religiosity in Sicily, how studies of clan feuds in southern Sudan in the 1930s may shed light on the civil wars in the Balkans in the 1990s, and why it is relevant to understand why people in New Guinea do not classify the cassowary as a bird although what one is really interested in is the dominant West European understanding of Islam.

A properly educated person knows something about what unites and what separates people, and will often be capable of discovering similarities in pattern, similarities in content and fundamental cultural differences following some empirical exploration.

A properly educated person also knows that simple answers to complex questions are rarely satisfactory. Since she can draw on diverse sources, she sees any issue from several perspectives. Before concluding, she has approached the problem from many sides. She is also aware that several kinds of knowledge exist. Only a barbarian is capable of believing that a single kind of theory and a single kind of scientific method is capable of generating all the answers one wants or needs, whether the question at hand concerns human nature or the social implications of climate change.

Education, in the full sense of the word (as in the German concept *Bildung*), should strengthen and shape the ability to think several thoughts simultaneously, without mixing them up. This requires that you simultaneously have something to think *with* and something to think *about*. And to accomplish this task, you're going to need a full toolbox, not just a hammer. As is well known, if the only tool at your disposal is a hammer, everything takes on the shape of a nail.

In order to use research-based knowledge to move beyond the present impasse, a well-assorted toolbox will be required, and this is not a time for withdrawal into disciplinary cocoons. The task at hand is greater than any one of us, more important than academic prestige hierarchies, more difficult than just getting the right answers. It is about asking the right questions and acting upon them.

Referencias

- Barber, B. (1995). *Jihad versus McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World*. Ballantine.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Polity.
- Beck, U. (2009). *World at Risk*. Polity.



- Baer, H. (2020). *Airplanes, the Environment, and the Human Condition*. Routledge.
- Baer, H. A. y Singer, M. (2018) *The Anthropology of Climate Change: An Integrated Critical Perspective* (2nd edition). Earthscan at Routledge.
- Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society*. Blackwell.
- Crate, S. A. y Nuttall, M. (Eds.) (2009). *Anthropology and Climate Change: From Encounters to Actions*. Left Coast Press
- Engelke, P. y McNeill, J. (2016). *The Great Acceleration*. Harvard University Press.
- Escobar, A. (2008). *Territories of Difference: Place, Movement, Life, Redes*. Duke University Press.
- Hann, C. y Hart, K. (2011). *Economic Anthropology: History, ethnography, critique*. Polity.
- Hendry, J. (2014). *Science and Sustainability: Learning from Indigenous Wisdom*. Palgrave Macmillan.
- Hessen, D. y Hylland Eriksen, T. (2012). *På stedet løp: Om konkurranse i natur og kultur* ('The treadmill paradox: On competition in nature and culture'). Aschehoug.
- Hoffman, S; Hylland, T y Mendes, P. (Eds.) (2020) *Cooling Down*. Berghahn.
- Hornborg, A. (2019) *Nature, Society and Justice in the Anthropocene: Unravelling the Money–Energy–Technology Complex*. Cambridge University Press.
- Hylland Eriksen, T. (2014). *Globalization: The Key Concepts* (2^a ed.). Bloomsbury.
- Hylland Eriksen, T. (2016). *Overheating: An Anthropology of Accelerated Change*. Pluto
- Hylland Eriksen, T. (Ed.) (2018). *An Overheated World*. Routledge.
- Hylland Eriksen, T. y Hessen, D. (1999). *Egoisme* ('Selfishness'). Aschehoug.
- Hylland Eriksen, T. . y Schober, E. (Eds.) (2016). *Identities Destabilised: Living in an Overheated World*. Pluto.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée sauvage*. Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1983). *Le Regard éloigné*. Plon.
- Malthus, T. (1798). *An Essay on the Principle of Population*. J. Johnson.
- Mishra, P. (2017). *The Age of Anger: A History of the Present*. Straus and Giroux.



- Piketty, T. (2014). *Capital in the Twenty-First Century*. Belknap Press.
- Ritzer, G. (2004). *The Globalization of Nothing*. Sage
- Rosa, H. (2016). *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*. Suhrkamp.
- Sassen, S. (2014). *Expulsions. Brutality and Complexity in the Global Economy*. Belknap Press.
- Scranton, R. (2015). *Learning to Die in the Anthropocene: Reflections on the End of a Civilization*. City Light Books.
- Shore, C. y Trnka, S. (Eds.) (2013). *Up Close and Personal: On Peripheral Perspectives and the Production of Anthropological Knowledge*. Berghahn.
- Snow, C. P. (2019 [1959]) *The Two Cultures*. Cambridge University Press.
- Sörlin, S. (2017) *Antropocen. En essä om människans tidsalder*. Weylers.
- Steffen, W., Crutzen, P. y McNeill, J. (2007) The Anthropocene: Are Human Beings Now Overwhelming the Forces of Nature? *AMBIO*, 36(8), 614–21.
- Stensrud, A. B. y Eriksen, T. H. (Eds.) (2019) *Climate, Capitalism and Communities*. Pluto.
- Strathern, M. (1992). *After Nature. English Kinship in the Late Twentieth Century*. Cambridge University Press.
- Tainter, J. A. (1988). *The collapse of complex societies*. Cambridge University Press.
- Tainter, J. A. (2008). Collapse and Sustainability: Rome, the Maya, and the Modern World. *Archeological Papers of the American Anthropological Association*, 24.
- Vetlesen, A. J. (2020) *Cosmologies of the Anthropocene*. Routledge.
- Wallerstein, I, et al. (1996) *Open the Social Sciences. Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*. Stanford University Press.