



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

UNIDAD IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

***DE ESO LLAMADO ANTROPOLOGÍA POSMODERNA:
ENTRE LA CRISIS, LA REVOLUCIÓN Y LA CIENCIA NORMAL***

LUIS NICOLÁS OLIVOS SANTOYO

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Rodrigo Díaz Cruz

Asesores: Dra. Paz Xochitl Ramírez Sánchez

Dra. Anne W. Johnson

México, D.F.

Marzo, 2015

INDICE

Introducción

Hablando de comunidades y tradiciones se fueron consumiendo	5
I. Las comunidades epistémicas en la sociología y en la antropología de la ciencia: la necesidad de su desvío	9
II. De la comunidad epistémica a la comunidad folk: o la tentación del concepto	14
III. Sujetos multi-situados y agentes epistémicos: otra posible vía de reconstrucción	22

Capítulo I

La llamada antropología posmoderna: sujetos colectivos de enunciación o el mito del marco en común	33
I. El advenimiento de la antropología llamada posmoderna	35
a) Lo uno como condición de lo múltiple	43
II. El otro como construido desde su opuesto	55
a) Una cruzada en nombre de la ciencia	57
b) Criticar más allá de la ciencia	79

Capítulo II

Entre rizomas y heterotopías: sujetos de enunciación y disenso en la antropología crítica	89
I. La heterogeneidad desde el inicio: las múltiples entradas al <i>Writing Culture</i>	94
II. Desde Santa Fe y más allá	120

Capítulo III

La quiebra política de la representación: de la nueva reflexividad al umbral de la experimentación etnográfica	145
I. De la objetivación participante a la crítica de la representación: la reflexividad en la cancha de los sociólogos	150
II. Las vías de la reflexividad antropológica y la apertura a la crítica de la etnografía	158
III.- Lo oculto del documento. Reflexividad etnográfica bajo la mirada crítica	173

Capítulo IV

De la posmodernidad a los ensamblajes del mundo contemporáneo: una agenda para la antropología pos posmoderna	197
I. Sobre la analítica del presente. Un programa filosófico con orientación empírica	198
II. El advenimiento de la condición posmoderna	204
a) Primer acto: la sospecha o el nihilismo a caballo	206
b) Segundo acto: Saber y condición del conocer en la era posmoderna	213
c) Tercer acto: Todo lo sólido se desvanece en la posmodernidad	220
III. Nunca fuimos posmodernos o la modernidad un proyecto que nunca se acaba	230
II. Pasos hacia una antropología de la contemporaneidad	245

Capítulo V

Del orden al caos y de regreso: viejas y nuevas ontologías en la comprensión del mundo social y cultural	251
1. El espíritu de ruptura y las ciencias del espíritu	252
2. Diluir las ontologías: un imperativo ético y político	259
3. Otro mundo es posible: nuevas ontologías para fregar al vecino	270
4. Estructuras, poder y ordenaciones: nuevas y viejas ontologías para el mundo pos-posmoderno	278

Mínimas conclusivas

Campos de fuerza o la tentación de las dicotomías	295
a) Sobre las comunidades científicas y su analítica desde la antropología	296
b) La insoportable condición de ser reflexivo	300
c) Un fantasma recorre la antropología, el fantasma del posmodernismo	305

Bibliografía	309
---------------------	-----

INTRODUCCIÓN.

HABLANDO DE COMUNIDADES Y TRADICIONES SE FUERON CONSUMIENDO...

Las dos representaciones se hacen solidarias porque siendo indistintas totalmente o en parte, se confunden y no forman más que una y no son solidarias sino en la medida en que se confunden.

Émile Durkheim

Hombres diversos pueden ser afectados de diversa manera por uno y el mismo objeto, y uno y el mismo hombre puede ser afectado de diversa manera por uno y el mismo objeto en tiempos diversos.

Baruj Spinoza

Este trabajo se presenta como un intento de reconstrucción, de puesta en escena o de (re)presentación de las posturas de un grupo de autores identificados con algo llamado antropología posmoderna. Un grupo plural compuesto de sujetos con trayectorias e intereses diversos, quienes desde los años 80s del siglo pasado hicieron su irrupción en el panorama de la disciplina al cuestionar los supuestos epistemológicos, metodológicos, éticos y políticos en los que caía la legitimidad del quehacer antropológico. Académicos de diversa índole como historiadores, literatos y en su mayoría antropólogos, cuyas posturas críticas (teniendo como el centro de su reflexión/programa la crítica a las formas de representación en etnografía) los condujo a vislumbrar nuevas vías para reorientar las prácticas y agendas de la llamada ciencia del hombre.

La irrupción de estos pensadores en el escenario de la disciplina, con su crítica radical y su estrategia de reorientación disciplinar, fue muchas veces recibida bajo el sello de la impugnación e incluso de la injuria. Marvin Harris (2000), Jonathan Friedman (1989,1994), Ernest Gellner (1994,1997), Marc Augé (2007), Melford E. Spiro (1984, 2000), Carlos Reynoso (1991) y Josep Llobera (1990) entre muchos otros más alzaron su voz y esgrimieron argumentos contra la pretendida crítica de los autores posmodernos a los fundamentos de la antropología “tradicional” o científica. Muchos de los mencionados negaron toda validez al intento de renovación disciplinar cuyo eje era la experimentación o modificación de los cánones de la escritura etnográfica. Incluso gran parte de la recepción que se tuvo del movimiento en el imaginario de la comunidad antropológica, fue motivado por este tipo de caracterizaciones críticas que de ellos hicieron. Así se afirmó por ejemplo, que enfrentábamos a un movimiento que arrojaba a la disciplina al vacío del relativismo, a la

irracionalidad, a la frivolidad narrativa o a la complacencia con la ideología consumista propia del capitalismo neoliberal.

Al pasar los años otras críticas al movimiento fueron apareciendo, éstas reconocían ciertos aportes, valoraban el sentido de algunos cuestionamientos posmodernos y sirvieron incluso para la fundamentación de una antropología post-posmoderna. Estos antropólogos post-posmodernos por ejemplo asumían la ruptura con las vías científicas y positivistas que dominaban el discurso del método antropológico. Comenzaban a tener conciencia de otras determinaciones como son los compromisos paradigmáticos, las subjetividades y los discursos condicionados histórica y culturalmente, en tanto factores activos en la construcción de las narrativas etnográficas. Compartieron también la idea de cuestionar varios de los conceptos y supuestos que configuraban las retóricas empleadas en las etnografías, así como en las explicaciones antropológicas, desde las cuales referimos a las otras culturas. Otros por ejemplo pensaron que nuestras terminologías y categorías ya no se acoplan a los nuevos procesos emergentes en dichas culturas, o que éstos todavía se anclan a imaginarios discursivos propios de esa fase dominada por el colonialismo, que para muchos fue el lugar de enunciación desde donde emergió la antropología como ciencia. Algunos de estos críticos comparten también el diagnóstico de la época que la llamada antropología posmoderna trajo al flujo de la conciencia disciplinar. No sólo se habló de un nuevo orden poscolonial que impactaba los juegos políticos y discursivos, ahora se vislumbraban configuraciones culturales múltiples y multisituadas producidas a partir de los ordenamientos socioculturales emergentes, que era regidos por nuevas directrices como son los procesos globales, transculturales y las nuevas tecnologías, que creaban a los nuevos sujetos culturales, definían sus prácticas y les dotaban de otros sentidos.

Sería interminable una lista de autores de este segundo tipo, muchos de ellos son antropólogos preocupados por reabrir de manera reflexiva el tema de la práctica etnográfica entre los que se encuentran Charlotte Aull Davies (2008), Christian Ghasarian (2008), Robert Auger (2004), Norman K Denzin (1997), Paul Atkinson (1990 y 2001), Michael Jackson (1998), Lloyd Goodall (2000) y Sjoerd R. Jaarsma y Marta A. Rohatynskyj (2000). También están aquellos que vuelven a reintroducir la discusión sobre aspectos epistemológicos o metodológicos en la antropología entre los que destacan Ruth Behar y Debora Gordon (1995), Daniel Segal y Silvia Yanagisako (2005), a Alison James, Jenny Hockey y Andrew Dawson (1997) y destacadamente Marilyn Strathern (2004). Finalmente un grupo de analistas de la cultura que apuestan por una antropología capaz de mirar los fenómenos emergentes que surgen de la globalización, la poscolonialidad y la modernidad tardía, que a su vez genere los

discursos, retóricas y conceptos acorde a estas nuevas emergencias; entre éstos encontramos a antropólogos como Marc Abelés (2012), Jean-Loup Amselle (2008), Arjun Appadurai (1996), John y Jean Comaroff (1992), Richard G. Fox (1991 y 2002), Akhil Gupta y James Ferguson (1997 y 1997b), inclusive el mismo Marc Auge (1994). Cabe resaltar que se trata de autores cuyas distancias y cercanías al giro posmoderno son muy diferentes, algunos de ellos incluso los etiquetan como parte de un tipo de movimiento posmoderno extendido, otros rechazarían tal etiqueta y preferirían ser vistos como una posible contraparte a éstos. Sin embargo su uso, su acogida, su recensión crítica y no descalificadora, marcará el tono de una nueva literatura antropológica nacida 10 o 20 años después de la aparición del *Writing Culture*.

Otro grupo importante de críticas son las que comenzaron a emerger entre los propios autores vinculados a este giro. Ya en los escritos que aparecen en el texto fundador del movimiento: *Writing Culture*, se perciben las primeras notas de diferencias y desacuerdos como el que protagonizan Paul Rabinow y James Clifford. Pero lo más destacable es que al transcurrir el tiempo y a más de 30 años que este grupo de antropólogos hiciera su aparición, observamos no sólo tomas de distancia respecto a sus postulados iniciales, sino que aparecen entre ellos debates, trayectorias, agendas y compromisos epistémicos distintos. Y sobre esa historia es que versará este trabajo; es éste el recorrido que pretendemos hacer para mostrar lo que fue y lo que es eso llamado antropología posmoderna.

Para lograr lo anterior analizo el posicionamiento de personajes concretos ante un momento histórico de la disciplina antropológica, expongo sus obras iniciales como parte de ese intento de mostrar otra vía de hacer y conducir la práctica antropológica cuyo signo definitorio fue su sentido crítico, altemante reflexivo y preocupados por establecer experimentaciones disciplinares. Pero, en otro momento, mi interés se dirige a la reconstrucción de las ideas que estos autores desarrollaron a lo largo de su vida académica con la intención de mostrar disensos, oposiciones y puntos en común entre individuos a los que se han pensado como miembros de una comunidad epistémica. Por lo tanto, quizá sea motivo suficiente para abandonar la lectura del texto que se tiene en manos, nos reservamos la tentación de la crítica a estos antropólogos. Muchas de ellas, las cuales puedo compartir y otras no, se han realizado ya por otros autores y otras, como las mías, serán objeto de otros trabajos más de corte epistemológico o analítico; por ahora mi interés es descriptivo y narrativo, incluso podríamos llamar etnográfico, cuyo objeto son otro tipo de agregaciones comunitarias, otras tribus: las epistémicas.

Para orientar mi reconstrucción me apego al modelo que propuso Thomas Kuhn para analizar el desarrollo histórico de la actividad científica. Me refiero a su propuesta donde señala que la ciencia pasa por tres fases distinguibles, las cuales implican sucesos y procesos epistémicos de signos opuestos. Una primera que llamó de ciencia normal, dominada por la unidad de los practicantes de la ciencia en torno a un paradigma hegemónico, donde se configuran todo tipo de asociación entre los científicos para quienes la lealtad al paradigma y el compartir compromisos y valores teóricos y prácticos son el signo definitorio de dicho momento. Un segundo suceso, que Kuhn denominó de crisis, la pérdida de confianza sobre el paradigma se vuelve un sentimiento latente, las expectativas de resolver problemas dentro de dicho marco cada vez son menores y la búsqueda de reorientaciones e innovaciones comienzan a ponerse al día. Las comunidades comienzan a fracturarse, las voces jóvenes buscan romper con las reglas y los poderes establecidos mientras que los veteranos aún se aferran a los dictados del orden paradigmático. Para ese momento las polémicas, las acusaciones, las críticas y contracríticas definen el perfil de la actividad científica. En la ciencia normal son los logros, la euforia por las aplicaciones, la ampliación de los usos del paradigma, lo distintivo de la actividad, en la crisis son las polémicas, las confrontaciones, los ataques y las denuncias lo que las marca. Y finalmente la crisis termina resolviéndose en un movimiento de ruptura radical, de revolución, como lo caracterizó Thomas Kuhn, donde las comunidades se diluyen y las individualidades quedan a la deriva buscando generar nuevas orientaciones. Las revoluciones motivan todo tipo de experimentación, no importando el grado de incertidumbre que estas conllevan, lo que importa es romper y transformar lo existente.

A pesar de lo sugerente de la propuesta de Kuhn, yo la empleo con algunas modificaciones que considero se apegan para comprender un suceso como el que llama mi atención en este trabajo, y quizá se apegue más a lo que sucede en la ciencia. Contrario a lo que cree Kuhn, mi hipótesis afirma que también en las fases de crisis y revolución aparecen configuraciones comunitarias. Que son momentos altamente motivadores de la unidad en torno al rechazo y alrededor de la experimentación, que la ruptura y el disenso puede surgir más bien en la fase de ciencia normal. Y este proceso es el que trataré de mostrar a lo largo de las páginas que siguen, donde pretendo señalar cómo eso llamado antropología posmoderna correspondió a un momento de crisis y revolución al interior de la disciplina y que sus contornos y perfiles como colectivo se fueron perdiendo conforme se avanzó en la consolidación de los programas de investigación que cada autor por separado impulsó y desarrolla. Por eso mi trabajo lleva por título “De eso llamado antropología posmoderna: entre la crisis, la revolución y la ciencia normal”.

Pero a pesar de lo atractivo que resulta la idea de comunidad como un elemento explicativo para describir lo que sucede en el devenir de las disciplinas, pienso que ésta merece también ser repensada con el fin de captar mejor lo que sucede y sucedió con el giro posmoderno en antropología. Como trato de mostrar en esta introducción, quizá una noción tradicional de comunidad, que es la que domina en el imaginario de Kuhn, no haga justicia del todo al tipo de configuración que se dio en los años 1980s en torno a un momento de crítica y reorientación disciplinar que aglutinó a varios autores a los que después se les reconoce y llama como antropólogos posmodernos. Por tal motivo considero que para hacer más preciso mi modelo reconstructivo es necesario hacer un desvío dentro de una traición de antropología y/o sociología de la ciencia, entre las cuales ubico mi trabajo, mismo que a continuación explicaré.

1. Las comunidades epistémicas en la sociología y en la antropología de la ciencia: la necesidad de su desvío

Las comunidades científicas se volvieron objeto de análisis de disciplinas empíricas como consecuencia del impacto que tuvo ese llamado, que se hizo en la epistemología y en la filosofía de la ciencia, a naturalizar los criterios de comprensión y explicación sobre los procesos del conocer y respecto a la actividad científica. Las figuras centrales del llamado fueron Williard Van Orman Quine¹ y Thomas Kuhn, este último, a diferencia del anterior, vislumbraba que una ciencia humana y social como es la historia tendría que ser la disciplina capaz de arrojar las lecciones necesarias para comprender lo que es la estructura y desarrollo de la ciencia. Quizá porque Kuhn tenía más urgencia en exponer su modelo para concebir el desarrollo de dicha actividad (ciencia normal, crisis y revolución), fue que centró su atención en las posibilidades explicativas que proporciona la historia como esa disciplina marco para entender lo que sucede con las otras ciencias². Sin embargo, seguidores de Kuhn como Barry Barnes y David Bloor sostendrán que son otros señalamientos hechos por el autor de *La estructura de las revoluciones científicas*, los que probablemente resulten más centrales para comprender la actividad científica. Estos tienen que ver más con la manera en que se lleva a cabo la práctica de hacer ciencia por parte de sujetos y colectivos que con su desarrollo histórico. Así sucedió un cambio de riel respecto a la consideración sobre qué disciplina

¹ Quine afirma: “La vieja epistemología aspiraba a contener, en un sentido, a la ciencia natural; la construiría, de alguna manera a partir de datos sensibles. La epistemología en este nuevo planteamiento está, por el contrario, contenida en la ciencia natural, como un capítulo de la psicología (Quine, W.V, 1974: 110).

² Recordemos que la introducción que Kuhn escribe para su famoso libro *La estructura de las revoluciones científicas* lleva por título un “papel para la historia” (Kuhn, 2006: 57-69).

tendría que ser el marco auxiliar para proporcionar conceptos, teorías y explicación acerca de lo que es la ciencia, ambos pensadores se decantan por la sociología.

Para Barry Barnes el planteamiento innovador, aunque no muy desarrollado por Kuhn, reconoce Barnes, fue mostrar que la ciencia es una actividad hecha por sujetos que se articulan alrededor de varios procesos de orden social y que desde dichas articulaciones configuran comunidades (Barnes, 1986). Por su falta de perspicacia sociológica Kuhn no profundizó más sobre esos aspectos de lo social involucrados en el hacer ciencia o en el conocer, que nos permitieran discernir y mostrar cómo se articulan las comunidades, qué intereses persiguen, qué supuestos comparten, cuáles son las reglas y juegos institucionales generados en la interacción y la articulación, y cuáles los desalientan. De igual manera para una perspectiva sociológica, habrían otros elementos sociales dignos de estudio para mostrar las prácticas que definen a las comunidades científicas constituidas, tales como son las prácticas de reclutamiento y formación de cuadros; la institucionalidad a través de cuerpos académicos, revistas y publicaciones; las políticas de recompensas y estímulos y, por último, la vigilancia de la continuidad de los sistemas de evaluación, validación y de los regímenes de poder-verdad.

Adelaida Ambrogi en su introducción al libro *Filosofía de la ciencia: el giro naturalista* (1999) indica que para la sociología del conocimiento científico su principal demanda fue promover un papel para la sociología como la vía empírica y naturalizada para comprender qué es el conocimiento. Sin embargo el problema no era sólo argumentar que el conocimiento es un producto social generado por colectividades, por el contrario, el asunto era indicar cómo se produce éste en comunidades concretas. Ante el reto que se habían propuesto los defensores de una sociología de la ciencia y a riesgo de convertir a la sociología de la ciencia en una simple proclama, lograr un estudio empírico que se proponía revelar lo que es la actividad de producir conocimiento, proporcionar datos acerca de las formas en que se produce y reproduce éste, así como conocer los contextos, los juegos y reglas de su constitución, implicaba generar estrategias metódicas de recopilación de datos las cuales pronto fueron acogidas y retomadas de una disciplina largamente entrenada en la observación directa de prácticas e instituciones localizadas en un tiempo y espacio: la antropología y sus métodos de campo. Al respecto señala Steve Woolgar:

Literalmente la etno-grafía significa <<descripción>> desde el punto de vista de los nativos: en vez de imponer el marco de referencia propio a la situación, el etnógrafo intenta desarrollar una apreciación de la forma en que los nativos ven las cosas. En el caso de la ciencia, nuestros nativos son la comunidad de

científicos. Adoptaremos la perspectiva de que las creencias, presupuestos y discursos de la comunidad científica deben percibirse como algo extraño (Woolgar, 1991: 128-129).

La antropología de la ciencia es quizá uno de los eslabones más desarrollados de esa tendencia a la naturalización de la epistemología. Sus temas centrales fueron el estudio de las comunidades científicas y la descripción de las prácticas de producción de ciencia que definen a éstas. En un principio se concentró en los llamados estudios etnográficos de laboratorios, aunque ahora se han incorporado otras esferas de la actividad práctica como son congresos, reuniones, el estudio de asociaciones científicas, etc. Desentrañar qué es la ciencia implicaba observarla tal y como se produce en su lugar de realización. El laboratorio permitía la observación *in situ* y directa, proporcionándonos una versión más adecuada de lo que hacen y dicen los científicos. Se pensó que ésta era más precisa que la obtenida a través de formas más racionalizadas y discursivas como las confesiones metodológicas de los científicos, sus autobiografías o las reflexiones metodológicas y meta-científicas que hacían ellos u otros sobre su práctica, y que son las fuentes normalmente usadas por los filósofos e historiadores para pensar a la ciencia.

Los estudios antropológicos de la ciencia recoge del todo esas técnicas de observación que la antropología ha desarrollado para producir conocimiento sobre otras culturas. Incluso propone tratar a los científicos como configuradores de cultura, la cual también nos llega a ser extraña, y ante la cual el etnógrafo es un sujeto distante –un extranjero- que tiene que desplegar todos sus recursos de interpretación y comprensión. Latour y Woolgar lo dicen así:

En tercer lugar, el uso de «antropología» indica la importancia de poner entre paréntesis nuestra familiaridad con el objeto de estudio. Con eso queremos decir que consideramos muy instructivo captar como algo extraño esos aspectos de la actividad científica que fácilmente se dan por sentados. Es evidente que la aceptación acrítica de los conceptos y la terminología utilizados por algunos científicos ha tenido el efecto de aumentar el misterio que rodea la elaboración de la ciencia, en vez de reducirlo. De modo paradójico, el uso que hacemos de la noción de rareza antropológica pretende disolver el exotismo con el que se asocia a veces la ciencia, en vez de reafirmarlo (Latour y Woolgar, 1995: 37).

Como también señala Steve Woolgar, la etnografía –y a la antropología misma- se le tomó sólo en su sentido instrumental. Se le asumió como herramienta para describir las acciones y las prácticas de los científicos en tanto comunidad a pesar de que la ciencia también se forma de discursos y representaciones: las teorías y las explicaciones. A la antropología se le retomó sólo desde su parte técnico-empírica, donde la etnografía, pensada tal y como la desarrolló Malinowski, ilumina flujos de acción debido a su cualidad para presentar en detalle la conducta de sujetos, las interacciones y relaciones que establecen y su relación con el mundo objetual que rodea a los científicos en un laboratorio (sustancias,

implementos experimentales, tecnologías, etc.). Con Woolgar nos preguntamos si existe también otra dimensión constitutiva de la ciencia que no se observa en laboratorios, pienso en teorías, explicaciones, artículos, por ejemplo. O también ¿qué pasa con las comunidades científicas, como las nuestras, cuyo *in situ* no son laboratorios?, o ¿es que la antropología de la ciencia sólo es una herramienta para comprender un grupo limitado de disciplinas y no a la antropología misma?

Me inclino a pensar que para darle una viabilidad a una antropología que estudia a las comunidades de practicantes de antropología, como la que nos proponemos, requiere hacer un desvío y buscar otras maneras de comprender lo que nuestra disciplina puede ser y hacer³. Una manera de lograr el desvío es reconocer otra tradición antropológica que no se propone estudiar acciones de sujetos, conductas, relaciones e instituciones, sino que se inclina más por un programa que piensa que es posible recortar colectivos, comunidades y/o culturas a partir de las representaciones que éstos desarrollan. Siguiendo a Wilhelm Dilthey podríamos afirmar que el espíritu de una época, de una sociedad (su cultura), sólo es comprensible a través del estudio de las objetivaciones, o de las expresiones del espíritu. Para el filósofo alemán es a través del arte, de la literatura, de las formas de sus instituciones y por medio mediante de las concepciones del mundo que podremos llegar a conocer una época o a un colectivo determinado.

Una antropología de la ciencia, como la que propongo, se centra en el estudio de las representaciones como una manera para conocer a las comunidades, se identifica más con una tendencia antropológica que se heredó del Durkheim de *Las formas elementales de la vida religiosa*, y fue continuada principalmente por Claude Lévi-Strauss y varias de las antropologías que hicieron del campo simbólico el objeto de su interés. Las representaciones se concretizan en vehículos (símbolos, creencias, discursos y teorías) cuyas formas y contenidos dicen más de lo que a simple vista muestran. Su lógica y estructura se explican también a través de las reglas constitutivas de su campo discursivo o de su ámbito semántico de pertenencia.

³ Un ejercicio interesante de reconstrucción lo encontramos en el trabajo de J. A. Fernández de Rota y Monter (2012) quien se propuso estudiar a los antropólogos norteamericanos, incluidos muchos de los autores que serán objeto de análisis en esta investigación. A través de entrevistas y observaciones del actuar de antropólogos en sus universidades y centros de investigación, Fernández de Rota se proponía dar cuerpo a una antropología abocada al estudio de antropólogos. Sin embargo y debido al fallecimiento del autor, ya que él anunciaba que habría un segundo volumen del trabajo, el libro se concentró más en exponer posturas e ideas de los antropólogos visitados distando mucho de mostrar las acciones y comportamientos de éstos.

Es quizá este hecho el que tenía en mente Karl Popper cuando pensaba que las teorías tienen un *locus* y una ontología diferente de otras actividades que distinguen a la ciencia como son las prácticas, las instituciones, las cualidades del investigador, entre otras. Pero a diferencia de Popper, que creía que sólo las teorías deberían de ser el objeto de elucidación de una epistemología de la ciencia, creo con Woolgar que los estudios de laboratorio sólo muestran una dimensión de la práctica científica y habría que avanzar en el análisis de las representaciones. Una vía digna de explorar es la que propusieron pensadores como Stegmüller, Sneed, Moulines y Andoni Ibarra para quienes el estudio de las teorías en tanto representaciones pueden arrojar lecciones sobre cómo es la práctica científica y principalmente decirnos algo sobre cómo son los científicos.

La visiones semanticistas, en concreto la llamada concepción estructural de teorías, desarrollaron toda una metodología de análisis sobre dicha entidad, donde se reconocía que desde la observación de la propia ontología de una teoría o de una explicación se podrían discernir los supuestos compartidos por los miembros de una comunidad. Resulta ser un modelo de análisis que nos permite observar como los practicantes de la ciencia generan sus propias versiones de los supuestos duros de un paradigma: el núcleo. Y cómo desde éste se construyen las variaciones y bifurcaciones producto de aplicaciones intencionales, o mediante las rupturas y la generación de nuevas orientaciones que se abren cuando desde una teoría base se establecen relaciones inter-teóricas con otras, que finalmente terminan formando especializaciones de la primigenia.

Este modelo propuesto por la llamada concepción estructural de teorías es útil para conocer las dinámicas de las comunidades epistémicas desde el análisis de sus representaciones, a través de mostrar cómo se generan relaciones, rupturas y modificaciones en éstas. Se trata de una sugerencia que también nos permite avanzar para proponer otra imagen de lo que las comunidades son o pueden ser y que es parte de mi interés a desarrollar en este trabajo.

Adelantando mí tesis creo que una mejor comprensión de la llamada antropología posmoderna pasa por abandonar la imagen de lo comunitario y pensar en agentes de enunciación colectiva como lo hacen Deleuze y Guattari o Foucault mismo. Agentes que se posicionan juntos a través de compartir ciertos presupuestos pero que también construyen diferencias y motivan desdibujamientos. Por tal motivo el trabajo pretender ser una apuesta experimental en la reconstrucción de ideas y posturas de autores: como todo experimento es susceptible de fallar. Parto del supuesto que para estudiar a una pléyade de pensadores que

han criticado las formas de representación antropológica y que han abogado por la innovación en la construcción de las mismas, habría que hacerles justicia buscando otras maneras de escribir sobre ellos. Una experimentación narrativa que reconoce que nuestros recursos expositivos a la hora de escribir sobre esas otras comunidades llamadas epistémicas, también reproducen otras formas de autoridad reconstructiva. Además los autores aquí tratados perfectamente entran en esa tradición del pensar, que recursivamente aparece en la antropología pero también en la filosofía, que Eduardo Viveiros de Castro caracterizó como los enemigos en el concepto (Viveiros de Castro, 2010: 199-212). Esta constelación de antropólogos que recibieron el mote de posmodernos, han realizado reflexiones críticas acerca del uso –y abuso– de los conceptos con los cuales tradicionalmente pensamos a los otros, pero también a nosotros. Categorías y conceptos que se han tornado reificantes, esencialistas, deterministas y totalizadores como son: estructura, sistema, cultura, comunidad. Por tal motivo, y reflejando posturas postestructuralistas, esta generación de antropólogos norteamericanos han preferido hablar sobre los procesos abiertos, lo construido, el agente, el sujeto, las versiones sobre el mundo, frente a un estilo de hacer y pensar que parte de lo constituyente. Es así que nos preguntamos aquí con fines reconstructivos ¿cómo referirnos a sujetos que renuncian a hablar de comunidades y grupos como esas entidades que están por encima de sus individuos que las constituyen? Comunidades caracterizadas por tener una identidad, un tipo de simbolización, sus representaciones, roles, status y clases, como sus atributos distintivos, donde el individuo, como diría Durkheim, necesariamente se confunde.

Acaso ¿podremos hablar de la antropología posmoderna buscando emplear una visión de grupo o comunidad de la cual ellos son detractores? O bien, ¿debemos narrar bajo los cánones de una historiografía de las ideas que asume que éstas son un tipo de conciencia colectiva compartida dentro de la cual no hay inflexiones, disputas e impugnaciones? Lo que presentamos aquí será una apuesta por una respuesta negativa a las interrogantes antes mencionadas. Una apuesta que reconoce su propio empantanamiento en un dispositivo conceptual cuyos términos, para referir a todo aquello que es más de uno, lo hace diluyendo la diferencia y la distinción erigiendo una nueva unidad: la corriente, la escuela de, el círculo de, el grupo tal.

II. De la comunidad epistémica a la comunidad folk: o la tentación del concepto

Una tendencia muy recurrente en la sociología y en la antropología de la ciencia ha sido abordar las creencias, el pensamiento, las ideas y las apuestas teóricas partiendo de una

preconcepción que asume que éstas no son de quien las trabaja, sino que pertenecen a grupos vinculados a través de la acción colectiva o de las representaciones sociales. Como producto de la acción colectiva, las teorías son compartidas por sujetos vinculados porque se aglutinan en torno a un personaje central, a una doctrina específica, a una universidad o centro de investigación. Algunos pensadores más rupturistas con la idea de comunidad como igualdad pensarán que, si bien el núcleo teórico duro se comparte en un primer momento, con el devenir y con los actos teóricos de sujetos particulares los constructos teóricos van cambiando, introduciéndose así nuevos aportes o diferentes directrices pero siempre manteniendo la identidad de base que los hace ser una comunidad epistémica.

Las teorías en tanto representación son analizadas como el producto de una colectividad distinguible, donde incluso son los diferentes entendimientos del mundo lo que permite hacer recortes y trazar fronteras de distinción entre comunidades epistémicas. Así las teorías son la expresión de un espíritu comunitario, para decirlo a la usanza de Durkheim, que se sobrepone a sus individuos. En otras palabras, el individuo se disuelve en el grupo porque participa, en el sentido platónico, de las ideas colectivas donde si éste tiene un pensar particular sólo será una variación de la representación colectiva. Durkheim lo dice así:

Las representaciones que la expresan [a la sociedad] tienen, pues, un contenido, muy distinto al de las representaciones puramente individuales, y se puede asegurar de antemano que las primeras añaden algo a las segundas (Durkheim, 2003: 48).

Luego Durkheim agrega que las representaciones colectivas se diferencian de las individuales por la forma en que se constituyen. Las primeras surgen de la cooperación de sujetos en el espacio y en el tiempo, son el producto de una multitud de espíritus diferentes (en las comunidades científicas como dice el dicho dos ya son multitud) cuyas ideas se han asociado, mezclado y combinado. Por tal motivo, cuando las teorías son vistas como representación, éstas importan como producto en sí, como un hecho social que a su vez reflejan a una colectividad. Por ello, el estudio de las teorías sumado al de las prácticas científicas como un todo compartido nos permite develar el perfil de esa comunidad epistémica.

La teoría como representación se desdobra en los giros historicistas y comprensivos, hacia nociones más vastas como pueden ser paradigmas, epistemes, mundos de sentido, culturas, etc. Es decir, la vieja noción de teoría vista como un conjunto de postulados

explicativos vinculados con leyes se desdibuja para dar paso a marcos más amplios. Esos que Michel Foucault caracteriza en su prólogo a *Las palabras y las cosas* como:

Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas- fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá (Foucault, 1989: 5).

Thomas Kuhn en su posdata de 1969 a *La estructura de las revoluciones científicas* caracteriza a estos marcos más amplios, a los cuales llama paradigmas, como una constelación de creencias, valores y técnicas que son compartidos por una comunidad científica. Pero también reconoce que el término tiene una acepción más restringida que resalta su dimensión pragmática aplicable sólo a la propia actividad de la ciencia donde el paradigma sólo son las maneras concretas en que se resuelven las soluciones a ciertos problemas. Son modelos o ejemplos que sirven como recursos heurísticos y prácticos para que los miembros de una comunidad epistémica resuelvan enigmas en un periodo de ciencia normal (Kuhn, 1971: 269).

A pesar de lo costoso que puede resultar el concepto de comunidad epistémica para la elucidación de otros procesos de conformación de teorías e ideas, no dejamos de reconocer la dimensión liberadora que dicho término trajo para la comprensión de la actividad científica. Con comunidad epistémica se sustituyó, o por lo menos se puso en duda, la imagen hasta antes dominante en la cual el investigador, el teórico y el científico lograban descubrir hechos, predecir fenómenos, explicar situaciones y formular leyes sobre las cosas debido a la aplicación de métodos racionales. La teorización era una labor de un individuo capaz de desarrollar y aplicar los procedimientos racionales adecuados que le permitirían llegar a generalizaciones teóricas. Si bien se asumía que en ocasiones esta labor sólo era atributo de mentes brillantes, ello no excluía que a través de sus lecciones aprendiéramos a conducir a la razón por los caminos del éxito y con ello garantizar una vía unificada de progresión en nuestro saber del mundo. Es decir, la razón es común pero porque es un atributo de nuestra especie. Donde quiera que existan humanos, no importando sexo, raza, cultura, época histórica, todos son sujetos de razón y por lo tanto susceptibles de aplicar los algoritmos correctos con los cuales se logran las teorías verdaderas.

Con la noción de comunidad epistémica nuevas dimensiones se abren para la comprensión del quehacer científico. Ahora el conocimiento que se acumula, como el que se produce, no sólo tiene una dimensión colectiva, por lo que su agente ya no es un individuo, sino que su determinación ya no es una capacidad como la razón, sino que ahora múltiples condicionantes del saber entran en escena para explicar la conformación de ideas del mundo.

Una visión racionalista en epistemología ponderó siempre a la razón como el locus de la elucidación cognitiva y a las teorías como el producto o la concreción de dicho proceso, de ahí que los partidarios y analistas de esa dimensión del saber que hizo de las comunidades epistémicas el centro de su preocupación resaltaron más la parte pragmática de la entidad teoría que algunos otros elementos como son: sus propiedades formales, su lógica-normativa, su ontología y relación con el mundo empírico. Tradicionalmente, las dimensiones pragmáticas en filosofía de la ciencia han resaltado más el polo de los usuarios de teorías formados dentro de un marco histórico conceptual llamado paradigma, programa de investigación, tradiciones o epistemes. Van Fraassen se refiere a esta distinción en los siguientes términos:

Los estudios en filosofía de la ciencia se dividen, a grandes rasgos, en dos clases. La primera, que podría ser llamada fundacional, se refiere al contenido y la estructura de las teorías. La otra clase de estudio trata de las relaciones de una teoría con el mundo, por un lado, y con el usuario de la teoría, por el otro (Van Fraassen, 1996: 17).

Pero también la idea de comunidad epistémica sitúa a los sujetos del quehacer científico en sus dimensiones históricas y culturales. Ya en la introducción a *La estructura...*, titulada "Un lugar para la historia", Kuhn anunciaba la necesidad de reorientar los estudios sobre la ciencia hacia la práctica de la misma, la cual es revelada en el tratamiento de sus particularidades en que se presenta esta actividad en cada momento histórico. Idea que no abandona y que incluso reitera en escritos posteriores a *La estructura...*, como es el caso de un artículo donde trata de establecer las similitudes y diferencias entre su pensamiento y el de Karl Popper, en el cual afirma:

Ambos estamos interesados en el proceso dinámico durante el cual se adquiere el conocimiento, y no en la estructura lógica de los productos de la investigación científica. Dado ese interés, ambos hacemos hincapié, como datos legítimos, en los hechos y también en el espíritu de la vida científica real, y ambos nos volvemos hacia la historia para encontrarlos (Kuhn, 1996: 290-291).

En el mismo sentido Paul Feyerabend afirma que al seguir la historia de la ciencia, se hace palpable el hecho de que no existe, ni ha existido, un método racional, lógico o algorítmico que sirva de basamento para toda la actividad científica y cuyos descubrimientos dependerían de la buena aplicación de éstos. Feyerabend lo enuncia de la siguiente manera:

La idea de un método que contenga principios firmes, inalterables y absolutamente obligatorios que rijan el quehacer científico tropieza con dificultades considerables al ser confrontada con los resultados de la investigación histórica. Descubrimos entonces, que no hay una sola regla, por

plausible que sea, y por firmemente basada que esté en la epistemología, que no sea infringida en una u otra ocasión. (Feyerabend, 2000: 7).

Las comunidades epistémicas se conforman a partir de la adopción de compromisos amplios, es decir no sólo teóricos, que determinan las maneras de actuar de los científicos. Donde la creación, evaluación y reglas experimentales está dada por dichos esquemas de compromisos y valores y no por una propiedad algorítmica (instrucciones ejecutables de manera única) de los métodos científicos. Son esos agregados que se perfilan y configuran a partir de aquello que Kuhn, en su libro *La estructura de las revoluciones científicas*, denominó “ciencia normal”. Sujetos que comparten un paradigma (o matriz disciplinaria, como los llamó posteriormente), que se enlazan por participar de igual forma de una dimensión conceptual en un área disciplinar: es decir, tienen casi las mismas ideas, creencias, teorías, leyes teóricas, patrones de explicación, correspondencias con el mundo, etc. Y a su vez también dichos sujetos miembros de la colectividad son condicionados y condicionan la dimensión práctica institucional en un área del conocimiento. Se mueven por los mismos fines científicos, padecen o siguen los intereses de los dirigentes de los institutos promotores y financiadores de la ciencia, llevan a cabo los mismos procesos de experimentación o investigación empírica, hasta comparten los mismos criterios para evaluar los aportes y desarrollos de conocimiento que generan los miembros de su comunidad o para rechazar a los de otras.

Al ser las comunidades epistémicas grupos de personas vinculados por compartir un sistema de valores cognitivos que se imponen sobre las decisiones de los individuos (Hoyningen-Huene, en Solís, 1998: 95-110), no ha faltado quien emule a éstas con cualquier otra forma de comunitariedad. Barry Barnes sustenta, por ejemplo, que las comunidades científicas configuran culturas y que los mecanismos de formación de nuevos investigadores se explican con las mismas herramientas con las cuales la sociología (o mejor dicho la antropología) ha descrito las maneras en que los niños y jóvenes de una tribu aprenden e interiorizan los valores, normas y creencias de la misma:

Quienes efectúan la investigación científica son los receptores de una cultura desarrollada por las generaciones anteriores.

Las propias normas científicas constituyen una forma determinada de cultura... (Barnes, 1986: 31 y 37).

A pesar de lo liberador del concepto de comunidad epistémica, su homologación a lo que tradicionalmente se comprende en el imaginario antropológico y sociológico por comunidad y cultura, sin haber problematizado también las implicaciones de este último par

de términos, puede traer consecuencias negativas a la hora de ser empleado para narrar otras posibles configuraciones de agentes epistémicos.

Adelantando un poco el supuesto que anima mi reconstrucción, podría decir, que incluso sería un poco cínico rastrear las apuestas, tesis, similitudes y diferencias de los autores llamados posmodernos bajo la idea clásica de comunidad. Como ya señalé, si algo distingue a estos autores es su intento de deconstruir los términos y conceptos con los cuales operó la disciplina antropológica normalmente, principalmente de aquellos que tendían a generar una imagen de la vida social y cultural como procesos homogenizantes, holísticos, ahistóricos o reificantes. Ellos han criticado, junto con otros, no sólo la supuesta neutralidad del concepto, mostrando cómo al emplear nociones como étnica, pueblo, comunidad, se dicen otras cosas que no están enunciadas en ellos como son anclar a los individuos a cierto tradicionalismo, a un presentismo, a una inmovilidad o a una carencia de diferencias y alteridades al interior de colectividades. Esta manera de hacer antropología crítica se suma a muchas otras tradiciones intelectuales quienes se distinguen por haber puesto en duda también las ideas con las que pensamos lo que pensamos, y es quizá la tesis de la comunidad, por sus implicaciones, una de las más impugnadas por este grupo de autores asistentes al seminario de Santa Fe, Nuevo México en 1984.

El problema no es pensar que los científicos formen a sus cuadros haciéndoles repetir procedimientos tal y como los primitivos lo hacen con sus hijos en un ritual. Lo preocupante es pensar que los primitivos son aquellos sujetos que sólo repiten y hacen rituales. No se objeta introducir la variable comunidad para pensar a la actividad científica, lo que se cuestiona es qué se entiende o piensa cuando se habla de comunidad: y para ello los antropólogos y sociólogos se pintan solos.

El concepto de comunidad, como muchos otros, no puede desligarse de algunos de sus sentidos de origen. Cual símbolo en un proceso de bricolaje, en ocasiones comunidad entra en nuevos contextos semánticos donde adquiere nuevas significaciones, pero también sigue manteniendo contenidos primarios que participan de igual forma en cada nuevo campo introduciendo sus propios sentidos de origen. Y una de estas cargas es sin lugar a duda el sentido de homogeneidad, totalidad y su imagen de ser una unidad mayor que trasciende a las individualidades.

Comunidad aparece en el discurso de las ciencias sociales para definir las características y rasgos de aquel tipo de agregado social que antecedió a las formaciones sociales modernas.

Desde Tönnies, Weber y Durkheim comunidad aparece como la antítesis de formas racionales, consensadas, normativas, heterogéneas y complejas de convivencia. Complejidad que surge de los procesos crecientes de individuación, propios de las sociedades urbano-industriales, donde la contención de la anomia o de la disolución social estriba en mantener nuevos arreglos de la vida colectiva, que ya no pueden ser más las vías mecánicas, naturales y comunitarias las cuales fueron ya superadas. Escribe Tönnies:

Existe un contraste entre un orden social que –basándome en el consenso de las voluntades- descansa en la armonía y se desarrolla y ennoblece mediante las tradiciones, las costumbres y la religión, y un orden que –basándose en la unión de voluntades racionales- descansa sobre convenios y acuerdos, es protegido por la legislación política y encuentra su justificación ideológica en la opinión pública (Tönnies, 1968: 65).

Quizá el sentido de primitivismo que tiene la noción de comunidad se ha ido diluyendo o transformando en otros sentidos como el de comunidades post-tradicionales, globales, transnacionales, etc. Es decir, la vida moderna no trastoca lo comunitario, es más lo reestructura y muestra nuevas expresiones de su ser. Sin embargo, ese significado de unidad, de homogeneidad, de identidad y de totalidad que tiene el término comunidad no deja de subsistir. Desde Max Weber se pensaba que la comunidad era un tipo ideal que definía una particular forma de acción social, la cual se basaba en un sentimiento subjetivo (afectivo o tradicional) de pertenencia en común (Weber, 2006: 134-138).

Ahora bien ese gran salto entre sentirse miembro de un colectivo y pensar como colectivo quedó plasmado y condenado con la figura de Émile Durkheim. Para este sociólogo francés la comunitariedad y sus posibilidades dependerán en gran medida del orden de la representación entendida en ese doble juego: como productora de lo social y como el producto de la agregación colectiva. Este primer entendimiento del pensar colectivo queda plasmado, para Durkheim, en varias afirmaciones que aparecen en su texto *La división del trabajo social*, donde sustenta que la solidaridad que deriva de las semejanzas, es decir la mecánica la que es comunitaria, “alcanza su máximum cuando la conciencia colectiva recubre exactamente nuestra conciencia total y coincide en todos sus puntos con ella; pero en ese momento nuestra individualidad es nula” (Durkheim, 2002: 140).

En su trabajo *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim concibe a las representaciones colectivas como creencias y sentimientos que traducen los estados de la colectividad. Son el reflejo de las maneras en que se organizan y constituyen los grupos humanos, dejando testimonio de cómo son las instituciones religiosas, morales, económicas.

Por ello cuando este sociólogo centra su análisis en las formas totémicas, sustenta que éstas, en tanto representación religiosa, nos generan sentimientos de dependencia hacia el orden social: “Es la vía que nos hace someternos a reglas de conducta y modos de pensar que no hemos hecho ni querido, y que incluso a veces son contrarios a nuestras inclinaciones e instintos básicos” (Durkheim, 2003: 330).

Entonces, estas representaciones que son a su vez creencias y sentimientos y que constituyen la llamada conciencia colectiva de un grupo, tienen una existencia propia, se encarnan en un producto que es una nueva realidad que se monta sobre sus creadores al tiempo que los crea. Los estudios de las representaciones que pueden ser análisis de mitos, leyendas, ideas religiosas o sistemas de símbolos encarnados en ritos, máscaras, textiles, arte(sanías), entre otras cosas, pueden servir como una forma de acceder al mundo humano que las produce. Nos revelan quiénes son esos sujetos, siempre y cuando los pensemos como un agregado, sus historias comunes, sus estructuras profundas, sus esquemas perceptuales, su identidad o su cultura.

Pero a su vez estos productos son analizables sin importar el sujeto que los produce, o más bien, se asume el principio de que al ser colectivas las representaciones de por sí reflejan un tipo de comunitariedad. Así, bajo la máxima del hecho social, son estudiados los contenidos de la representación, las lógicas que los articulan, los campos semánticos que crean, las cadenas inferenciales que los atan, los desarrollos temporales o las transformaciones de las creencias, así como los debates que llevan a la superación dialéctica de la idea. Más bien tendríamos que decir que la representación sustituye al colectivo, pues aquella es una transformación, en el sentido de Lévi-Strauss, de este último. Así como los movimientos de la mano en un teclado son, según Edmund Leach, la transformación de una partitura musical, que a su vez es la transformación de los sonidos imaginados por un compositor, las ideas, tesis, creencias, conceptualizaciones son la transformación de las prácticas, fusiones y fisiones, conductas y acciones de los seres humanos en comunidad.

Así, reconstruir teorías en tanto representación de una comunidad epistémica, nos atrapa en esas tentaciones antropológicas de recapitular⁴ ese imaginario de comunidad

⁴ En las ciencias de la vida la recapitulación consistía en asumir ciertos paralelismos heurísticos entre teorías desarrolladas en un ámbito del saber para formular verdades aplicables a otros. Así por ejemplo la teoría fósil recapituló la teoría embrionaria para explicar la evolución por desarrollo desde formas invertebradas a vertebradas. Como el embrión de un mamífero se desarrolla desde lo invertebrado hasta la vertebración, el registro fósil mostraba formas inferiores invertebradas hasta los restos de mamíferos vertebrados, por lo que se asumió que las primeras eran formas incipientes, primigenias de donde emergieron los mamíferos (ver Gould, 1987).

heredada desde autores como Robert Redfield en su descripción de la sociedad folk. Es decir, vemos a las teorías como el producto de sujetos que las producen desde su aislamiento. Se conocen otras teorías de otras comunidades pero sólo se refieren a ellas como marca de distinción de oposición, de frontera, pero aisladamente las teorías se comparten, se nutren, se discuten, se recrean. El conocimiento se reproduce mediante el contacto entre sujetos, deben existir ancestros que transmitieron su conocimiento oralmente a los discípulos y éstos a los suyos.

Se comparte un territorio si no físico quizá simbólico. Se van a las mismas universidades o son paisanos, se acuden a los mismos centros sagrados y de peregrinación. También como dice Redfield, la gente que integra a la sociedad folk es muy semejante (Redfield, 1942: 19), no en lo racial como pensaría el antropólogo norteamericano, pero sí en las historias, en las generaciones, en los acontecimientos definitorios. Ellos como comunidad se reconocen y valoran como grupo y resaltan sus semejanzas cuando enfrentan a grupos semejantes. Ellos se llaman "nosotros" para distinguirse de los que son "ellos" (Redfield, 1942: 20), pero además muestran un gran sentido de solidaridad como grupo.

Creemos entonces, que el término comunidad aún arrastra algunos de esos sentidos que se perfilaron por los pioneros de las disciplinas sociales, sentidos que muchas veces son costosos para ser empleados en la tarea de imaginar procesos como son los agentes epistémicos. Y resultan caros porque no podemos deshacernos de esas implicaciones del concepto. Pero qué alternativas podemos vislumbrar y cómo pueden éstas recapitularse en un nuevo entendimiento de grupos o colectivos de teóricos o investigadores. Quizá existan muchas alternativas al dilema anterior, sin embargo mi intención es dejar que sean los mismos autores vinculados al giro posmoderno quienes tracen directrices sobre cómo entender eso llamado "comunitario" y de allí sacar lecciones para la presentación o reconstrucción de sus posturas.

III. Sujetos multi-situados y agentes epistémicos: otra posible vía de reconstrucción

A reserva de que estos temas aparecerán desarrollados más adelante con otros tratamientos, mi objetivo de exponerlos aquí es para trazar esas líneas meta-teóricas desde las cuales pretenderé realizar mi reconstrucción.

Recapitulando ese señalamiento que hace Derrida, la metafísica occidental, como la metafísica antropológica, se ha inclinado a explicar las cosas a través de la oposición: esencias frente a apariencias, conjurando al campo de lo segundo todo aquello que tiene que ver con el sujeto, el agente, el individuo. Y esas esencias tienen su razón y posibilidad en la capacidad aglutinadora, estructurante y totalizante que se monta como una realidad que está por encima de los sujetos de cualquier colectividad y que además está ahí para ser develada. Para este pensar, han señalado retiradamente los giros post, la disputa, la diferencia, la impugnación, la bifurcación, les resultan ajenos o difíciles de entender, por lo cual son dignos de ser conjurados mediante su colocación en explicaciones que apelan a esas meta-realidades subyacentes.

Podríamos decir que los antropólogos llamados postmodernos se unen a aquel llamado que hacen Gilles Deleuze y Felix Guattari cuando señalan que: “El concepto expresa el acontecimiento, no la esencia o la cosa. Es un Acontecimiento puro, una hecceidad...” (Deleuze, y Guattari, 2010: 26). Como podemos observar nos encontramos ante un pensar cuya retórica tiende a diluir a las estructuras, aunque las requiere mucho para iniciar el análisis de su pérdida de contorno. Esta situación que parecería paradójica, pero que más bien resulta ser un artilugio conceptual, una trampa de nuestros propios esquemas conceptuales, fue muy bien señalada por Hubert Dreyfus y Paul Rabinow (1988) en el caso de Foucault. Estos autores sostienen que Michel Foucault previo a su obra intitulada *Vigilar y castigar*, tendía a buscar más lo estructurante, los órdenes discursivos o regímenes de saber que condicionaban las enunciaciones de cualquier sujeto. En su fase genealógica aparece su preocupación por narrar las formas en que se diluyen las cosas, la necesidad de pensar nuevas cartografías o nuevas espacialidades, idea que será materializada en sus textos *Otros espacios* y en *Utopía y heterotopía*. Pero para ejemplificar ese primer momento de su pensar veamos la manera en que Foucault inicia su intervención en el Colegio de Francia durante su cátedra inaugural:

En el discurso que hoy debo pronunciar, y en todos aquellos que quizá, durante años, habré de pronunciar aquí, habría preferido poder deslizarme subrepticamente. Más que tomar la palabra, habría preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. Me habría gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo: me habría bastado entonces encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios, como si ella me hubiera hecho señas quedándose un momento, interrumpida. No habría habido por tanto inicio; y en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto posible de su desaparición (Foucault, 1999: 11).

La posibilidad de las difuminaciones, de la alteridad de pensamiento, la crítica y el disenso sólo es pensable en el marco de estas estructuras discursivas. Donde la labor del autor o creador es sólo dar originalidad y novedad a lo que con regularidad se ha dicho. Incluso en el sentir del autor de *Las Palabras y las cosas*, estas estructuras son coercitivas, ejercen un tipo de violencia que se esconden bajo fórmulas de racionalidad y pretensiones de verdad. Pero además el acontecer, lo que para Deleuze y Guattari es el terreno del hacerse de las cosas, para el Foucault de esta época un acontecimiento no puede ser mirado o visto si no se le observa como parte de una serie mayor- cualquier parecido a la idea lévistrossiana no es mera coincidencia- del cual es una de sus formas (Foucault, 1999: 55). Lo que dominó en Foucault durante una época de su pensar, en el caso de Deleuze y Guattari es una condición ontológica del ser que habla, piensa y narra el mundo. Para estos autores existen sujetos de enunciación colectiva, que limitan la existencia del individuo: *Todo enunciado es el producto de un agenciamiento maquínico, es decir, de agentes colectivos de enunciación (no entender por "agentes colectivos" los pueblos o las sociedades.)* (Deleuze y Guattari, 2010: 43). Sin embargo, señalan, nuestro anclaje a dichas colectividades sólo es a partir de una extremidad (de un pie una mano), lo que permite estar dentro de la multitud pero también afuera, por lo que esa multitud más que tratarse de una masa es una multiplicación que deviene y cambia de contornos. Y como brillantemente señalan, esa multiplicidad es la condición de la existencia de los procesos rizomáticos, ya que los constituyentes de dicha multiplicidad no dejan de cambiar y de modificarse, generando tomas de distancia respecto a los demás, construyendo así la diferencia. Y señalan:

Ahora bien, esas distancias variables no son cantidades extensivas que se dividirán unas en otras, sino que más bien son siempre indivisibles, "relativamente indivisibles", es decir, que no se dividen ni antes ni después de un cierto umbral, que no aumentan ni disminuyen *sin que sus elementos no cambien de naturaleza* (Deleuze y Guattari, 2010: 37).

De esta manera se va conformando una visión del mundo, incluso también podríamos llamar tensión, que distinguirá muchos de los enunciados del llamado posestructuralismo y que se heredan a otras posturas de autores contemporáneos. La tensión surge como vimos entre narrar el acontecimiento o la estructura. Pareciera que nuestra condición cognitiva requiere de parar un poco las vueltas del mundo y lograr una fijación para poder observar, y como sujetos que reconstruimos detenernos un poco en lo que se estructura para poder tener un punto de inicio desde donde contar la historia. O bien se propone aprehender las cosas bajo términos como rizoma, planteado por Gilles Deleuze y Félix Guattari, o el de heterotopias anunciado por Michel Foucault y diseminación introducido por Jacques Derrida, donde se

celebra mirar lo múltiple sin la tentación de montar estructuras mayores y donde se invita a reconocer lo particular, lo único en la multiplicación. Una tensión que muchas veces aparecerá en este trabajo

George E. Marcus, Renato Rosaldo y James Clifford se han propuesto trazar nuevas agendas de entendimiento de los procesos sociales y culturales desde perspectivas no esencialistas. En éstas se reivindica el actuar de los sujetos en ciertos contextos determinados, donde se resalta la dimensión constructiva de los procesos culturales en vez de buscar la clausura de la explicación a partir de asumir que ciertas conductas, ciertos significados y procesos son el reflejo de una condición estructural preexistente al actuar. James Clifford afirma, en su introducción al *Writing Culture*, que si existen entendimientos compartidos entre los autores asistentes al Seminario de Santa Fe, es aquel que ve a la cultura no como un objeto científico, que está allí para ser analizado y para revelar sus verdades, ni es un cuerpo unificado de símbolos y significados que pueden ser interpretados definitivamente. La cultura se entiende entonces, como producida históricamente y además contestada, impugnada y debatida por los actores que la construyen (Clifford, 1986: 18-19). Y más adelante agrega:

Cultural *poesis* –and politics- is the constant reconstitution of selves and other through specific exclusions, conventions, and discursive practices (Clifford, 1986b: 24).

Y así podríamos continuar buscando afirmaciones de este tipo en los escritos de los autores vinculados a la antropología crítica, pero como ya señalé, el tema de la agencia, del sujeto, del acontecimiento, de lo abierto vs lo cerrado, será un tópico que aparecerá más adelante en este trabajo, en especial cuando analicemos los tópicos que se abren para la disciplina con este movimiento de posturas y autores. Lo que nos interesa resaltar a continuación son dos tesis sugerentes provenientes de George E. Marcus y Renato Rosaldo que servirán como modelos para nuestra reconstrucción.

La primera idea que retomo de Marcus tiene que ver con la posibilidad de entender a los sujetos (sociales, culturales, políticos, epistémicos) como actores que se configuran a partir de sus múltiples experiencias de localización, vivencia o situación. Espacios de localización que no son entendidos aquí como si fueran marcos constituyentes o contextos holísticos que estructuran una misma experiencia para cualquier agente que por allí transite. No se niega que éstos tengan este carácter y que existan procesos definitorios que delimitan las características de momentos históricos, que otorguen su ser a ciertas instituciones, lo que sucede ahora es que al desplazarse la atención de la estructura al sujeto se abre la posibilidad

de ver acontecimientos producidos en discontinuidades que apuntan a generar lo diferente. Pero tampoco busca reconstruir biografías, no se trata de rastrear al individuo en sí mismo, ni concentrarse en los rasgos de su personalidad o en las maneras en cómo ésta condiciona su actuar. Se pretende analizar el mundo del sentido o de las configuraciones culturales. Es decir, se estudian los productos del quehacer humano: símbolos, discursos, prácticas, dispositivos, visiones del mundo, teorías, entre otras, pero se pondera que éstas son las actividades de sujetos-actores localizados en contextos compartidos, pero vividos de forma diferente.

Marcus comienza definiendo a los estudios multi-situados como aquella forma de investigación que abandona lo local, entendido a la usanza tradicional en el quehacer etnográfico, para examinar la circulación de significados, objetos e identidades en un tiempo-espacio difuso. Por ejemplo se auxilia de perspectivas marco y macro, narrativas sobre lo estructurado, lo sistémico, pero no hace depender de éstos la comprensión de los intrincados mecanismos que determinan la configuración de la experiencia de un sujeto.

This mobile ethnography takes unexpected trajectories in tracing a cultural formation across and within multiple sites of activity that destabilize the distinction, for example, between lifeworld and system, by which much ethnography has been conceived (Marcus, 1998: 80).

La multi-situcionalidad como mecanismo generador puede producir similitudes, contactos, imágenes del mundo, formas de sentido que se pueden compartir, pero también es la causa de la diferencia, de la distancia, de aquello que Deleuze y Guattari llaman el nomadismo. Siguiendo a estos dos autores franceses, podríamos emparentar el concepto de multi-situado con el de transversalidad, propuesto en principio por Felix Guattari, como conceptos auxiliares para dar cuenta de acciones que pueden transitar por los encuentros, por las coincidencias, por las reuniones, pero que ven a éstos como un momento del flujo, del acontecimiento, por lo que no ponen en peligro la existencia de una búsqueda de la pluralidad. O como bien lo dice Guattari: *sin llevar nunca lo múltiple a lo uno, sin juntar nunca lo múltiple en un todo* (citado en Dosse, 2009: 167).

Para mis fines reconstructivos podríamos señalar que, con estas nociones de transversalidad y multi-situación, es posible pensar a un grupo de autores que tienen mucho en común por haber transitado por escenarios similares o iguales pero dichos tránsitos pudieron no sólo ser muy diferentes, sino que de las apropiaciones de los sentidos en cada escenario resultaron lecciones distintas para cada uno de ellos que motivan o conducen al disenso. Además difieren porque tienen historias en común, hablan el mismo lenguaje, pero

no por ello son una comunidad a la usanza de Weber, ni piensan igual como lo creería Durkheim y tampoco son todos iguales como señala Redfield.

Como trataremos de mostrar en el primer capítulo de este trabajo, esos escenarios son efectivamente un pensar que comenzó a impugnar su esencia positivista y científicista. Un nuevo estilo dominante para las ciencias sociales donde los paradigmas del sentido y de la comprensión se veían radicalizados con los derroteros del posestructuralismo. Un escenario donde las antiguas certezas estaban cada vez más en duda, donde las formas de pensar lo que se pensaba estaban siendo modificadas, pero que a su vez en el terreno de lo mundano, de la sociedad, de la cultura, de la vida cotidiana, de la economía, de la política, de la religión, etc., nuevos fenómenos aparecían y otros, asumidos como superados, resurgían. Todo esto configuran los escenarios post (post-positivismo, post-moderno, post-estructural, post-secularizado, post-nacional), por donde circulan y se posicionan los autores de la llamada antropología crítica.

Una herramienta metodológica útil para imaginar cómo hacer la reconstrucción que nos proponemos nos la brinda Renato Rosaldo en su etnografía titulada *Ilingot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History*. En ella este autor se propone conjugar las dimensiones macro como son el contexto histórico y la llamada estructura social, con la dimensión del agente y del sujeto. Este trabajo además de presentarse como una forma novedosa de realizar la escritura etnográfica, busca también contribuir a repensar los términos clásicos con los que la antropología da cuenta de los procesos diacrónicos, sincrónicos, locales y globales. Pero además contribuye, desde mi opinión, a entender cómo los sujetos a pesar de tener experiencias en contextos históricos, socioculturales, incluso epistémicos similares, pueden producir visiones y versiones diferentes sobre lo acontecido y lo que acontece.

Y lo más importante, las experiencias diferenciales ante hechos similares conlleva la producción de sujetos que actúan y se posicionan de manera diferente ante las circunstancias, generando con ello modificaciones también en el orden de lo estructurado, por ello señala Rosaldo que *...human life is both given and actively constructed* (Rosaldo, Renato, 1980:14).

Así como Rosaldo usa las historias que los ilingotes le cuentan sobre sucesos como las cacerías para cortar cabezas, las venganzas, las treguas y el rompimiento de éstas, nosotros seguiremos las historias que nos cuentan acerca de aquello que gustan llamar la crisis y el momento experimental en que se encuentran las ciencias del hombre. Pero seguiremos esas

historias, como lo hace el antropólogo chicano, para conocer las razones que llevan a unos a considerar la ineludible fase de experimentación etnográfica, pero sin asumir del todo la estetización del trabajo etnográfico. O qué acontecimientos explican que para ciertos autores la crítica a la representación antropológica y renuncia a los compromisos con una visión científicista del quehacer disciplinar, no los lleve a desechar la idea de que existen ciertos procesos objetivos de los cuales se puede hablar. Y también nos preocupa discernir si al “ser todos ellos” posmodernos y creer en la aparición de un mundo social y cultural con fenómenos nuevos, trazan, para dar cuenta de éstos, la misma agenda de problemas para la disciplina o si aún creen que la etnografía puede seguir siendo la práctica que defina nuestro campo del saber.

Renato Rosaldo en un juego de espejos va comparando las versiones de los actores y las vivencias de éstos, con los acontecimientos históricos a nivel local y global aunado a las modificaciones que agentes y procesos externos a las comunidades, (por ejemplo, los misioneros y los soldados japoneses) han introducido a nivel de las prácticas de la organización social. De ello resulta la construcción de un trabajo que conjuga lo uno y lo múltiple, lo que es común pero que produce sujetos diferentes a partir de haber tenido experiencias diversas en escenarios similares.

The scope of my project thus definitively moved beyond social structure to encompass the distinctive ways in which Ilingot conduct is culturally patterned, institutionally grounded, and historically produced. Indeed, it is precisely the simultaneous grasp of contingent happenings, developmental processes, and cultural forms, all seen together as they move through time, that constitutes what W.B. Gallie has called the historical understanding (Rosaldo, 1980: 19).

Buscaremos en esta investigación, tal y como lo hace Rosaldo, tratar de conjugar lo que es común, no sólo los contextos también sino las versiones que de éstos se forman los actores, pero sin perder la vista las contingencias, los detalles que hacen ver que también existen acuciadas diferencias entre ellos. Para ello es necesario buscar narrar también la autonomía en que se mueve cada autor y luego analizar las interconexiones de las trayectorias personales.

Autonomía e interconexiones que yo seguiré a través de los diversos posicionamientos que cada antropólogo llamado postmoderno tiene respecto a temas comunes. No negamos las cercanías y los parecidos, incluso podemos hallar ideas semejantes con argumentos diferentes. Pero lo que sí deseamos dejar constancia aquí es que también aparecen ideas compartidas, tesis en común pero que conducen a caminos de reflexión y del quehacer

antropológico que son diversos y que no podrían perfilar esos rasgos de comunión (temas, problemas, formas de resolución de enigmas y vida institucional) que según Thomas Kuhn definen a una comunidad epistémica.

Es por eso que en este trabajo, más que buscar delinear los trazos que definen a una comunidad epistémica llamada antropólogos posmodernos, nos hacemos eco de la idea de agenciamiento y de agenciamiento colectivo de enunciación que proponen Deleuze y Guattari. Ambos conceptos son uno y dos a la vez, remiten a la idea de que lo enunciado, lo pensado y lo dicho no es un acto que compete a un sujeto en sí y para sí. La enunciación, señalan estos autores, no remite a un sujeto escindido, desdoblado y reflexivo, es por el contrario el producto de una actividad compartida pero no por ello homogénea. El concepto de agenciamiento nos permite vislumbrar que las ideas se producen social y culturalmente, están ancladas a grandes esquemas de ideación y pensamiento que han caracterizado las diversas revoluciones científicas, filosóficas que han contribuido a darle otro perfil a nuestro entendimiento de las cosas.

Con agenciamiento no se niega eso que Foucault veía como lo determinante en la constitución de una episteme, esos regímenes de verdad que se articulaban en torno a estructuras de poder y que además condicionan nuestra manera de enunciar y nuestros regímenes de validación. Epistemes que no se encarnan en un agente ya dado, trascendente y ahistórico. Por el contrario, y eso se recoge en la noción de agenciamiento, los agentes epistémicos son producidos por esos regímenes de saber que se materializan en prácticas e instituciones por donde transita el agente

Tampoco niega lo propio de un paradigma, tal y como es usado por Kuhn en su trabajo sobre *La revolución copernicana*, que al ser una ruptura radical con nuestros presupuestos básicos de cómo es el mundo y de cómo hay que mirarlo, nos insta en el terreno de lo inconmensurable y por lo tanto de lo incomprensible que puede resultar para uno lo dicho en otro paradigma, rival o no, pero superado por aquel donde se habita. Paradigmas que pueden ser grandes visiones del mundo, como son el caso de la revolución copernicana frente al universo ptolemaico. Pero también más modestas y que repercutan sólo telúricamente en los cimientos de un conjunto de disciplinas, como pueden ser el desplazamiento de formas explicativas, nomotéticas y causales por una vía que busca captar el sentido de las acciones de los seres humanos mediante la comprensión de éste.

Pero por agenciamiento también, señalan Deleuze y Guattari, se hace mención a esa otra dimensión que tiene que ver con el acto de crear los conceptos. En el despliegue de los procesos de agenciamiento se dan mecanismos de subjetivación que permiten la construcción de diversos sujetos (en Dosse, 2009: 24). Es el momento en que según Foucault aparece el autor: *quien da al inquietante lenguaje de la ficción sus unidades, sus nudos de coherencia, su inserción en lo real* (Foucault, 1999: 31). El autor es quien desplaza la apariencia de repetición que tiene un discurso hacia la novedad. Por ello el autor se construye desde la individualidad, desde la identidad de un yo autor. Es quien permite la existencia de una disciplina o del juego de la vida académica, pues para ello es necesario que exista quien formule nuevas proposiciones.

Por tal motivo el concepto de agenciamiento vuelve a ser la unidad de análisis y explicación de los procesos de diferenciación y segmentación. Es el mecanismo que permite la realización de la diferencia, la cual siempre aparece como novedad. El agenciamiento está estrechamente ligado a esa idea de acontecimiento donde lo que importa es cómo aparece éste en su novedad. Y cómo desde esta novedad podemos vislumbrar las fuerzas que se apoderan del acontecimiento haciendo que éste se presente con nuevos significados.

Así nuestros agentes serán todos aquellos autores que en el año de 1984 se reúnen, convocados por James Clifford y George E. Marcus, en la Escuela de Investigación Americana de Santa Fe, en Nuevo México. Se reúnen a discutir y reflexionar sobre el destino de la práctica antropológica: las maneras de representación, las implicaciones que tiene ésta en términos éticos y políticos y vislumbrar formas de eludir las tentaciones autoritarias mediante formas de innovación para la escritura etnográfica. Pero de ahí otros tópicos fueron surgiendo, señalan los convocantes, con el fin de sentar las bases del diálogo. Agentes que como historiadores de la disciplina, como escritores de etnografías experimentales, como críticos culturales tenían su historia y habían desarrollado posturas previas, lo que los hizo ser sujetos de la convocatoria.

Mostrar los procesos de bifurcación y ruptura a través del concepto de sujetos de enunciación colectiva, me condujo a mostrar primero ese sustrato que les es común a estos autores y enfatizar desde allí las construcciones particulares que cada uno de ellos realizará conforme plantearon sus propias agendas de trabajo. Por tal motivo mi primer capítulo pretende dar cuenta de esa historia compartida, historia que tiene como punto de confluencia la reunión de Santa Fe, la publicación del libro *Writing Culture*, y la adopción de tópicos centrales como son el tema de la representación etnográfica, la autoridad que conlleva ésta y

su superación mediante una actitud vigilante e innovadora de las practicas de representación. Pero también se pretende mostrar en este primer apartado ciertos contextos históricos que influyeron en la adopción de perspectivas similares. Contextos que se definieron no sólo por ciertos sucesos políticos que afectaron ciertas percepciones de la época o que tuvieron repercusiones en la institucionalización de la disciplina, sino también observamos marcos históricos de enunciación definidos por el auge y apogeo de varias perspectivas filosóficas y en la teoría social, que fueron detonantes de ciertas actitudes críticas, reflexivas como programáticas. Una lectura que deja la producción de estos autores anclada a este momento ha provocado que se les caracterice y se les encasille como posmodernos y, como trataremos de observar en el primer capítulo, esa definición y localización vino más de lo que dijeron de ellos sus detractores que por las propias intenciones de construir corriente alguna o movimiento entre ellos mismos. Como bien lo ha señalado la antropología, el otro, el indio, no sólo es una categoría de auto adscripción sino también es una asignación que hacen los no indios, los que se piensan no otros.

A partir del capítulo dos mi intención es mostrar cómo se fueron diluyendo las semejanzas. Un proceso que se explica tanto por el desarrollo de cada una de las agendas particulares de trabajo, que en muchos de ellos se prolongan hasta la actualidad, como también por las diferencias y disensos que entre hubo entre ellos o inclusive por las tomas de distancia que algunos tuvieron con su hacer en ciertas fases de su producción. En el capítulo dos muestro cómo estos signos de diferencia se observaban ya desde los años 1980s y se fue acrecentando conforme pasaron los años. Distancias que las explico no sólo como el producto de reflexiones y debates que mantuvieron, sino las veo también como la consecuencia de los intereses diversos que cada autor tenía y tiene, y que las exigencias por desarrollar las agendas propias los condujo alejarse de tópicos que habían sido centrales en los años ochentas.

El capítulo tres resulta ser una especie de vuelta de tuerca hacia lo compartido y hacia esos espacios de enunciación colectiva. Los años 1980s motivaron en todos ellos una actitud reflexiva que se nutrió de un ambiente de crítica en las ciencias sociales y en la antropología en particular. Estas críticas exigían una actitud de vigilancia sobre las formas de proceder y conducir las prácticas en las disciplinas humanas, que se vio influenciada por planteamientos provenientes de la epistemología, la teoría de la historia, la crítica literaria, la sociología, entre otras. Esta explosión de fuentes de inspiración que motivarían las sospechas o que servirían de fundamentos para nuevas orientaciones, fue un momento muy asumido por la totalidad de estos antropólogos y analistas de la disciplina llamados posmodernos. Momento de

reflexividad que también tuvo como eje de la discusión compartida el tema de la representación etnográfica, sus implicaciones políticas, sus retóricas y estilos autoritarios. Pero se trata de mostrar que las razones para ingresar al debate y la manera que se hizo, en cada uno de los autores fueron diferentes y sus énfasis y preocupaciones marcan una distinción. Tan sólo por ejemplo existen diferencias en la idea, que para muchos es la propuesta central de la vía posmoderna en antropología, entre asumir o no la vía experimental como solución al tema de la autoridad etnográfica. Incluso como veremos hubo autores que ingresan al camino reflexivo más con una preocupación filosófica sobre temas como la representación, la verdad, la ciencia y el conocer, mientras que otros lo hacen con la intención sólo de señalar ciertas limitaciones en las maneras tradicionales de representación del otro cultural.

En los últimos dos capítulos de la tesis reitero otra vez una narrativa que pondera más la construcción de las bifurcaciones. Muestro cómo en el transcurrir del tiempo y ante el abandono de la fase crítica-reflexiva, y con la instauración ya de verdaderos y distinguibles programas de investigación en cada autor en particular, las euforias diluyentes en lo ontológico, capítulo cinco, como en la manera de diagnosticar la época, capítulo cuatro, cedieron a hacia posturas que reingresaban, por ejemplo, la pertinencia analítica del concepto de modernidad para lograr comprender mejor las dinámicas de la vida contemporánea, o que retornaban a modelos de explicación que partían de ontologías de lo social y cultural más cercanas a esas que ellos alguna vez trataron de diluir.

CAPITULO I

LA LLAMADA ANTROPOLOGÍA POSMODERNA: SUJETOS COLECTIVOS DE ENUNCIACIÓN O EL MITO DEL MARCO EN COMÚN

En los mismos ríos nos bañamos y no nos
bañamos en los mismos; y parecidamente
somos y no somos.

Heráclito

Alguna vez, los senderos de ese laberinto
convergen; por ejemplo, usted llega a esta casa,
pero en uno de los pasados posibles usted es
mi enemigo, en otro mi amigo.

J.L. Borges

Al llegar el siglo XX a su ocaso, Norman K. Denzin publica una obra titulada *Interpretive Ethnography* (1997), donde explícitamente se proponía discernir cuáles podrían ser las prácticas etnográficas del nuevo siglo que se vislumbraba. Para él, durante el siglo XX se cristalizaron cinco estilos de hacer etnografía a los cuales les correspondió también un tipo de reflexividad que fundamentó los presupuestos epistemológicos y metodológicos que justificaban su proceder paradigmático. Desde los albores del siglo XX hasta la Segunda Guerra Mundial se da esa primera forma de concebir y de hacer la etnografía a la cual el autor denomina la fase tradicional. Ésta es seguida por aquello que él denomina el periodo modernista, que se extiende desde la Segunda Guerra Mundial hasta los años 1970s, sustituida por una fase que Denzin cataloga como la época de los géneros confusos, cuyo periodo se desarrolló desde 1970 hasta el año de 1986. Del año 86 a finales de los años 90s se ingresa a la etapa que llamó de la crisis de la representación, donde se inician los trabajos de experimentación en la escritura etnográfica. Un quinto momento, el presente como lo cataloga, es cuando la etnografía se descentraliza, persigue lo múltiple, no busca más representar o validar lo expresado, da cabida a múltiples voces. Concluye el autor afirmando que un sexto momento está por vislumbrarse, su estudio pretende mostrar algunos de esos rasgos de aquello que será el perfil de la práctica etnográfica en el nuevo milenio.

Si complementamos la idea de Norman K. Denzin con otra propuesta de periodización del quehacer etnográfico como el que nos proporciona James D. Faubion, aunque expresamente señala él que su propuesta de periodización sólo es aplicables a la historia de la antropología cultural, podremos tratar de sacar algunas líneas de reflexión que permitan ilustrar el flujo de argumentos que pretendo exponer en este capítulo. Faubion distingue tres momentos que él caracteriza como de formación y reformatión metodológica del quehacer antropológico. El primero de ellos sucede cuando se constituye la antropología

norteamericana y comienza con los trabajos de Franz Boas y sus discípulos (Edward Sapir, Ruth Benedict, Robert Lowie y Alfred Kroeber), culminando con la antropología cognitiva norteamericana de autores como Conklin, Goodenough y el joven Stephen Tyler. Señala Faubion que a pesar de la crítica que ha recibido este estilo de hacer etnografía aún persiste en la práctica, sólo que ahora es una más de las vías o alternativas disciplinares. El segundo periodo que Faubion llama de la crítica comienza con la aparición del libro *Reinventing Anthropology* editado en 1972 por Dell Hymes. Esta etapa crítica llega a su punto cumbre con la publicación de cinco trabajos, uno de ellos considerado el texto fundador del giro posmoderno en antropología: *Writing Culture*, editado por James Clifford y George E. Marcus en 1986. Los otros cuatro son *Anthropology and the Colonial Encounter* de Talad Asad un texto de 1973, autor invitado al Seminario de Santa Fe; *Toward an Anthropology of Women* de Reyna Reiter (1975); *Orientalism* de Edward Said que apareció en 1978 y *Women Writing Culture* de Ruth Behar y Deborah Gordon de 1995. Un estilo de hacer crítica antropológica y de reflexividad etnográfica que, indica el autor, es muy vigente en la actualidad aunque ya da muestras de exhaustividad paradigmática y de auto repeticiones y reiteraciones. Finalmente la tercera etapa la designa como de un momento experimental en la etnografía, la cual inicia a finales de los años 1970s con lo que llama el autor el giro reflexivo en etnografía, vinculado a los trabajos de antropólogos como Paul Rabinow y George Stocking, y cuyo máximo exponente es el libro *Anthropology as Cultural Critique* escrito por George E. Marcus y Michael M. Fischer.

Ya sea considerando los tres momentos descritos por Faubion, o los cinco propuestos por Denzin, los autores identificados con el giro posmoderno aparecen como personajes claves que definieron un tipo de ruptura crítica con un estilo de pensar la antropología. Al mismo tiempo se presentan también como los artífices de una nueva definición de la práctica antropológica o como una propuesta diferente de llevar a cabo la labor de escribir etnografías. Podríamos decir que los llamados antropólogos posmodernos transitan y marcan sus huellas por los senderos de aquello que se denomina la reflexividad etnográfica para luego tomar cada uno su propio rumbo. Rumbos que en algunos como Geroge E. Marcus y James Clifford significó un incesante devenir en búsqueda de elaborar otros estilos y recursos para la experimentación etnográfica, pero para otros este tópico ya no fue determinante. Sin embargo la vía reflexiva que les fue común sirvió para vislumbrar en ellos agenda de temas, sujetos de investigación y enfoques teóricos que perfilaban reorientaciones en las temáticas de la investigación antropológica hacia finales del siglo XX.

Mostrar estas bifurcaciones y sus destinos será el tema general del trabajo, sin embargo en este capítulo nos preocupa mostrar lo que fue común y que sirvió de punto de partida como momento clave en la constitución de estos sujetos de enunciación. No deseamos producir una imagen de la historia de

los autores llamados posmodernos como si se todos hubieran sido miembros de una corriente, escuela o paradigma, los tomamos aquí como sujetos localizados que se construyen en un proceso aún no acabado, quienes hablan y proponen según sus propias historias y según su propia vivencia. Pero son vivencia que se realiza dentro de una tradición, una episteme, un corte epistémico que es común a ellos que los determinan y que tentativamente podríamos caracterizar como la era post-positivista, post-representacional o post-moderna.

III. El advenimiento de la antropología llamada posmoderna

Durante largos 20 años, es decir desde el periodo que va de la segunda mitad de los años 1960s hasta la mitad de los años 1980s, se fue viviendo en la antropología, principalmente la de origen anglosajón⁵, un fuerte periodo de reflexividad y crítica sobre nuestra práctica. En ella se repensaban asuntos como nuestra viabilidad disciplinar en contextos nuevos marcados por el derrumbe del orden colonial, la mundialización y la globalización cultural. Se buscaba la reorientación de los estilos de hacer una vez que se había puesto en duda la hegemonía de la visión científica promulgada por las familias positivistas,⁶ que se pensaba había servido de fundamento epistemológico y metodológico a nuestras formas de representación cognitiva: la etnografía. Se generaba una actitud de franca sospecha sobre las implicaciones éticas y políticas que tienen los conceptos y teorías que eran empleados de forma tradicional y sin evaluación en la disciplina; se pensaba que muchos de éstos se introducían desde un imaginario propio de un orden discursivo formado en un periodo colonial.

Esta era de reflexividad se nutrió con la aparición de algunas obras importantes y por la irrupción de autores quienes comenzaron a llamar la atención, para bien o para mal, por sus diagnósticos de la época, por su cuestionamiento del quehacer antropológico y por tener una propuesta de reorientación disciplinar que o pasaba por la innovación en las maneras de hablar y representar a los otros, o por la apertura de nuevos temas de interés y por la modificación de los presupuestos ontológicos y epistemológicos de los que tendríamos que partir para el desarrollo de otras agendas de investigación.

Son cuatro trabajos que aparecen en los años 1980s, que recogen en mucho las ideas y tesis de esos 20 años de reflexividad. Son los textos identificados como los manifiestos y proclamas de una comunidad llamada antropólogos posmodernos. *Ethnographies as Texts* de George Marcus y Dick

⁵ Años de turbulencia mundial que se resentiría en otros lugares del mundo y que no sería dudoso que esas sensaciones de crisis, crítica y reorientación se expresaran también en las ciencias sociales en esas nacionalidades. El caso de nuestro país no es una excepción como lo dejan ver los trabajos sobre la antropología mexicana escritos o compilados por Andrés Medina y Carlos García Mora (1986), Cynthia Hewitt de Alcántara (1988) y María Ana Portal y Xóchitl Ramírez (2010), quienes marcan casi los mismos años mencionados como caracterizados por una etapa de crisis y refundación de la antropología mexicana.

⁶ Bajo el término positivismo se cobija una heterogeneidad de posturas que van desde el positivismo decimonónico característico de Comte y J.S. Mill hasta el empirismo lógico del Círculo de Viena, la concepción heredada adjudicada a Carl Hempel y Ernest Nagel hasta el racionalismo crítico de Popper.

Cushman, *Anthropology as Cultural Critique* del mismo Marcus y Michael Fischer, *On Ethnographic Authority* de James Clifford y el pionero de éstos *Writing Culture* compilado por Clifford y Marcus, son aquellos libros que en palabras de Susan Trencher (2002), anunciarían y revelarían un desplazamiento que impactaba en la propia práctica de la antropología, al menos en los Estados Unidos, pues extendieron su crítica a la disciplina hacia ámbitos poco problematizados como fueron los asuntos de la representación, sobre los actos de autoridad que con lleva toda acto de representación y de observación, así como promovieron una analítica respecto a los estilos narrativos y tropos que se emplean en la escritura etnográfica para mantener esas distancias entre el Occidente y los otros.

La llamada antropología posmoderna no sólo es heredera de la crítica al positivismo elaborada anteriormente a su aparición por otras antropologías, ésta también han nutrido y radicalizado los argumentos que hoy se anteponen a las intenciones científicas y positivistas de gobernar los destinos de las prácticas en las disciplinas. Pero también se volvieron críticos de su pasado antropológico inmediatamente anterior que también levanto su voz contra el positivismo como fue la llamada antropología interpretativa de Clifford Geertz. Al igual que toda vía comprensiva e interpretativa los autores del giro posmoderno buscaban ponderar en sus análisis, la existencia de otras dimensiones de la experiencia humana que intervienen en la configuración de los sentidos y que posibilitan la acción, dimensiones cuya realidad e importancia había sido negada y cancelada por las vías positivistas dominantes en la antropología. También, como buenos interpretativos, buscaban comprender cualquier manifestación cultural dentro de su marco histórico y condiciones de vivencia desde donde se producían. Sin embargo consideraron que la vía experimentada por Geertz no evitaba del todo las tentaciones autoritarias en sus descripciones y por lo tanto se alineaba a esa tradición occidental y moderna de sustituir la voz del otro por la del etnógrafo. Así esta nueva forma de conciencia reflexiva en antropología se distinguió por señalar que tanto en los estilos narrativos, como en los conceptos y teorías que han dominado el discurso antropológico, se continúan deslizando de forma subrepticia un discurso de orden colonial; por lo tanto eludirlo se convirtió para alguno de ellos en el eje de un nuevo programa para la antropología.

Ahora bien, se podría pensar que este archipiélago de autores podrían ser considerados como una comunidad antropológica diferenciada de otras, lo cierto también es que se trató de un grupo heterogéneo a quienes simpatizantes y detractores identificarían con las llamadas tesis posmodernas (ver Tyler 1991, Ulin 1991, Reynoso 1991, Harris 2000, Llobera 1990). Ello se debió al hecho de que en sus planteamientos podrían hacerse eco de las posturas de algunos autores como Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Francois Lyotard vinculados con algo llamado post-(estructuralismo, modernidad, marxismo, colonialismo, representacionismo). O por otro lado, asumieron una nueva imagen del mundo, del estar en él e interpretarlo, que se venía gestando en la filosofía contemporánea y que se vio como una ruptura, superación o desvío de las maneras modernas de pensar. Como muchos autores post,

ellos sospechaban de la posibilidad de erigir grandes meta-relatos unificadores que en el pasado habían fundamentado las certezas y verdades de las disciplinas, así como las que sosteníamos en nuestra vida cotidiana. Pero no sólo eran escépticos respecto a la posibilidad de erigir verdad alguna, sino que esta actitud de sospecha se extendió también hacia la denuncia de los órdenes de nuestra discursividad, en particular hacia la etnografía clásica, introduciendo una actitud deconstructiva –que ellos preferirán llamar crítica- la cual buscaba esclarecer las razones, momentos, dogmas, intereses, usos políticos y condiciones de poder que estaban detrás de nuestros productos científicos.

Este compartir supuestos, sumado a una tendencia reconstructiva que subsume lo diverso a lo uno, explica esa tentación de pensar a este grupo heterogéneo de autores como miembros de una corriente, escuela o postura etiquetada como posmodernos, a pesar del rechazo de tal calificativo por algunos de los bautizados así. Como mi intención es mostrar las formas diversas de ser posmoderno, sólo parto de lo compartido para dar cuenta de cómo se producen estos agentes de enunciación colectiva que son la antesala, como ya mencionamos en la introducción, para poder elucidar los procesos rizomáticos. Más que hablar de lo compartido habría que traer a la escena ese concepto de aire de familia propuesto por Wittgenstein, para poder hacer referencia a lo similar, lo compartido sin tener que subsumirlos a la igualdad. Desde lo compartido se podrán trazar esas líneas de fuga, pero también se podrá hacer visible una imagen estandarizada de lo que se llamó antropología posmoderna, la cual fue objeto de las críticas y blasfemias, pero de la cual cada figura particular del giro sólo se reconocería momentáneamente y en partes.

George E. Marcus adelanta una idea interesante que puede guiar mi intento reconstructivo. Para él esta nueva antropología puede ser vista como una vía reflexiva y crítica que continúa siendo destabilizadora de los conceptos y certezas disciplinares, pero también habría que verla como una forma de incitación a modificar las prácticas y agendas de trabajo para la disciplina. Es decir también los antropólogos posmodernos se entienden como parte de un gran momento experimental que para algunos significó la búsqueda de innovación en las maneras de escribir etnografía, para otros en la necesaria reformulación de conceptos y teorías y para otros en la posible ampliación de temas y problemas para el análisis antropológico.

Esta actitud reflexiva, como sostiene Christian Ghasarian (2008), ha sido una constante entre los antropólogos en su intento de perfilar su quehacer frente a otras formas de escribir sobre aquello llamado alteridad. Una reflexividad que se concentró en buscar erigir

esos criterios de distinción que nos permitieran diferenciar una etnografía científica de una crónica de viajeros, de un informe de administradores coloniales o de un informe misional. A partir de los años 1970s, la reflexividad adquirió otro tenor. Ahora lo central no era distinguir la etnografía no científica de la que sí lo es, sino que la demarcación cambió de orientación, ahora en el polo negativo estaba esa etnografía científicista (representacionista y unívoca) opuesta a la experimentación etnográfica, la cual reivindicaba la subjetividad, las empatías, la dialogicidad, la contemporaneidad, la historicidad y la multivocalidad.

El camino de la reflexividad inicia, según Ghasarian, con la denuncia de la observación interesada, prejuiciada y etnocéntrica que, para los promulgadores de una antropología científica, era moneda común en las narrativas que misioneros, viajeros y administradores coloniales hacían sobre los pueblos y tribus del mundo no occidental. Si bien esta evaluación ética a la “etnografía colonial” dista mucho de hacerse en nombre del rescate del punto de vista del nativo, como sí sucederá con otras vías de la reflexividad etnográfica, por el contrario el interés que existía en ese intento de demarcación fue erigir a un sujeto, que no era el nativo sino el antropólogo, como el único capaz de transmitir una versión correcta y real de lo que son esas otras sociedades. Así bajo el embrujo de una paradigma positivista del quehacer científico, se vio en el antropólogo, convertido en científico, como el sujeto que podría garantizar observaciones neutrales y sin prejuicios, ya que al trasladarse al campo podría despojarse de preconcepciones y juicios morales y etnocéntricos, y por lo tanto garantizar una visión objetiva, que al fortalecerla con procedimientos metódicos de control de la misma, permitiría develar verdades sobre las maneras de organizar la vida, explicar los sistemas de creencias y trazar generalidades sobre la unidad y diversidad de la cultura y la sociedad.

Ahora a finales de los años 60s, se inaugura otro estilo de reflexividad cuyo denominador común será la crítica y toma de distancia respecto al canon positivista de construcción de la labor etnográfica. Se inicia así un camino de reflexividad que no sólo nutrirá los planteamientos de los autores identificados al giro posmoderno en antropología, sino que además muestra agendas de reflexión que tocan aspectos que bien podrían ser identificados con la antropología posmoderna, pero que muchos autores preocupados por la reflexividad etnográfica distan de acoger una postura como la de los llamados autores posmodernos, pero que comparten ese sentir anti-positivista.

Charlote Aull Davies, en su libro intitulado *Reflexive Ethnography. A Guide to Researching Selves and Others* (2008), comenta que el eje de las preocupaciones de la reflexividad etnográfica ha sido y sigue siendo la problematización de la relación objetividad-

subjetividad. Un campo de problematizaciones que arranca en los albores de la fundamentación científica de la disciplina, donde preguntas como qué tanto la observación de otras culturas involucran aspectos de la subjetividad del investigador y de qué manera los resultados de una investigación de campo se ven alteradas cuando la presencia de un sujeto externo a la cultura irrumpe en la vida y dinámicas de esa sociedad.

Reflexivity, broadly defined, means a turning back on oneself, a process of self-reference. In the context of social research, reflexivity at its most immediately obvious level refers to the ways in which the products of research are affected by the personnel and process of doing research (Davies, 2008: 4).

Si bien en un principio el rasgo distintivo de la reflexividad fue creer que debe existir una necesaria distancia ente el observador y su sujetos estudiados, distancia que es controlada a partir de la aplicación de técnicas y métodos de investigación. Un elemento que hoy otorga a la reflexividad su nuevo carácter es que se asume que toda investigación de observación controlada no despoja del todo elementos de la subjetividad. La nueva reflexividad puso el acento en el hecho de que el investigador en campo matiza sus observaciones desde su propia carga de información, sean éstos valores, prejuicios, compromisos paradigmáticos, intereses cognoscitivos. Según Davies la nueva reflexividad se distingue por afirmar que las subjetividades no sólo se involucran en los procesos de observación de campo, sino que también se hacen presentes durante la construcción y elaboración de los resultados etnográficos. Estas gobiernan nuestros criterios estilísticos y narrativos a la hora de escribir etnografía y acompañan al antropólogo desde el momento en que selecciona el tema hasta la publicación final de resultados.

Con la irrupción posmoderna la reflexividad introdujo un nuevo elemento importante. Lo subjetivo no se reduce al campo de la historia personal del investigador, sino que ahora es entendida como un hecho que involucra las condiciones disciplinarias y socioculturales sobre los que se trabaja. La vía posmoderna llamó la atención sobre el tipo de relaciones que se construye en el momento en que interactúan el informante y el informador. Enfatizó que las cargas y prejuicios interpretativos son punto de partida en todo intento de comprensión del otro, y que el etnógrafo mira las cosas desde su punto de vista y no desde el del otro. Pero además su punto de vista está determinado por toda la carga histórica y cultural que le es propia y de la cual no se deshace a la hora de establecer sus vínculos con otros pueblos. La llamada antropología posmoderna fue una invitación también a tomar conciencia de esto y promovió formas de representación que en vez de ocultar el hecho lidiara con él, buscando las

maneras de potenciar dicha condición para elaborar etnografías interculturales, polifónicas o dialógicas.

Como se pudo leer algunas páginas atrás, cuando James D. Faubion periodiza los momentos que ha atravesado la tarea de reflexividad etnográfica ubicó dos de los textos identificados con la antropología posmoderna, *Writing Culture* y *Anthropology as Cultural Critique*, como productos diferentes de la actividad de reflexividad etnográfica postpositivista. Textos que incluso tienen a George E. Marcus como coautor o coeditor. Interesa hacer mención a lo dicho por Faubion porque deja entrever que los autores del giro que aquí nos interesa seguir, tuvieron cambios de orientación, generaron nuevas vetas de reflexión diferenciadas que hacen difícil pensar en una corriente homogénea.

Incluso, por paradójico que pueda parecer, uno de los principales críticos al movimiento posmoderno como es Carlos Reynoso (1991) reconoce que podemos ubicar a los autores de dicho movimiento como el producto de historias intelectuales particulares, compartida a veces por algunos de ellos, cuyos motivos e intereses por una nueva apuesta en la conducción de la práctica antropológica responde a situaciones diferentes. Reynoso propone dividir a la antropología posmoderna en tres tendencias.

La primera tendencia que señala Reynoso, y que forma el núcleo duro para nosotros, es la que él define como meta-etnográfica o meta-antropológica, donde localiza a autores como James Clifford, George E. Marcus, Dick Cushman, Marilyn Strathern, Robert Thornton y Michael Fischer –incluso entre éstos incorpora al propio Clifford Geertz-. Todos ellos se caracterizan por cuestionar las formas de escritura etnográfica, por denunciar el carácter etnocéntrico y unilateral de la etnografía tradicional, además de que han pugnado por nuevas vías y estrategias de la escritura etnográfica. Una segunda vertiente es la que Reynoso caracteriza como etnografía experimental, que a diferencia del carácter crítico y reflexivo que tiene la anterior, en ésta los autores se caracterizan por su intento de redefinir la práctica etnográfica, evidenciando cánones y procedimientos novedosos de la investigación en campo, pero que también se distinguen por mostrar innovaciones en la propia escritura del documento etnográfico. Se trata de autores pioneros en la experimentación etnográfica, que han producido los materiales que los autores del primer grupo se encargan de reivindicar y multicitar como prueba del desplazamiento de las prácticas en la antropología. A este grupo se vincula también la aparición de las estrategias tan defendidas por los reflexivos y teóricos como la opción para trascender las pretensiones autoritarias y occidentalistas de la etnografía tradicional: la dialógica, la polifonía, la heteroglosia. Los autores representativos de esta

tendencia son Dennis Tedlock, Vincent Crapanzano, Kevin Dwyer, Renato Rosaldo y Paul Rabinow. Y por último, aquella tendencia a la cual pertenecen Stephen Tyler y Michael Taussig que Reynoso denomina como la vanguardia posmoderna. Caracteriza a esta línea su espíritu disolvente y cuestionador no sólo de la escritura etnográfica sino de la disciplina en su totalidad. Para estos autores el problema central no es la búsqueda de nuevas formas de experimentación etnográfica como vía para resolver las limitantes epistemológicas de la antropología, sino abandonar toda pretensión de imitar cánones “cientificistas” de descripción y emular más a las formas de la poética o del discurso filosófico en sus combinaciones de lo literario con lo reflexivo (Stephen Tyler, 1984). Postura que los ha conducido incluso a ser ellos la propia conciencia crítica del movimiento, enfrentando las pretensiones salvacionistas que tendría la nueva escritura etnográfica para Clifford y Marcus.

Reynoso afirma que si a algunos habría que catalogar como posmodernos son a éstos, incluso menciona que es Stephen Tyler, en algunos de sus escritos de los 80s, quien refiere a la existencia de una clase de antropología posmoderna. Tyler piensa que la condición posmoderna de la disciplina está definida por el reconocimiento de la profunda crisis en que está sumergida, la cual es resultado de los procesos de cambio de un mundo social y cultural que ha borrado las dicotomías que justificaban su existencia: lo moderno frente a lo primitivo.

Resalta Reynoso que si algo distingue también esta última tendencia de las dos anteriores es el hecho de que sus dos representantes se ubican en tradiciones teóricas diferentes al movimiento simbólico-interpretativo de Geertz. Tyler había sido un viejo defensor de las vías cognitivas para la antropología y Taussig era una especie de marxista. Además el no haber sido discípulos de Geertz, según Reynoso, explica por qué entre éstos no tuvo tanto impacto la idea de reconversión de las prácticas antropológicas a través del impulso de formas de experimentación etnográfica.

Incluso los compiladores de *Writing Culture*, mencionan que bajo el espíritu de discutir el estado de crisis que atraviesa la antropología tradicional y ante la necesidad de analizarla bajo la perspectiva de la crítica literaria, la filosofía, la historia disciplinar y la política, se reunió en Santa Fe un grupo interdisciplinario de autores. Algunos de ellos directamente se habían involucrado en la actividad de experimentar con la escritura etnográfica (Paul Rabinow, Vicent Crapanzano, Renato Rosaldo y Michael Fischer), mientras que otros de ellos eran autores que se habían ya destacado por sus análisis y estudios sobre temas como la historia de la antropología y de la retórica etnográfica (Mary Louise Pratt, Robert Thornton, Stephen Tyler, Talal Asad, George Marcus y James Clifford). De este grupo de diez, ocho son

antropólogos, otro un historiador y una especialista en estudios literarios. Menciono lo anterior no sólo por el afán de insistir en lo diverso del grupo, sino para recalcar el hecho de que los antropólogos que son motivo de análisis en este trabajo eran pensadores que tenían ya su propia historia, su propio interés y sus propios debates. Eso los hace confluír en un encuentro clave para la historia de la disciplina, en su vertiente norteamericana y quizá en otros lugares, de donde resulta o se hace visible otro estilo de hacer y de reflexionar en la disciplina, que como mencioné en la introducción del texto que presento, tiene un gran aire de familia con los giros post que surgen de ese momento, parafraseando a Richard Bernstein, de reestructuración del pensamiento social, político, filosófico y antropológico.

Sin embargo autores como Susan Trencher (2002) y Adam Kuper (2000, 2001b) piensan lo contrario. Ellos insisten que al menos un grupo de autores posmodernos compartieron el ánimo de instaurar un nuevo paradigma o estilo disciplinario, pretensión que se refleja en sus textos, los cuales en ocasiones se presentan como verdaderos manifiestos o proclamas. Señalan que varios de ellos se graduaron a principios de 1970 en el Departamento de Relaciones Sociales en Harvard y formaban una comunidad científica institucionalizada. Trencher comenta que son autores que aparecen juntos en compilaciones, reuniones académicas o que constantemente se citan entre ellos. O como Kuper indica, ellos acceden a puestos académicos en los años 1980s desde donde tratarán de defender sus vías de análisis, sus orientaciones teóricas y el rumbo de sus investigaciones en el marco de las reglas institucionalizadas de sus nuevos centros académicos. Dejo una extensa cita de Susan Trencher para mostrar la manera en que ella los piensa:

The self-referential quality of this project is of interest in exploring the way, which and why, voices get heard in the intellectual and academic marketplace. Largely beyond the purview of this piece, I provide this sampling. Stephen Tyler, a colleague of Marcus' colleagues at Rice, with whom he presumably engaged in 'corridor talk', was primary editor of the edition of *Annual Review of Anthropology* (1982) in which 'Ethnographies as Texts' appeared. As noted in the front of each volume, the editor 'invites other to write on topics deemed worthy of critical review'. Tyler attended the seminar that produced *Writing Culture* (and is pictured on the front). Clifford co-editor of *Writing Culture*, was co-organizer with Marcus of the seminar. Fischer, also at Rice, co-authored *Anthropology as Cultural Critique*. According to Marcus the idea for *Anthropology as Cultural Critique* was framed during his year (1982-1983) at the Advanced Institute for Research at Princeton, where Geertz was, and remains, the central figure. Marcus was chosen as the first editor of *Cultural Anthropology*, a new journal begun in the late 1980s, in which all of the authors contributing to the literary project published (often multiple) works. Rosaldo was thanked as a reader of a draft of *Anthropology as Cultural Critique*. Participants in the project were active on editorial boards of journals. For example at the end of *Writing Culture*, Clifford listed his current

positions on *History of Anthropology, American Ethnologist* and *Cultural Anthropology* (Trencher, 2002: 226-227).

A manera de hipótesis podríamos afirmar que quizá muchos de los autores, que a partir de la publicación de *Writing Culture* se comportaron como una comunidad epistémica institucionalizada, lo hicieron en el marco de la crítica y el llamado a la reestructuración disciplinar. Contrario a lo que piensa Kuhn que las comunidades surgen en el periodo de paz, de ciencia normal, creo que es factible ubicar la configuración de comunidades en los momentos de crisis y luego disolverse en la búsqueda de sus propios paradigmas individuales. Thomas Kuhn veía que lo distintivo del período de revolución, era también una lucha por instaurar una nueva práctica disciplinar, la aparición de manifiestos, proclamas, publicaciones y asociaciones (en su sentido de agrupaciones momentáneas). También en ese momento las ideas fluyen, son momentos filosóficamente ilustrados debido a que la gente busca puntos de partida en tradiciones congeladas, olvidadas o no muy consideradas. En ese momento las ideas se parecen, las visiones se comparten, los acuerdos se buscan. Quizá lo que ponemos en duda es que después del período de crisis y revolución, la naciente fase de ciencia normal sea tan unívoca y aglutinadora.

a) Lo uno como condición de lo múltiple

A pesar de mi insistencia en tratar a este grupo de autores mostrando lo diferente de sus posturas no negamos que también existen confluencias y coincidencias. Éstas son susceptibles de observarse desde un recorte teórico que nos muestra los conceptos, las doctrinas, los autores, los paradigmas compartidos, o aquellos otros que rondan el ambiente intelectual desde donde ellos inician su pensar. Otra vía de acceso para mostrar esos perfiles de lo común se vislumbran al localizar al sujeto en su momento histórico desde donde se enuncian las nuevas ideas que irrumpen en el marco de una disciplina como la nuestra, se trata de mostrar los rasgos de esa época y señalar los impactos y condicionamientos discursivos que conllevan.

Por ejemplo Kim Fortun (2009) inicia su prólogo a la edición de aniversario por los 25 años de la aparición de *Writing Culture*, enumerando algunos acontecimientos que para ella contextualizan la aparición de ese trabajo fundador del movimiento crítico o posmoderno. Una época marcada, señala, por una sensación de crisis cíclica pero que se agudizaba más en la era de Ronald Reagan, por una liberación de la economía de mercado que impactaba incluso a los países del bloque socialista, por una globalización que aún no mostraba sus contornos pero que presentaba una faceta marcada por la incertidumbre y el riesgo. Un momento

también de crecientes descontentos y de incertidumbres sobre hechos de la vida social que se tenían por seguras. Pero a diferencia de aquellos que han asumido que la crisis del momento se refleja en la crisis de los programas de investigación, Fortum piensa que las ciencias humanas se nutren ante tal hecho debido a que nuevas perspectivas de entendimiento se abren al debilitarse las viejas certezas. Y para el caso de la antropología este periodo trajo consigo pensar las relaciones de poder, las hegemonías, cuestionar los órdenes culturales establecidos y dudar de nuestros discursos y representaciones de la cultura.

No es coincidencia, señala Adam Kuper (2000), que este grupo de antropólogos obtuvo su formación en antropología y en disciplinas humanas en los años 1960s y 1970s del siglo XX. Una era que se ha identificado como un momento marcado por el signo de la convulsión política acompañada de la emergencia de movimientos sociales al interior del “imperio”, los cuales cuestionaban las bases mismas de su proyecto civilizatorio y cultural, así como su posición hegemónica y de dominio en el orden mundial. Convulsión que además repercutió en diferentes esferas de la vida social y cultural entre las cuales se encontraba las mismas reglas que gobernaban la actividad cognitiva en diversas áreas, más acuciadamente en las ciencias sociales y en las humanidades.

Un acontecimiento cuyas repercusiones tuvieron una acogida especial en la disciplina fue sin lugar a dudas el término de la era colonial, las luchas de independencia y la construcción de los nuevos Estados nacionales en África y Asia. Con ello se abrió el debate sobre las implicaciones coloniales de la antropología, denunciando su papel en tanto protagonista para la conducción o asesoramiento de políticas de administración colonial, o también de contribuir a las estrategias de espionaje y contrainsurgencia en los países del tercer mundo (ver Leclercq 1982 y Gallini 1975).

Pero otro tipo de críticas a las implicaciones coloniales de la práctica antropológica se dejarán sentir con mayor resonancia. De la mano de un texto que apareció en 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*, editado por Talal Asad, uno de los pensadores que más tarde participaría en el encuentro fundador de este giro, la crítica al orden colonial se desplazó de la mera denuncia al uso interventor de antropólogos en asuntos de contrainsurgencia y administración, hacia la sospecha respecto al contenido y figuraciones coloniales que permean nuestros discursos y las formas de representación antropológica de los otros, los nativos, lo no occidental. Por eso dice Sherry Ortner que con este texto y el giro posmoderno vendrá un cuestionamiento más profundo: la crítica de la naturaleza de los marcos conceptuales en que se movía la antropología anglosajona y la puesta en evidencia de su carácter occidental, blanca y burguesa. A pesar que gran parte de los autores que contribuyeron con un escrito al texto de Asad tenían por objeto cuestionar las implicaciones discursivas y teóricas del paradigma antropológico dominante en la Gran Bretaña como fue el funcionalismo,

muchos de los señalamientos que encontramos ahí serán trasladados como una crítica a otras tradiciones del pensar antropológico.

El eje de ese cuestionamiento a la teoría funcionalista, que Asad pensaba era el resultado más de un supuesto ideológico, era que presentaba a las sociedades como totalidades donde las partes siempre se mantienen en relación causal y funcionamiento orgánico con fines de mantener el orden de lo social, donde el signo de la disputa, de la contradicción, de la diferencia está por supuesto cancelado. Esa fue la manera en que la sociedad europea eligió objetivar a los no europeos, construyó un imaginario sobre lo que sus culturas y formas de vida son y erigió una práctica para dar cuenta de ello: la etnografía. Por lo tanto, señala Asad en su introducción al texto, no podemos pasar por alto que nuestra ciencia se ubica en cierta relación de poder (occidente representando a otros) y ésta determina nuestras elecciones teóricas como nuestros constructos respecto a la ontología de lo que es lo primitivo o lo tradicional (Asad, 1973: 17). Y además, agrega Asad en su contribución al libro, que esta relación está marcada por la visión de un sociedad erigida por una burguesía triunfante que en su mirar a los otros establece las marcadas distinciones que configuran su episteme y su ideología, lugares desde donde se justifica la dominación hacia esos otros. Asad señala que:

This, then is the functional anthropological image of political domination in the so-called tribal world: an emphasis on the integrated character of the body politic, on the reciprocal rights and obligations between rulers and ruled, on the consensual basis of the ruler's political authority and administration, and on the inherent efficiency of the traditional system of government in giving every legitimate interest its due representation (Asad, 1973: 105).

Complemento a esa imagen de orden, estabilidad, coherencia que hereda el funcionalismo, la etnografía suma como parte de sus tropos recurrentes la narración de un mundo prístino, tradicional, homogéneo, donde no existe presencia de los agentes de dominación, la institucionalización de la presencia blanca y los hechos relacionados al cambio cultural. Asad llamaba también la atención sobre esa otra manera de representación de las sociedades no europeas que recapitulaba, a su manera y con diferencias respecto a la antropología, los imaginarios colonialistas y que objetivaba otra forma de alteridad diferente a la existente en los territorios colonizados por los ingleses en el África. Ese otro imaginario correspondía al formado por lo que se denominó el orientalismo o los estudios orientales, que a diferencia de la antropología, en vez de mirar a sociedades tribales del África, se encargaría de producir la versión de lo que son esas sociedades un poco más complejas, las sociedades islámicas, pero que no son ni de cerca lo que son las europeas.

Orientalismo, de Edward Said, será justo otro de esos textos que tendrán gran influencia en el sentir de una vía crítica sobre los ordenes discursivos que se produjeron en occidente para mirar a las demás sociedades. El libro de Said será referido tanto por James Clifford en su introducción a *Writing Culture* como por George E. Marcus y Michael Fischer en su *Antropología as Cultural Critique*.

La crítica al orden colonial toma otro rumbo y nuevos bríos a partir de la aparición del libro de Said. Ahora la sospecha no es hacia los meta relatos —el funcionalismo o el estructuralismo—, sino a los imaginarios y figuras retóricas con las cuales Europa construía al Oriente. Dispositivos discursivos que incluso trascendían los límites de una disciplina y una práctica, es decir a la antropología y sus etnografías, sino que se encarnaban en otras fuentes como el periodismo, la crónica, la literatura, la pintura, el cine, la televisión⁷. Oriente puede ser el lugar de seres exóticos, el paraíso para la aventura, el amor romántico, lo no contaminado, la pureza, pero también de la crueldad, de las pandemias permanentes, de la insalubridad, cuna y escenario de los poderes despóticos: una dialéctica entre el buen y el mal salvaje. Sea bueno o sea malo este otro, lo determinante es que siempre es narrado como la contraparte del europeo. Cuando se ve a Oriente como tradicional, puro, espiritual, Europa es caótica, sin valores, todo lo sólido se desvanece. Y cuando es el oriente la cuna de la irracionalidad Occidente es orden y progreso.

Si bien se reconoce que el orientalismo representó una forma disciplinaria y académica, como lo muestra también Talal Asad, más vinculada a un hacer estudios en oriente medio para los europeos, y el lejano oriente para los norteamericanos, Said postula que en el moderno contexto disciplinar donde ya existe incorpora a la antropología, la sociología, la historia, al filólogo, al politólogo, etc, el orientalismo podría abarcar toda clase de investigación que mira otras sociedades y las narra desde las figuraciones que Occidente se ha hecho del otro: *La realidad es que, aunque ya no sea lo que en otro tiempo fue, el orientalismo sigue presente en el mundo académico a través de sus doctrinas y tesis sobre Oriente y lo oriental* (Said, 2004: 20-21).

Y en ese ejercicio de nombrar y de caracterizar a Oriente, afirma Said, lo que se trasluce es en realidad un ejercicio de autoridad de unos sobre otros. No existe la voz de los otros, entramos a un terreno de indeterminación sobre lo que son, puesto que nos volvemos presas de los órdenes del discurso, de sus figuras y tropos con los cuales pensamos y describimos ese otro mundo: *En pocas palabras por el orientalismo, Oriente no fue (y no es) un tema sobre el que se tenga libertad de pensamiento o acción* (Said, 2004:22).

Si Oriente fue orientalizado, es decir creado como lo recalca Said, los nativos fueron nativizados por la antropología y la etnografía, pensarán los autores del giro posmoderno. Y en ese acto de construir lo que se observa, mediante una labor de deconstrucción, son complicadas relaciones de poder y dominio que fundamentan y sancionan la hegemonía occidental en el imaginario de ambos extremos (opresores y oprimidos). A pesar de la aparente autonomía que gobiernan las reglas de las diversas prácticas, disciplinas e instituciones en donde se fundamentó el orientalismo, lo que vemos en museos, leemos en libros de viajes, aprendemos de las teorías de la alteridad cultural y en sus etnografías, lo que se dice en los tratados sobre la variedad de especies, climas y ambientes naturales,

⁷ El orientalismo expresa y representa, desde un punto de vista cultural e incluso ideológico, esa parte como un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes,

etc., en todo eso y en más, se erige una gran imagen en conjunto que define lo que Oriente y Occidente es y puede ser.

Edward Said, siguiendo a Foucault, plantea una tesis que será central en el grupo de autores que nos ocupan. Said afirma que al develar este juego de poder que se da en la representación cultural, no podemos dejar de pasar por alto que el conocimiento y sus disputas es en sí un acto político. Un acto donde unos terminan por imponer su visión de las cosas y los otros generan mecanismos de resistencia e impugnación acerca de las representaciones que de ellos se hacen. Estas luchas si bien no han terminado por modificar las formas de representación que de los otros hacemos, al menos han impulsado una toma de conciencia sobre las consecuencias éticas y políticas que implica el ejercicio de continuar por la misma vía. Said dice las cosas de la siguiente manera al hablar de lo que pretende lograr con su libro:

Pero también me gustaría haber contribuido a mejorar el conocimiento del modo en que la dominación cultural ha actuado. Si esto fomenta un nuevo tipo de relación con Oriente – de hecho si elimina <<Oriente>> y <<Occidente>> totalmente-, habremos avanzado algo en el proceso de lo que Raymond Williams ha llamado el <<desprenderamiento del espíritu inherente de dominación>> (Said, 2004:53-54).

Para Adam Kuper la antropología crítica o experimental también se sumó a las voces que desearon introducir en la agenda antropológica los estilos analíticos, los problemas y perspectivas de un grupo de familias teóricas desarrolladas en ciencias sociales y en humanidades identificadas como interpretativas y/o comprensivas. Una familia que abarcaba desde la hermenéutica, el pragmatismo, la fenomenología, el post-estructuralismo, la teoría crítica y como a los seguidores del segundo Wittgenstein⁸. Incluso, en esto sigo a Kuper, para autores como Renato Rosaldo, Paul Rabinow y George E. Marcus, las vías comprensivas podrían ser auxiliares para iluminar otros flujos de entendimiento que rebasen los marcos tradicionales más vinculados a esos órdenes coloniales de enunciación. Lo hacen porque las vías comprensivas enfatizan las perspectivas del agente, analizan a la cultura como un hecho construido de manera diferencial e incluso antagónica, como producto del actuar de agentes y colectivos con experiencias distintas en una sociedad, o también analizan los juegos de poder y hegemonías que imponen sentidos en una formación social o histórica.

Se prolongaba de esta manera una tendencia que había dominado el panorama de la antropología norteamericana cuyos representantes principales fueron David Schneider y Clifford Geertz. En este modelo se resaltaba la dimensión significativa que tiene la cultura para los que en ella se han formado. Un sujeto dirige su actuar, establece relaciones, vive en el mundo y se relaciona con él, debido a que vive en una red de símbolos y significados que le anteceden, porta y reproduce. Según Sherry Ortner (1999), un rasgo distintivo de la época en que aparece el movimiento posmoderno es el

unas doctrinas e incluso unas burocracias y estilos coloniales (Said, 2004: 20)

⁸ El influjo de las vías comprensivas en el movimiento crítico-posmoderno en antropología y sobre la crítica al positivismo fueron tratados por mí en la tesis de maestría intitulada *La idea de ciencia en la antropología postmoderna*, UAM-I, 2007, por lo que no será tratado aquí de manera extensa.

advenimiento de las vías comprensivas cargadas con toda una promesa de reorientación liberadora, al emancipar a la cultura de todo determinismo o formalismo, y al otorgarle un papel autónomo como el eje de la explicación de las acciones de los sujetos y de la configuración de su mundo particular. O también como lo dice Kuper:

For the humanist party, culture was not a machine for living but a form of life, a source of meaning rather than proteins, driven by ideas and not by genes. Culture was to be interpreted, not explained away (Kuper, 2000: 204).

Richard Bernstein en su libro *La reestructuración de la teoría social y política* (1982), muy referido en algunos de los textos pioneros de la antropología crítica, afirma que si algo posibilitó la reapertura a las orientaciones comprensivas en teoría social, fue sin lugar a dudas el debilitamiento de la imagen científica del mundo que se asociaba al positivismo. Una tarea de cuestionamientos, críticas y de anteponer otra imagen que provendrá de los giros historicistas en filosofía de la ciencia, principalmente con la obra de Thomas Kuhn, y por otro lado, de una reactualización de los argumentos que habían esgrimido los defensores de las llamadas ciencias del espíritu (Dilthey, Droysen, Windelband) para sustentar la necesaria autonomía del método en nuestras disciplinas. Una reactualización que ahora tenía como voceros a pensadores de la talla de Alvin Gouldner (2000), Anthony Giddens (1987), Jürgen Habermas (1982), Karl Otto-Apel (1984) y el propio Richard Bernstein, para quienes la teoría social de corte sistémica, parsoniana y la estructuralista mostraba signos de agotamiento paradigmático y heurístico si las enfrentábamos a los nuevos sucesos sociales y culturales que definían el fin de siglo.

George E. Marcus y Michael Fischer sostienen que el regreso a cánones interpretativos en ciencias sociales, se explica porque los nuevos contextos políticos, tecnológicos y económicos en que se encuentra nuestro proyecto civilizatorio, es decir el advenimiento de una sociedad posmoderna, presenta fenómenos culturales que sólo pueden ser representados por actitudes y estrategias que busquen comprender e interpretar dichos procesos, abriéndose así una nueva oportunidad para refrescar y repensar nuestra cartografía disciplinar (Marcus y Fischer, 2000:9).

Visto en retrospectiva podemos decir que el giro posmoderno en antropología se puede mirar como una continuación de la crítica a los cánones positivistas en ciencias sociales y humanas y fueron una de las voces que de manera radical se lanzaron a la cruzada contra éste. Ellos contribuyeron al debilitamiento de esa imagen de ciencia, lo que queda muy claro en los escritos de Paul Rabinow y Stephen Tyler, y llamaron la atención sobre algunos puntos no señalados anteriormente en otras críticas tales como los temas del poder, la autoridad y los intereses que se involucran en todo proceso cognitivo. Y uno de esos señalamientos nuevos de

crítica fue que pusieron en el tintero del debate los temas asociados a la representación y en particular la representación antropológica que tiene su concreción en el texto etnográfico.

La crítica a la representación se nutrió con la introducción que muchos de ellos hicieron de de las perspectivas y orientaciones del llamado posestructuralismo francés, que recientemente había aparecido en las maneras anglosajonas de crítica disciplinar. Es por eso que propios y extraños, simpatizantes y detractores vieron en este grupo de antropólogos posmodernos como continuadores, imitadores, seguidores o adaptadores de eso algo definido por el prefijo post (posestructuralismo, posrepresentacionismo, posmoderno), más francés que norteamericano. Como post, asumieron la tarea de llevar a cabo toda una deconstrucción del positivismo, de los discursos modernos, de las formas institucionalizadas de prácticas disciplinares e incluso de nuestras maneras de pensar. Se propusieron deconstruir no sólo la imagen positivista de la ciencia (Sullivan y Rabinow, 1982: 114), si por ello entendemos la noción de un método racional y lógico, la concepción realista y objetivista de la independencia del mundo en relación a sus marcos conceptuales, la objetividad de la epistemología sin sujeto cognoscente. Su deconstrucción se dirigió a la sospecha sobre las cosas no dichas pero insinuadas en los productos elaborados por sujetos localizados y condicionados en los órdenes de su epísteme de origen histórico y étnico-cultural. Por ello habría que desmontar a la etnografía, dice Clifford, y observar los mensajes ocultos en los documentos, enfatizar los sentidos de lo tradicional que alegóricamente se opacan en las narraciones antropológicas.

El influjo de las vías posestructuralistas y su crítica a la representación, y a los discursos, alentó las actitudes escépticas respecto a los grandes relatos o a los grandes paradigmas dominantes en una disciplina. Esta actitud de escepticismo se acompañaba de una crítica hacia toda forma de totalitarismo, fundacionismos, absolutismo o universalismos dominantes en los practicantes de alguna ciencia; de ahí que la mezcla de escepticismo y denuncia no fuera muy bien recibida, motivando todo tipo de acusaciones de nihilistas y relativistas radicales. Pero si observamos bien la literatura y obras de los autores llamados posmodernos, en el corazón de esta actitud escéptica estaba más bien su deseo de reorientación disciplinar. La crítica posestructuralista a la representación fue un paso para sentar las bases de su oposición a los estilos de representación etnográfica dominantes en antropología, lo que posteriormente serviría para justificar una vía programática como alternativa disciplinar: generar formas diferentes de representación mediante la experimentación etnográfica.

James Clifford menciona, en su introducción a *Writing Culture*, que con el posestructuralismo se introdujo esa necesidad de sospechar de los discursos legitimantes del orden establecido. Orden establecido que tiene un origen y una razón, y por lo tanto se pone en el centro de la atención, como objeto de todas las denuncias, como todo pretexto para la

deconstrucción, a occidente y/o a la cultura e ideología burguesa. Pero el posestructuralismo mostró también que las siniestras esencias del discurso occidentalista se filtra en prácticas de las cuales antes no existía sospecha alguna porque se pensaban que eran el producto natural de una actitud desinteresada y objetiva: las teorías, las explicaciones y las etnografías. Con Derrida y su denuncia del logocentrismo presente en todo discurso filosófico —cuya estrategia central ha sido institucionalizar como verdades universales discursos que no lo son—, pasando por los análisis que encontramos en tendencias como el marxismo crítico, las tesis de Foucault, la semiótica y el postestructuralismo, se nos revela, dice Clifford, que hasta aquello que se supone como un orden histórico real y natural es susceptible de análisis y crítica.

Finalmente podríamos concluir diciendo que si bien para este nuevo grupo de antropólogos norteamericanos la antropología cambiaría de eje al asumir una perspectiva que pondera el sentido como lo determinante de la cultura, lo que la convierte en una disciplina de orientación interpretativa y hermenéutica, esto no impidió, como ya señalamos antes, que en su cuestionamiento sobre las pretensiones autoritarias, realistas e instauradoras de verdades la propia tradición geertziana fuera criticada. Por lo cual su deseo de desarrollar estrategias experimentales en la etnografía se puede ver como un intento de eludir la llamada autoridad etnográfica que es compartida, según Clifford, por positivistas y hermenéuticos en ciencias sociales. Carlos Reynoso(1990) comenta que algunos de los autores que se reunieron en Santa Fe California y que publicarían el manifiesto fundador, *Writing culture*, fueron aquellos discípulos de Geertz que a finales de los años 1970s y principios de los 1980s produjeron un conjunto de etnografías sobre la cultura y vida en uno de los escenarios clásicos del obrar geertziano: Marruecos. Dice Reynoso que a pesar de que estos trabajos mostraban ya esa inquietud experimental que asumiría el trabajo de representación etnográfica en esta corriente aún se sentía la huella del autor de *La Interpretación de las culturas*. Así, en 1977 aparece el texto de Paul Rabinow *Reflexions on Fieldwork in Morocco*, seguido del trabajo de Vincent Crapanzano *Tuhami. Portrait of a Moroccan* publicado en 1980 y finalmente en 1982 *Moroccan Dialogues* de Kevin Dwyer. Sobre estos autores Carlos Reynos señala:

Lo notable del caso es que dos de los tres máximos exponentes de la etnografía experimental marroquí (Rabinow y Crapanzano) se han tornado enemigos acérrimos de Clifford Geertz. Su disputa puede rastrearse hasta las páginas de *El Antropólogo como Autor* de 1988, donde Geertz se burla descarnadamente de los experimentalistas. El sarcasmo de Geertz se relaciona íntimamente con la rebelión de los posmodernos contra su antiguo líder... (Carlos Reynoso, 1990: 8).

Kuper menciona que Geertz incluso es visto por sus discípulos como el primero que anunció la dimensión creativa de la etnografía y la dependencia de ésta de los recursos narrativos que emplea el autor. Sin embargo ellos le reprocharán que no haya sido tan radical para sospechar que el autor es una voz dentro de un sistema de enunciaciones generadas en

occidente, y que el autor reproduce estos discursos mediante tropos y figuras narrativas estandarizadas y dominantes.

Es decir que Geertz no fuera sensible a lo que ya se venía señalando para la historia con autores como Michel de Certeau, Paul Ricoeur y Hayden White, para quienes no es la realidad la que establece sus criterios de representación, sino por el contrario son las reglas de la composición narrativa propias de una época o de un estilo paradigmático, las que gobiernan nuestras representaciones. Por lo tanto, el texto histórico como el etnográfico no pueden ser vistos como el producto natural de una actividad científica de observación, dato y registro, sino más bien como una actividad literaria, una poética dice White, que responde a estilos narrativos, tropos y figuras del hacer escritura.

Sin embargo la pregunta que surge es quiénes son los autores de algo llamado antropología posmoderna, ya que si vemos el panorama anterior podríamos encontrar muchos autores que suscribirían ese tipo de ideas y no ser considerados posmodernos. O podríamos hallar otros que se hagan eco de la crítica al positivismo pero no se compren las vías deconstructivas y por tal hecho los encasillen de posmodernos. Habría también que advertir que en la misma época de enunciación, entre los años 1980s a 1990s, muchos pensadores desarrollarán planteamientos teóricos y escribirán etnografía del tipo experimental pero sin embargo no formaron parte del Seminario de Santa Fe ni su nombre se vincula al *Writing Culture*, tales son los caso de Kevin Dwyer, Michael Taussig, Dick Cushman, Marilyn Stratern, Michelle Rosaldo, Denis Tedlock o George Stocking Jr (y varios más que Carlos Reynoso pone en su lista, 1991:36-37), a los que de forma ambigua se les toma como posmodernos y en otros momentos no. En segundo lugar, desde los 1990s hasta la actualidad se han sumado muchos seguidores y discípulos de los autores que participaron en Santa Fe quienes tampoco se identifican con lo posmoderno. Por ejemplo Paul Rabinow y George E. Marcus cuentan con un grupo importante de colegas cuyos nombres comienzan a aparecer cada vez más en las publicaciones contemporáneas en antropología, entre estos nombres resaltan antropólogos como Kim Fortun, James Faubion, Tobias Rees, Ana Tsing, Aihwa Ong, Akhil Gupta y James Ferguson, entre muchos otros. Y por último, como lo veremos más adelante, lo posmoderno, al igual que el otro y el oriental, es un constructo que otros han hecho. En ese nombrar y caracterizar que es parte de todo constructo, autores que sin motivo alguno, incluso que han mostrado su lejanía con el colectivo reunido en Santa Fe, son arrojados a la sombra de esta etiqueta, eso le sucede a antropólogos de la talla de Arjun Appadurai, Sherry B. Ortner, al propio Clifford Geertz, a David Schneider, Marc Augé y por ejemplo al George Balandier del libro *El desorden*.

Nosotros nos concentraremos en el grupo que en 1984 se reunieron en la Escuela de Investigación Americana de Santa Fe, en Nuevo México, y que fueron los autores del libro publicado en 1986 producto de dicho seminario: *Writing Culture*. Éste se convirtió en el manifiesto fundador del giro posmoderno y así lo han visto tanto ellos, por ejemplo Marcus sigue insistiendo en la trascendencia que tuvo para la disciplina lo que ahí se enunció, como por los críticos y detractores de la antropología posmoderna que lo han convertido en el modelo estándar sobre el cual han dirigido todas sus críticas. Nosotros nos concentraremos en la presente investigación.

El grupo de los convocados se limita a tan sólo diez participantes algunos de ellos, como se señala en el prólogo del *Writing Culture*, habían ya adelantado reflexiones y estilos de escritura etnográfica nueva y experimental como son Paul Rabinow, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo y Michael Fischer. Otros más que mostraron interés por la crítica al desarrollo de la disciplina antropológica, quienes habían comenzado a introducir preocupaciones de orden textualista para analizar críticamente los estilos de la etnografía como son Mary Louise Pratt, Robert Thornton, Stephen Tyler, Talal Asad, George E. Marcus y James Clifford.

A pesar de que *Writing Culture* es un libro que se formó del conjunto de los aportes de cada uno de los analistas antes mencionados, donde incluso podemos ya observar (tema que será tratado en el segundo apartado) algunos disensos, énfasis diferentes en sus críticas y preocupaciones particulares, también puede ser pensado como una obra que muestra un momento de la antropología, un momento del pensamiento de algunos antropólogos y analistas de la disciplina, dominado por preocupaciones comunes, estilos teóricos similares y argumentos críticos muy compartidos.

Por ejemplo Clifford y Marcus indican en el prólogo al libro que todos compartían una preocupación por reinterpretar y criticar el pasado de la antropología cultural, poniendo un énfasis en el tema sobre cómo se había llevado a cabo la práctica de la representación etnográfica. Por eso, después comenta Clifford en la introducción al texto que existía una tendencia en los asistentes al Seminario de Santa Fe, por incorporar recursos nuevos y así hacer su evaluación crítica de la disciplina. Así podemos observar que este grupo de escritores compaginaron la teoría literaria para dar una nueva comprensión de la práctica de escritura etnográfica, pero también se volteó a ver los desarrollos de la crítica textual, de la historia de la cultura, de la semiótica, de la hermenéutica para no sólo profundizar en la interpretación de los textos etnográficos sino arrojar luz sobre la manera en que se producen además de observar los diferentes juegos de autoridad que en ellos se dan. Y a pesar de que se identifica,

por algunos de sus críticos como veremos más adelante, al posmodernismo con el pesimismo, el nihilismo y la falta de propuestas de hacer, señala Clifford que éste no es el caso de su postura, por el contrario se observa un sentido crítico y optimista por las posibilidades de representación que tiene el texto etnográfico, de ahí los constantes llamados a la incitación o experimentación etnográfica.

Por su parte George E. Marcus (1992) comenta que *Writing Culture* es el producto de una época, los años 1980s⁹, marcada por una fuerte crítica a la antropología anglo-americana, pero su distintivo fue darle un poder a la crítica a partir de exponer las convenciones, tropos y retóricas que gobiernan la escritura etnográfica, logrando hacer más transparente la lectura de textos etnográficos y otros tipos de escritos antropológicos. Y en un texto que compila Marcus en 1999, indica en su introducción que el texto fundador de la llamada antropología posmoderna, se convirtió en un punto de partida que influyó mucho en las recientes direcciones que ha tomado la práctica antropológica en relación a sus estilos de hacer etnografía, en las orientaciones teóricas y en los temas y objetos de preocupación. Incluso cuenta Marcus en su introducción al libro *Critical Anthropology Now* (1999) que a pesar de la efervescencia teórico-crítica que acompañó al *Writing Culture*, un sentimiento o un vacío respecto a cuál sería el perfil de una etnografía y de una práctica que surgiera de esa crítica, rondaba el ánimo de muchos de ellos. Y para buscar bosquejar algunas respuestas fue que en 1990 se reúnen George E. Marcus con Paul Rabinow para reeditar el School of American Research Advanced Seminar pero ahora con nuevos participantes.

It is undoubtedly the case that the discussions among academics that developed the intellectual capital of the past decade legacy of this capital is now being determined in the kinds of research projects that it has inspired. Keeping in mind the effects of the 1980's crisis of representation specifically on anthropology. Rabinow and I conceived of two urgent tasks that this seminar might take up. One was to address the changing research process itself: emergent styles of work within the paradigm of ethnographic research that reflect a combination of the influence 1980s' critiques, that conception of new spaces and topics for work, and the quite pragmatic responses to obstacles that anthropologists have encountered as they try to practice traditional ethnography while addressing these new spaces and topics (Marcus, 1999:7).

Writing Culture fue entonces el texto que encarnó el sentido de crítica propia del periodo, un texto donde se observa un derroche de cuestionamientos y posicionamientos inspirados filosóficamente que invitaron a reabrir un debate epistemológico, ético y político que no se había presentado con tal coherencia en la antropología, pero también fue una

⁹ Para evitar que reiteradamente escribamos *Writing Culture*, en ocasiones también nos referiremos a este trabajo como lo hace Marcus, el texto de los 1980s.

invitación a pensar y modificar las maneras en que se estaba llevando a cabo la práctica antropológica, en especial aquella que tiene que ver con las maneras en que hemos representado a las otras culturas: etnografías y conceptos que hay que trastocar y reorientar. Si bien, señala Marcus, que en los 1980's pareciera que el énfasis se puso más en la parte poética, en relación a lo epistemológico indica que se avanzó mucho en problematizar el tema del trabajo de campo, sus mitos, sus estilos coloniales, sus recurrencias y su concentración y dependencia de cierto exotismo-primitivo, es por eso que en la tarea de actualizar programáticamente el *Writing Culture*, no sólo el énfasis está puesto en el tema de la experimentación etnográfica, sino que también se están dando pasos a la experimentación en el trabajo de campo: nuevos estilos de hacerlo, otros sujetos y temas se abren, diferentes lugares se exploran.

En una entrevista que le realizan a James Clifford en 1994 (2003) comenta que *Writing Culture* dista mucho de ser el texto fundador de un nuevo paradigma "posmoderno" en antropología. Para él más bien fue un llamado de atención a la comunidad antropológica respecto a las múltiples implicaciones problemáticas que tiene la representación de otras culturas (cross-cultural representation). Dicho llamado sirvió también para traer al flujo de la conciencia antropológica mirar que en dichas representaciones los artilugios retóricos y narrativos juegan un papel importante. Por eso un elemento central, compartido por los autores reunidos en Santa Fe, fue comenzar a resaltar las múltiples determinantes que tiene el sujeto (el etnógrafo) o un macro sujeto (occidente que mira) como productores de realidades, distanciándose por ello de cualquier visión epistémica de orden "positivista" o "cientificista" donde se invertía la ecuación: el mundo es el que determina sus posibilidades de representación y no el sujeto.

A pesar de este carácter grupal, de esta muestra de identidad colectiva que significó haber formado parte del grupo fundador de este giro en antropología su construcción como un grupo diferenciado se debió también por la manera en que fueron vistos por otros. Como los miembros de este giro señalarían, en las representaciones que unos han hecho sobre otros se les ha otorgado a éstos últimos de cierta realidad. Cuando afirmamos que tales sujetos existen y se definen por ciertos elementos distintivos, les comenzamos a otorgar un ser, los objetivamos. Para el caso de los llamados antropólogos posmodernos también sucede lo mismo, lo construimos como un objeto para después criticarlos, se les hace visibles para poder justificar la toma de distancia, ruptura y disenso con esa imagen construida. Es por eso que ahora nos concentraremos en mostrar la manera en que fueron leídos, vistos por sus detractores y a partir de ahí observar cómo se nos heredó una imagen, que es quizá la que

más domina en el imaginario antropológico, de lo que es eso llamado antropología posmoderna.

II. El otro como construido desde su opuesto

A pesar del atractivo que generó este nuevo giro comprensivo en algunos miembros de la comunidad antropológica, este movimiento, que varios de sus representantes y enemigos identificarían con la llamada posmodernidad, será objeto de múltiples críticas y descalificaciones por la inmensa mayoría de sus colegas, quienes vieron en ésta un intento más por abrirle las puertas al relativismo radical, que ya tenía su propia historia.

La irrupción de la antropología crítica, sus insistencias en la reflexividad etnográfica y los modelos de crítica a las pretensiones de cientificidad que guiaban a la antropología tradicional, motivó que la recepción inicial de este giro ocasionara críticas donde lo que se le impugnó fue sus absurdos metodológicos al pretender lanzar a la disciplina al vacío por su ausencia de reglas, de criterios de validación y por su disolución del objeto. Otros más señalarían las contradicciones lógicas en que muchas de las tesis críticas se presentaban, es decir, si no existen verdades o no hay mundo más allá de nuestros marcos conceptuales, cómo se puede postular que nos enfrentamos a contextos del mundo cambiante. Sin embargo lo que más perplejidad generó y que aún continúa formando parte del imaginario de la comunidad antropológica es la idea de que la antropología posmoderna nos condena a una práctica disciplinar, donde nuestros textos pretendidamente científicos ahora rayarían en la ficción, en la poética, donde su único canon sería seguir los imperativos estéticos de la literatura.

En este trabajo no pretendemos realizar una defensa de la vía posmoderna, ni subirnos al caudal de críticas que en nombre de la cientificidad, del realismo, de la objetividad, se ha hecho de este grupo de autores. Sólo buscamos reconstruir los posicionamientos y agendas que estos autores desarrollaron, rescatando que entre ellos existe una pluralidad de tesis, algunas que se podrían identificar con esa imagen construida por sus críticos, pero otras, que en las propias bifurcaciones de las trayectorias personales seguidas por ellos, serían ideas no cercanas a este constructo que de ellos realizaron sus detractores.

Habría que mencionar que, durante los años 1980s a los 1990s, era más fácil encontrar rosas en el mar que hallar detractores con ciertas afinidades al movimiento, ello debido principalmente a que aún la antropología no dejaba ciertas inercias epistémicas, metódicas y temáticas que eran muy opuestas a las anunciadas por la antropología crítica. Hoy en día en

los albores del siglo XXI, las cosas han cambiado, si bien el fantasma de la posmodernidad ronda en los imaginarios como un ser cargado de un signo negativo, las agendas de temas contemporáneos (trans-nacionalismos, multi-situados, tecno ciencias, ciberespacios, entre otros), los enfoques (experimentaciones etnográficas por doquier, búsqueda por dar las voces a los otros, el rescate de la idea de agencia frente al de estructura, la performatividad de la acción y de la escritura), así como la actitud de sospecha sobre la supuesta neutralidad de nuestros conceptos y discursos, y el reconocimiento de que enunciamos, describimos y hablamos desde lugares a los cuales pertenecemos y no desde el espacio sobre el cual decimos, son todos ellos asuntos que la comunidad antropológica cada vez más hace suyos. Consideramos que muchas de estas aperturas no son exclusivas del giro posmoderno, pero lo que sí reconocemos es que ellos representan una multiplicidad de voces que han contribuido a dibujar estas nuevas prácticas y formas de hacer antropología. Su rechazo por su sólo ser posmoderno nos recuerda a esa actitud del campesino nicaragüense narrada por Hector Díaz Polanco. Un hombre viejo a quien al preguntarle su opinión sobre los sandinistas, contestaba que él aprobaba del todo su búsqueda por traer justicia social, por realizar el reparto de tierras, por promover el derecho a la salud, el trabajo y la educación, por defender la soberanía nacional y nacionalizar los bienes de la nación, sin embargo lo que el campesino desaprobaba era el hecho de que estos sandinistas eran comunistas.

Si trazáramos un eje que iría desde las críticas más radicales hechas en nombre de una científicidad, positivista por supuesto, a otro punto donde los señalamientos tienen menos que ver con la pérdida de científicidad y más con señalar ciertas limitaciones e implicaciones que tendría la adopción de esta vía posmoderna, tendríamos en un extremo a Marvin Harris y en el otro a autores como Clifford Geertz o Ruth Behar, Debora Gordon y Lila Abud Lughod. Un ejemplo del tono que fue recibida esta postura posmoderna en antropología que sería típica del extremo científicista lo muestra la siguiente cita, proveniente de la introducción que hace Marvin Harris a su libro de 1999¹⁰ titulado *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*:

Pero la victoria del <<posmodernismo>> dista de ser absoluta y en modo alguno permanente. Se multiplican los indicios de que el interpretacionismo, la etnopoética y otros enfoques <<crítico-literarios>> de la cultura han tocado techo. Espero que este libro contribuya a empujar el péndulo hacia el planteamiento de vocación científica (*Que los prepotentes que robaron la cultura la devuelvan*) (Harris, 2000: 11, *subrayado mío*).

¹⁰ La edición en español hecha para la editorial Crítica es del año 2000 y es la que aquí utilizamos.

a) Una cruzada en el nombre de la ciencia

Este reconocido y prolífico autor cuenta que después de intentar elaborar una nueva edición de su conocido libro *El desarrollo de la teoría antropológica* (con el fin de conmemorar el trigésimo aniversario de su publicación), donde presentaría su visión de lo sucedido en la teoría antropológica desde finales de los años 1970s hasta fines de los 1990s, optó por escribir este pequeño libro donde esbozaría algunos temas y problemas que consideró necesario discutir frente a los nuevos desarrollos en la teoría antropológica.

Marvin Harris defiende en este libro su compromiso con una antropología de vocación científica, además de reiterarnos las tesis, aportes y ventajas que brinda su materialismo cultural frente a aquellas corrientes que dominaron el panorama en las tres décadas existentes después de la publicación del *Desarrollo de la teoría antropológica*: las antropologías interpretativas y la sociobiología

Según este antropólogo, la herencia de estas corrientes son dos: o bien abrigar una postura, que él piensa sostienen los giros interpretativos, la cual se aleja de la orientación científica y acoge un <<todo se vale>> metodológico. O, por otro lado, coquetear con los puntos de vista social-darwinistas, raciológicos, racistas que, según Harris, abogan por el fin de la ciencia social o que subordinan la explicación de las diferencias y semejanzas culturales a factores como la raza, los memes, la supervivencia del más apto, etc¹¹.

Marvin Harris no sólo se limita a reprochar a los antropólogos posmodernos su abandono de la vía científicista, sino que también trata de ubicar su diferencia con esta corriente como el resultado de una incompatibilidad entre dos visiones distintas acerca de qué es la cultura y cómo estudiarla.

Este antropólogo señala que uno de los graves errores en que caen todas las corrientes interpretativas y posmodernas en antropología es asumir que la cultura sólo refiere al mundo de las ideas y/o al terreno de lo simbólico, dejando de lado el estudio de las conductas, y junto a éstas las determinantes histórico-materiales que producen que los seres humanos actúen de cierta manera. Harris nos dice así:

La vida social humana conlleva cambios incesantes en todos sus sectores comportamentales e ideacionales, y es ahí –en la evolución más o menos rápida de los repertorios culturales- donde al enfoque ideacional <<le llega su San Martín>>. Es también ahí, de medio a largo plazo, donde el comportamiento da forma a las

¹¹ Debido a que este trabajo trata sobre la antropología postmoderna, nos concentraremos en las críticas que Harris hace a ésta en su libro por lo que dejaremos de lado sus objeciones a la llamada sociobiología.

ideas, las conforma, orienta, desarraiga, derriba y hace emerger el nexo de rasgos cognoscitivos que acompaña y guía al comportamiento a corto plazo...Sólo cuando se tiene en cuenta el comportamiento y se sitúa en el contexto de la situación material concreta podemos comprender las fuerzas que provocan que se piensen determinadas ideas y no otras (Harris, 2000: 24 y 26).

El acento que ponen los partidarios de las posturas posmodernas en la dimensión ideacional de la cultura, los conduce necesariamente, según Harris, a exaltar o preferir los enfoques emic¹² en el estudio de la misma. Esto sucede así, por el error originario en que caen éstos de asumir la distinción emic y etic como una oposición excluyente. Así, ponderar alguna de las dos vías significa cancelar la posibilidad de que la otra tenga un papel metodológico en las explicaciones antropológicas. Es decir, después de casi un siglo que Dilthey introdujo su distinción entre explicar y comprender, como ámbitos constituyentes de dos áreas del saber, la de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu, los antropólogos posmodernos trasladan la oposición a la disciplina, y firman su adhesión a la vía comprensiva e interpretativa.

Dos consecuencias se derivan de lo anterior: por un lado, se cancela y se rechaza cualquier pretensión de construir un corpus categorial, susceptible de ser evaluada –para su aceptación o rechazo- por una comunidad de especialistas. Por el otro, asumir la distinción emic y etic como excluyente genera que los partidarios de la primera se vayan de cabeza en la radicalidad a la que estas visiones conducen. Es decir, ponderar la vía del sentido donde éste sólo aparece descifrable para sus portadores y nada más, nos conduce abrazar tesis como la de la indeterminación de la traducción a la Quine, o a la de la inconmensurabilidad de teorías y/o ámbitos culturales al estilo de Kuhn.

Así, estas posturas son vistas por Harris como consecuencias epistemológicas de una noción que se encierra en el argumento de que lo único que hace la antropología es interpretar lo que piensan los otros. Como los otros se entienden desde su propio marco cultural y como el observador también ve y describe desde el suyo, la posibilidad de traer un marco conceptual a otro es imposible y por lo tanto, piensa Harris, todo tipo de relativismo se filtra en una noción que parte de estos supuestos. Y al ser ambos inconmensurables, siempre habrá una indeterminación en las interpretaciones, o lo que es peor, un riesgo de imponer categorías de uno sobre el otro al momento de describir o dar cuenta de las prácticas culturales de sociedades diferentes a la nuestra. Argumenta Harris que el rechazo a la vía científica en antropología proviene justo de autores que, ante las luchas de liberación colonial

¹² Los términos emic y etic, de uso común en las discusiones epistemológicas en antropología, son conceptos que se derivan de la distinción introducida por el lingüista Kenneth Pike entre aspectos fonémicos y fonéticos,

y neocolonial, temen ser señalados como si abanderaran un nuevo tipo de imperialismo colonial.

Los posmodernos, según Harris, no ven que la distinción emic y etic es sólo de intereses cognoscitivos. Para este autor, hay ámbitos de la experiencia humana que se explican sólo apelando a los criterios de aceptación que hacen de éstos los miembros de las culturas estudiadas. Sin embargo, existe otro ámbito de la cultura (la evolución, las adaptaciones tecno-ecológicas, las prácticas políticas, la conformación de grupos sociales) que se elucida a partir de explicaciones que producen los científicos sobre ese ámbito: esas son las categorías etic.

Así, el mundo de lo etic se compone de categorías, teorías y explicaciones que produce una comunidad –resalta aquí la apelación que hace Harris al concepto kuhniiano de comunidad epistémica- de científicos y los construye para que puedan ser confirmados o rechazados según los cánones de evaluación que comparte ese grupo de especialistas.

Sin embargo, dice Harris, lo anterior no significa que los puntos de vista del nativo no puedan ser evaluados por dicha comunidad de científicos, pero en la ponderación de éstos cuenta más el criterio del observado que el del observador. No sucede así con las teorías que producen los científicos, su evaluación depende de normas metodológicas compartidas y aceptadas por los practicantes de la ciencia antropológica. Es por eso que según Harris las operaciones etic son las que tiene vocación científica, lo que no excluye que las conductas puedan ser referidas mediante explicaciones emics y que ideas, sentimientos, valores de los sujetos sean susceptibles de pensarse desde el ámbito etic.

El fundador del materialismo cultural señala que la exaltación de la vía emic es también producto de una actitud dogmática y falsa, cuyo origen se remonta a la disputa entre el progenitor de las corrientes interpretativas en Norteamérica, Talcott Parsons, frente a posturas de corte conductistas. Parsons consideraba que su teoría de la acción social explicaba la praxis de los sujetos como guiada por valores, metas, símbolos y significados, a diferencia de los teóricos behavioristas para quienes la acción es vista como simple respuesta a ciertos estímulos. Según Harris, autores como George Marcus y Michael Fischer creen que ellos, junto con otros –todos los posmodernos-, son los creadores de una gran revolución en antropología consistente en instaurar el programa parsoniano y defenderlo de sus enemigos. Se trata de un actitud dogmática porque nunca han mostrado las ventajas de su postura frente

y refieren a dos tipos posibles de descripción: aquellas que se producen desde la perspectiva del observado: lo

a la otra y nos piden aceptarla sólo porque sí. Por otro lado, ellos mienten ya que, según nuestro autor, nunca ha habido pensador alguno en la disciplina que acoja el programa behaviorista o conductista: por lo que estos posmodernos no son más que unos nuevos quiijotes peleando con molinos.

Finalmente, la última crítica que hace Marvin Harris a las visiones posmodernas e interpretativas las dirige hacia su pretendida moralidad que los enfrenta a la ciencia. Al asumir como una oposición excluyente las vías *etic* y *emic*, los antropólogos posmodernos consideran que el objeto de preocupación de la antropología tendría que ser el análisis de las subjetividades. Ahora bien, apelar al mundo de las subjetividades (deseos, constructos simbólicos, metas, fines) tiene como consecuencia metodológica creer que en cualquier descripción posible lo que encontramos es el enfrentamiento de dos subjetividades: la del nativo y la del observador. Además, si creemos –como los hacen las corrientes interpretativas– que dichas subjetividades están condicionadas por nuestra pertenencia a una colectividad de la cual no podemos prescindir en ningún momento; y que esta determinación cultural está presente no sólo en nuestros actos, conductas, mitos y ritos, sino que también son el marco con el cual observamos el mundo, damos sentido a la realidad y creamos categorías y esquemas interpretativos para enunciar y decir cosas de lo observado: si esto es así, entonces al enfrenar dos subjetividades –una que describe y la otra que está para ser descrita–, se corre el riesgo de que la primera imponga sus categorías sobre las otras.

Los posmodernos al suscribir lo anterior como parte de sus premisas fundamentales, no tienen más remedio que creer que aquellos que defienden la existencia de una objetividad del observador, no hacen más que defender una ideología colonialista; o bien, pretender que el antropólogo que produce teorías nomotéticas sobre las diversas culturas legitiman esos discursos excluyentes de la otredad. Es por ello que la única vía moralmente digna para la antropología, según los posmodernos, es asumir que su tarea es producir textos centrados en exponer las reacciones, pensamientos y sentimientos del agente que realiza la descripción y utilizar éstas como vía de acceso interpretativo para conocer a las otras culturas.

Harris da la razón a los antropólogos posmodernos cuando advierten del ocultamiento que se hace en las descripciones científicas convencionales del papel y acción del sujeto observador en la investigación. Pero para él incluir datos o referencias al observador tiene una función científica, en tanto nos permite saber sobre los procesos de control de la

emic. O bien, las que son construidas por el observador: lo *etic*.

información (dónde y cuándo se realizó la investigación, quiénes eran sus informantes, habla él la lengua, qué imprevistos se presentaron en la investigación, etc.).

Para Marvin Harris, la actitud político-moral que pretenden abanderar los partidarios de la antropología posmoderna no es tal ya que, en primer lugar, no cuestionan la propia política de investigación antropológica en su país y en sus universidades. No existen en ellos señalamientos que desenmascaren las políticas de financiamiento, los intereses ocultos que existen en las academias cuando ponderan y financian determinados proyectos o desechan otros. Será –dice nuestro autor- que tienen temor de enfrentarse a la verdadera razón de su existencia: que a pesar de asumirse críticos o de construir su propia imagen crítica no son más que legitimadores de alguna tendencia oscura.

Esto también hace suponer a Harris que el relativismo y nihilismo de los posmodernos es tan conservador y poco crítico como lo fue en su momento la derecha contra-ilustrada. Con esta postura se nos cancela la posibilidad de denunciar procesos de explotación, colonialismo, desigualdad: simplemente no tendríamos que suponer esas categorías cuando nos referimos a otros espacios, si es que queremos evitar el colonialismo. Ellos, dice Marvin Harris, no reconocen que la antropología, por trabajar con categorías como éstas, ha tenido un papel también denunciante de procesos como fue la guerra de Vietnam, el colonialismo Inglés, la lucha contra el racismo, entre otras. Es por eso que la pretendida moralidad de los antropólogos posmodernos es pura palabrería que revela su verdadera esencia conservadora. A manera de conclusión dejemos a nuestro autor terminar:

Las fantasías, intuiciones, interpretaciones y reflexiones pueden servir para redactar buenos poemas y novelas, pero si queremos saber qué puede hacerse respecto de la bomba de relojería que es el SIDA en África, o los latifundios de Chiapas, renunciar a datos objetivos resulta reprehensible...Las escuelas anticientíficas –como la etnopoésía, el interpretacionismo, la hermenéutica y la fenomenología- no aportan esta fundamentación y por lo tanto no pueden considerarse moralmente superiores a las escuelas neopositivistas (Harris, 2000: 60 y 61).

Al igual que Marvin Harris, el antropólogo británico Jonathan Friedman realiza una defensa del carácter científico y objetivista de la disciplina, oponiéndose en su empresa a algunas de las tesis centrales de la antropología posmoderna. En un artículo que apareció en la *Jornada Semanal* en diciembre de 1989 titulado *La antropología como espectáculo*¹³, el autor argumenta y defiende que la tarea central de la antropología es el entendimiento de las

¹³ La idea que expone Friedman en el artículo citado, la desarrollará más tarde en 1994 en el texto titulado *Cultural identity and global process* (editado en español por Amorrortu, Buenos Aires 2001).

diferencias y particularidades culturales de cada sociedad: pero dicha labor no sería posible sin recurrir a un marco de entendimiento que sustente una explicación posible.

Para Friedman la tesis que se propone defender en los textos mencionados, la premisa que tendría que guiar nuestras investigaciones sería la siguiente: que un escenario de diversidad cultural sólo es entendible si se ve a éste como el resultado de procesos históricos objetivos que engloban a la humanidad en su conjunto, los cuales además son susceptibles de reconstruir científicamente.

La economía de los sistemas globales es meramente un *aspecto* material de un proceso que tiene asimismo una constitución cultural, esto es, que está compuesto *de* cultura, pero no *por* la cultura (Friedman, 2001: 262).

Jonathan Friedman señala que su postura lo aleja del evolucionismo decimonónico ya que este último no contempla a la diversidad como el producto histórico de procesos de contacto, dominación, resistencia y autonomías, que han sido la constante de la historia del mundo. Para los evolucionistas clásicos, el asumir que occidente civilizado es el estadio más acabado de la historia los hace mirar a la diversidad como supervivencia o remanentes. Friedman se compromete con una postura histórica que mira el devenir de las sociedades en un continuo contacto. Una visión que no separa occidente de oriente sino que las engloba dentro de un mismo proceso civilizatorio de intercambios, cuyo resultado son diferencias, reproducción de las diferencias, pero también transformaciones estructurales de una misma matriz social.

Friedman critica, en primer lugar, la no diferencia entre una visión evolucionista o progresiva unilineal con las tesis posmodernas acerca del fin de la modernidad y de la ciencia moderna. Para este autor, a pesar que los antropólogos posmodernos abanderan un programa epistemológico para la antropología que implica, entre otras cosas, ver en cada sociedad un hecho particular de cultura irreducible una a otra, y por lo tanto se presentan como posturas enfrentadas a las tesis que defienden la unidad psíquica, histórica, social o cultural de la especie humana: idea eje en las perspectivas evolucionistas. Sin embargo, los posmodernos, dice el autor, caen en una especie de evolucionismo de teorías al considerarse a sí mismos como representantes de una etapa avanzada del desarrollo de las teorías antropológicas. Además, se afianzan en un modelo de autocomprensión del devenir de occidente, la llamada posmodernidad, que se asume como un estadio de superación de la malograda modernidad. Como toda narrativa moderna, los posmodernos comparten una filosofía de la historia que evalúa siempre a su propio momento histórico como si se tratara de una época que supera la

anterior, y en dicha superación la nueva era se libera de todas las implicaciones autoritarias, oscurantistas y dogmáticas del momento históricamente anterior.

Al fin y al cabo son fundamentalmente algunos de nuestros especialistas en la cultura y posmodernistas quienes han sostenido una visión evolutiva de la sociedad occidental o global, y ello frente a la situación manifiestamente desordenada y violenta del mundo. ¿Son ellos los pretendientes a los *lofts* urbanos del futuro, a los Bunkers Hills del cielo, donde podrían contemplar la barata creatividad *bladerunner* a la que, al parecer, nos acercamos rápidamente? (Friedman, 2001: 11).

Ahora bien, diría Friedman que los posmodernos no son culpables de serlo. La imagen que él construye de ellos no es la de un puñado de cínicos, mentirosos y traidores a la vocación científica. Por el contrario se trata de una de las posibles tendencias teóricas que encontramos en la modernidad tardía.

El cambio en el ambiente intelectual no es un cambio autónomo, sino un aspecto evidente de un cambio mucho más amplio en nuestra existencia cultural (Friedman, 1989: 34).

Las posturas posmodernas se enmarcan en el contexto de nostalgia por la pérdida de los pilares en que se había sustentado la imagen de la propia modernidad: la fe y optimismo por la ciencia, el logro de paradigmas bien desarrollados que prometían mucho (materialismos y estructuralismo) o bien la posibilidad de vislumbrar utopías realizables. Ese modernismo que, como dice el autor, fue el centro estabilizador de una época, en menos de una década mostró signos de agotamiento: los imperios perdían sus colonias, la expansión del mercado redefinía lo cerca y lo lejos, los modelos de industrialización se habían estancado al igual que el crecimiento económico de los países del primer mundo.

Jonathan Friedman sostiene que esta pérdida de los viejos paradigmas es el resultado histórico de un rasgo propio de la sociedad moderna tardía donde lo dominante es una tendencia a particularizar la experiencia. Las tesis posmodernas no aparecen de la nada, el origen de su pensamiento no es autónomo, surge en un momento determinado de nuestra existencia cultural civilizatoria dominada por un desgaste de la hegemonía del proyecto civilizatorio occidental, donde la constante en el escenario mundial ha sido la irrupción de particularidades y tradiciones, no sólo en los países periféricos sino también en las propias metrópolis.

Sobre este escenario se ancla la antropología posmoderna, sólo que cometen el error de ver el efecto de este proceso histórico como causa: como si la diversidad fuera esencia y no producto. Señala Friedman que la proliferación de tradiciones, sociedades y culturas genera

un futuro incierto que los posmodernos no hacen más que evitar la angustia proclamando la relativización del efecto.

La historia tiende a convertirse en etnografía y las épocas se convierten en culturas o mentalidad. El siguiente paso es relativizarlas de tal manera que sean independientes unas de otras (Friedman, 1989: 34)

Se trata de una relativización que cancela toda posibilidad de brindar una explicación histórica a estos procesos de diversificación. Para Friedman la antropología debe aún proporcionar una explicación de las particularidades sociales; pero la condición para ellos es asumir que éstas son el producto de transformaciones de estructuras sociales en el tiempo y espacio. Éstas son también consecuencias de prácticas de colonialismo y de reproducción de las condiciones de subdesarrollo estructural en las antiguas colonias, pero además, son particularidades que emergen en las luchas de independencia y autodeterminación étnica y social.

La tarea de la antropología no sólo es dar cuenta de la existencia de esta diferencia y particularidades, sino que tiene que comprender y explicar cómo se generan. Friedman afirmará que dichos procesos son siempre un producto histórico que sólo puede describirse en relación con el tiempo lineal. Se trata de ver a las culturas como el producto de procesos sociales que se dan en el tiempo: como una manera de objetivizar al mundo.

Es por eso que para Friedman, como para Marvin Harris, el estudio de los procesos culturales (entendidos como símbolos, creencias y valores compartidos por una comunidad y desde los cuales dotan de sentido a sus prácticas) se deben analizar como el resultado o como vinculados a procesos sociales tales como la diversificación o la homogenización generados por el proceso de la globalización. Según este autor, la apuesta posmoderna cancela la vía de la comparación y de la explicación, ya que al privilegiar a la cultura como determinante en la constitución de los procesos sociales, traduce todas las diferencias a la misma, y como cada cultura se explica en sí misma, lo único que nos queda es aceptar que no existe posibilidad de trazar procesos comunes en la humanidad.

El relativismo anterior al posmoderno, nos dice Friedman, aún se sostenía en una visión evolucionista respecto al saber, la ciencia y la tecnología, en cambio el de ahora renuncia a las vías científicas, ya que fragmenta la dimensión temporal y descentraliza la posición del sujeto epistémico. Por eso, al no existir un patrón que guíe tanto la metodología de la investigación, como la ontología del hecho social e histórico, no les queda más que defender un “todo se vale”.

Si no hay un campo privilegiado para el discurso teórico, entonces no hay campo para el argumento, la falsificación o la construcción teórica (Friedman, 1989: 35).

La cultura como producto, como cosa, como sustancia, es cultura desencarnada de la experiencia. Es cultura neutralizada y convertida en objeto de consumo (Friedman, 2001: 10).

La cancelación posmoderna de un marco epistémico para evaluar etnografías y propuestas teóricas, nos lanza necesariamente a adoptar criterios mercantiles como espacio para la elección. En lugar de buscar lo adecuado o equivocado que pueden ser los trabajos antropológicos, lo que interesa es determinar qué tan anticuados, decimonónicos o ilustrados son frente a lo posmoderno, romántico y vanguardista. Es decir, que el único criterio que debemos adoptar para considerar una etnografía como atractiva frente a otra es, según la vía posmoderna, quedarnos con lo innovador, experimental, novedoso que puede ser un texto etnográfico: de allí, sostiene Friedman, que traduzcan el “todo se vale” a “todo se vende”.

Ante esta pérdida de la ciencia como actividad, los posmodernos asumen que la diversidad debe ser entendida como cultural, y como tal, la historia sólo puede ser vista como épocas o epistemes que tienen su equivalente contemporáneo en las culturas etnográficas. De allí que en franca actitud narcisista, así las llama nuestro autor, para no perder su identidad, estos antropólogos suponen que lo único que nos queda es etnografiar. Es decir, que los posmodernos para no perder su lugar en las academias, o para no perder su trabajo, se presentan como los nuevos novelistas de aventuras, como los nuevos juglares que narran sus hazañas en tierras lejanas; en vez de autoinmolarse, reconociendo que ya no tienen lugar alguno en el contexto de las ciencias y por lo tanto retirarse de las universidades, institutos de investigación, o renunciar a los recursos financieros para la ciencia y tecnología que se destinan en sus países.

Ahora la historia de la antropología aparece como una sucesión de géneros narrativos, en vez de una sucesión de paradigmas teóricos. Así, el negocio de la antropología es innovar en géneros literarios para así vender: la antropología vende porque produce textos raros sobre gente aún más rara.

La antropología está en el negocio del espectáculo, en una ardua competencia con *Rambo* y con la pornografía para impresionar al cliente (Friedman, 1989: 39).

Por último dice Jonathan Friedman, que esta actitud del todo se vende es propio de un grupo intelectual narcisista e hipócrita. La mentalidad de todo se vale nos oculta que en realidad debemos tener miedo al caos verdadero que produce la modernidad. Un caos que sólo puede ser entendido y modificado desde un discurso que pondere la idea de que lo único

que tenemos para cambiar la realidad es apelar a procesos objetivos que nos separen de los compromisos con las necesidades del mercado y del Estado, al cual los posmodernos venden su alma:

La nueva cornucopia de biblias, cultos, histerias, masacres, violaciones, asesinatos, es decir, la deconstrucción de la sociedad está mucha más avanzada que la deconstrucción de textos literarios: todo ello es una pesadilla en potencia para el intelectual posmoderno quien, en su divorcio total de las condiciones sociales de su propia actividad, puede convertirse en el instrumento bastante aburrido del Estado al cual está tan completamente adaptado, de modo que haya una virtual identidad entre ellos (Friedman, 1989: 37).

Contrario a lo que creen Jonathan Friedman y Marvin Harris, no todas las teorías que ven a la cultura como el objeto de estudio de la antropología, y que además la conceptualizan como un sistema cognitivo codificado en representaciones colectivas, tienen como consecuencia metodológica el abrazar tesis posmodernas: ejemplo de lo anterior es la postura de Melford E. Spiro.

En un escrito que sirvió como comentario final al conjunto de textos compilados por Richard A. Shweder y Robert LeVine titulado *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*,¹⁴ Melford E. Spiro, quien se asume a sí mismo como un culturalista, se suma también a las críticas hacia algunas de las ideas abanderadas por antropólogos vinculados a la corriente posmoderna. Además cabe mencionar que incluso la crítica que hace Spiro a la antropología crítica en otro ensayo intitulado *Cultural Relativism and the Future of Anthropology*, fue considerado por George E. Marcus como una crítica digna de ser tomada en cuenta y como tal fue incorporada en un libro compilado¹⁵ por Marcus donde se presentaba una selección de escritos aparecidos en la revista *Cultural Anthropology* entre los años 1986-1991, periodo en que él fuera su editor.

A pesar de las simpatías que le causan a Spiro algunas de las tesis de los posmodernos, su crítica se centra en cuestionar, por un lado, el relativismo extremo en que caen estos últimos, pero a su vez, también trata de defender la vía científica en la antropología. Vía científica que significa para él la posibilidad y necesidad de trazar algunos universales en el estudio de la cultura desde donde sustentar análisis comparados y, posteriormente, partir de

¹⁴ Este libro reúne las diversas ponencias presentadas en el coloquio sobre teorías de la cultura, realizado en mayo de 1981 en la sede del Social Science Research Council en Nueva York. Coloquio que reunió a varios pensadores como Clifford Geertz, Jürgen Habermas, David M. Schneider, Richard Shweder, Howard Gardner y al propio Melford E. Spiro, entre otros.

¹⁵ El libro al cual hacemos referencia es la compilación de George E. Marcus que tituló *Rereading Cultural Anthropology*, que apareció en el año de 1992.

éstos para la elaboración de explicaciones y/o teorías sobre ciertos procesos culturales que son comunes a la humanidad.

A pesar que Spiro reconoce el aire de familia y acepta la simpatía que le causan algunos de los señalamientos hechos por sus connacionales, considera necesario volver a puntualizar algunos aspectos metodológicos y axiológicos sobre el concepto de cultura. Esto es así pues él piensa que es necesario trazar algunos lineamientos que le permitan al antropólogo eludir el relativismo posmoderno y dar continuidad a la antropología como ciencia.

Es por ello que un primer punto que trata de aclarar es la diferencia metodológica que existe entre su postura y la de los posmodernos. A pesar de asumir ambos, que la cultura es un sistema cognitivo, desde el cual se da sentido a los actos, acciones, instituciones, obras, creencias y emociones de conjuntos humanos particulares; él cree que uno de los principales errores que cometen algunos autores posmodernos es atribuir mayor poder explicativo a la particularidad cultural para entender a la persona y al grupo social de lo que realmente le corresponde.

Como mencionamos Spiro, Geertz y los posmodernos pueden ser entendidos como variaciones que giran entrono a la órbita del culturalismo norteamericano propuesto por Franz Boas. Todos comparten una visión de la cultura donde ésta aparece como un mundo en común para los agentes de una sociedad; creen que ésta subyace al plano consciente de una colectividad y que es la matriz desde donde se construye el sentido de las prácticas y conductas sociales para los actores de tal comunidad. Además, parten del postulado de que la cultura es aprendida por los sujetos a raíz de procesos de endoculturación y/o interiorización. Finalmente, conciben que la cultura dota de sentido a otras prácticas sociales, por lo que descifrar o describir a ésta es la tarea central para comprender un pueblo.

Sin embargo, como lo muestra la postura de Spiro, donde existen caminos divergentes entre su visión y la de los autores posmodernos es en creer que una cultura no pueda ser comprendida por un sujeto que no es miembro de la misma; donde por tal motivo existe una irreductibilidad de este hecho llamado cultura a marcos explicativos trans-colectividades, lo que cancelaría la vía científica en la antropología. Es decir, en oposición a lo que creen Marvin Harris, Adam Kuper o Jonathan Friedman, la renuncia a la vía científicista en antropología no es la consecuencia metodológica de ponderar el hecho cultural por encima del hecho sociedad, tecnología, base material, ecosistema u otros supuestos que para este grupo de autores son los

determinantes causales de las expresiones culturales. La cultura puede ser comprendida, en Spiro, como una entidad auto determinada, incluso ella misma sería la causante de la aparición de ciertas manifestaciones sociales, económicas, ecológicas, etc, en una sociedad. Lo cultural puede ser causa pero también le imprime sus formas y particularidades a estos fenómenos que para muchos son las determinantes en última instancia o en primera instancia. Partir de una idea de cultura como la descrita, no es excluyente de promover vías científicas para su entendimiento, afirmar que el mundo social se compone de conductas y actos de sujetos que se enlazan por compartir un sentido del mismo, no implica renunciar a la vía científica de hacer antropología.

Aun y cuando Melfor E. Spiro cree que la cultura está compuesta por proposiciones de tipo emic que hacen los sujetos sobre su vida social, que además éstas constituyen el mundo del sentido, localizados y/o codificados en signos y símbolos compartidos, él defenderá, en el artículo mencionado, que la cultura o cualquier cultura es susceptible de desciframiento por parte de los antropólogos a través del estudio de las representaciones colectivas.

Culture is public because it consists of propositions that are encoded in collective representations, or public signs, usually, but not always, symbols. It is precisely for that anyone –and not only a native- can learn the culture of any social group (Spiro, 1984: 325).

El argumento que esboza Spiro para sustentar su tesis sobre la posibilidad de establecer criterios de comparación entre marcos culturales diferentes es el siguiente: si bien la cultura se reduce a procesos cognitivos que generan proposiciones –ya sean descriptivas o normativas- desde las cuales se dota de sentido al mundo, esta actividad involucra necesariamente procesos de orden mental. Ahora bien, para él los procesos mentales son los mismos para toda la humanidad aunque lo que produzcan —pensamientos, ideas, formas simbólicas, etc.— sean diferentes entre los grupos sociales. Por lo tanto, podemos contar con ciertas herramientas y teorías que nos permitan establecer juicios y explicaciones sobre cómo funciona la mente, cómo construye discursos y representaciones: en última instancia, encontramos procesos psicológicos en el ser humano que son comunes y universales para la especie. Para este autor, estas teorías y herramientas conceptuales nos las proporciona principalmente la psicología como ciencia.

I am not suggesting that culture can be “reduced” to psychology. Far from it. For to say (as I have) that the propositions comprising culture are “traditional” propositions is to say that culture is quintessentially a historical product. Hence, any adequate account of culture is necessarily a historical account. Nevertheless, once a cultural proposition is acquired as a personal belief by social actors, its

acquisition is a psychological event, and that event requires a “psychological” explanation (Spiro, 1984: 328).

Así, aunque la cultura es un hecho social, que involucra a una comunidad y que se va configurando a lo largo de la historia del grupo, ésta se aprende a nivel del sujeto a través de procesos de interiorización que dota al sujeto de competencias y creencias en los significados colectivos. Si esto es así, dice Spiro, entonces necesitamos una bagaje de conceptos y explicaciones que refieran cómo una persona crea y configura en la mente creencias, emociones, motivaciones, etc.: por lo tanto, requerimos de explicaciones de estos procesos como operaciones de tipo psicológicos. Es por esta razón que Melford E. Spiro toma distancia de sus correligionarios posmodernos, pues para él, aunque reconoce el nivel emic e intercultural de los marcos culturales, no considera que éstos sean inmunes a un juicio transcultural o etic, pero que además, estos juicios se realicen con el auxilio de una teoría occidental.

En su búsqueda por defender una visión culturalista centrada en la vía científica, Spiro se enfrentará a las posturas de Michelle Rosaldo y Richard Shweder, a quienes las etiqueta como de particularismo cultural determinista, a la postura de la primera, y de relativismo cultural normativo, a la del segundo.

El particularismo cultural determinista considera que las pautas culturales proporcionan un sustento para la acción humana, para el desarrollo del individuo, para las formas de conocimiento; pero además, la cultura no sólo nos indica qué pensar sino cómo sentir. Para esta postura, los actos, conductas, pensamientos, valores, etc., de un grupo se comprenden en el contexto de su cultura y son radicalmente diferentes e irreductible una a otra: por lo tanto, las emociones, las personalidades, sentimientos y demás, varían tanto como culturas existen. Es por eso que, según esta corriente, cada entidad humana se comprende bajo sus propios cánones internos, sus lógicas son propias y coherentes al interior de la misma, por lo que apelar a procesos universales de la especie sería un error.

Una condición necesaria que habría que reconocer, para eludir el relativismo radical de Rosaldo, según Spiro, es el hecho de que una gran parte de nuestras conductas, sentimientos y pensamientos se configuran a partir de mecanismos de represión de algunos impulsos naturales (violencia, miedos, deseos sexuales, etc.), por lo que algunos de nuestros discursos y prácticas son estrategias de sublimación ante la frustración que nos causa la represión de nuestros instintos. Para Melford E. Spiro, aun el caso que ha estudiado Rosaldo sobre las motivaciones que conducen a un ilongote a cazar cabezas motivado por un

sentimiento de ira, puede ser explicado como una forma de sublimación y represión instintiva tal y como es formulada y sostenida desde una teoría occidental: el psicoanálisis de Freud.

Así, uno de los elementos que Spiro trata de defender es la posibilidad de utilizar una teoría de corte científica para no sólo explicar, sino también para predecir los rumbos de la acción de los sujetos de estudio pertenecientes a culturas radicalmente distintas. Y esto es así puesto que muchas de las conductas, reacciones, iras, deseos y frustraciones que observamos en otros sujetos, se comportan como lo muestran algunas de las teorías occidentales.

This indicates, I would suggest, that human feelings and the ways in which they work are determined not so much by the characteristics of particularistic culture patterns but by the transcultural characteristics of a generic human mind (Spiro, 1984: 334).

La otra postura “posmoderna” que Melford E. Spiro crítica es la sostenida por Richard Shweder, a la cual llama relativismo cultural normativo. La idea central de esta visión es que ante la variación cultural y ante el hecho de que la cultura determina el sentido de las prácticas sociales, no se pueden formular teorías transculturales desde donde evaluar, juzgar o analizar las otras culturas.

Pero además, como las culturas son inconmensurables y no existe algo así como una estructura profunda que subyace a las prácticas –llámese estructuras profundas, estructuras mentales, mapas mentales, fuerzas productivas o relaciones de producción–, no existiría un marco desde dónde construir explicaciones generales. Incluso, para radicalizar más esta postura, se sostiene que la cultura no es reflejo de algo, desde la cultura se construye la realidad, por lo que la realidad es singular a cada cultura, por lo que a lo único que se aspira en términos de conocimiento es a describir varias realidades.

Pero también, según Spiro, Richard Shweder va a negar la posibilidad de generar explicaciones científicas, pues para él muchos de los hechos culturales son arbitrarios: es decir, se fundamentan en procesos que no son ni lógicos ni evidentes, por lo que no pueden ser confirmadas o desconfirmadas. Pero además se caracterizan por ser no racionales, es decir que están más allá de una evaluación entre ser racionales o irracionales: de allí que sostengan que el ámbito de la cultura está más allá del ámbito de la ciencia y la lógica. Para el relativismo normativo, la tarea de la antropología es más bien documentar las diferencias entre culturas y dar cuenta de cómo cada cultura tiene sus propias reglas sólo entendidas dentro de un marco coherencial para aquellos que la comparten.

Si bien Spiro comparte en gran medida la tesis de la existencia de la arbitrariedad y la no racionalidad en los hechos culturales, para él Shweder comete el error de subestimar la no racionalidad y exagerar la arbitrariedad en su entendimiento de la cultura.

Es decir, que él acepta que muchos hechos culturales son organizaciones arbitrarias del mundo, pero afirma que la etnografía nos ha mostrado que, a pesar de que en cualquier dominio cultural o ámbito de hechos culturales existe una gran diversidad y variación de proposiciones culturales, ésta es mucho más pequeña que el número de culturas que comparten algunos rasgos culturales. Estos rasgos culturales compartidos o similares los encontramos a nivel de las prácticas culturales observables directamente, a las que Spiro llama de superficie, y no sólo a nivel de lo profundo, estructuras, sistemas de clasificación, códigos culturales, etc.

...the diversity can be radically reduced to, and adequately described by, a small number of types (Spiro, 1984: 337).

Por otro lado, Melford E. Spiro acepta que muchas proposiciones son no racionales, es decir que no se sustentan en la lógica ni en la evidencia, y que por lo consiguiente son arbitrarias y no se explican por alguna causalidad. Pero, sostiene él, esto es verdad para algunas de ellas, lo cual no excluye que existan ámbitos de la cultura que sí puedan ser explicadas por cierto determinismo. Para este autor, muchos actos culturales se determinan por ciertos patrones emocionales o por el nivel emotivo que subyace a ciertos procesos culturales. Lo emocional no se limita a lo lógico y evidente, por el contrario, pero esto no implica que hay una arbitrariedad en los procesos y que no pueda existir una explicación científica:

...if by "explanation" is meant the discovery of systematic relationships or regularities between cultural propositions and noncultural conditions that might account for cross-cultural variation. (Spiro, 1984: 338).

Estos determinantes culturales pueden ser descubiertos si atendemos a los significados que actúan al nivel de lo inconsciente en los sujetos sociales. Es decir, que gran parte de los procesos que construyen el mundo del sentido de creencias y acciones, actúan como verdaderas estructuras profundas, las cuales son susceptibles de descubrir, explicar y describir. Incluso en fenómenos que al nivel de lo consciente o de los significados de la superficie se revelan como arbitrarios (nos referimos a tabúes, brujería, gustos estéticos, etc.), éstos dejan de serlo si investigamos el nivel profundo que les da sustento.

Lógica profunda que puede ser similar en varios grupos humanos. Pero además, apelar a esta lógica profunda nos revela también que muchas prácticas culturales son irracionales ya que son el producto de alucinaciones, fantasías, falsas conciencias, etc., que son el producto de la mente humana.

A diferencia de Richard Shweder, Spiro cree que efectivamente podemos juzgar algunos fenómenos culturales como irracionales. Y esto es posible ya que el análisis de las estructuras profundas nos muestra que algunas proposiciones culturales se construyen como fantasías de sujetos. Fantasías que se revelan como tal al contraponerlas con los propios criterios de realidad que establece su propia cultura, o cuando comparamos o tratamos de evaluar dichas creencias con un criterio de realidad, que muchas culturas comparten. Es por eso que Melford E. Spiro concluye con sus cuatro tesis anti relativistas:

Hence, by the two criteria that I suggested for the assessment of irrationality – there may be others- we may conclude this section by drawing the following – antirelativistic-conclusion. (1) The alternative cultural propositions comprising different cultural systems can be compared on a scale of rationality. (2) On such a scale, many cultural propositions are cultural frames –nonrational- and are therefore merely “different” from each other. (3) Many cultural propositions that are seemingly nonrational, and are so viewed by cultural relativistic, can be assessed by this scale as irrational, and they may therefore be judged as either “better” or “worse” than their cross-cultural alternatives. (4) If total cultural systems differ in the extent to which they comprise irrational propositions, by such scale cultural systems can be similarly judged to be “better” or “worse” (Spiro, 1984: 343).

Finalmente Melford E. Spiro señalará lo que para él son las consecuencias más desafortunadas de acoger un relativismo extremo. Consecuencias que ubica, en primer sitio, en el plano moral y político, y como uno segundo, en el nivel de los fines epistémicos que conducirían la reflexión antropológica.

Este autor considera que una visión romántica que pondera la no racionalidad y que pide no juzgar a las culturas, a las acciones humanas y a las creencias, tendría como consecuencia el abanderar una postura ética y política que sería complaciente con los grandes crímenes a la humanidad como fueron los cometidos por los nazis en Auschwitz, el racismo en Sudáfrica, etc. Crímenes a la humanidad que incluso los sujetos al interior de las comunidades estudiadas estarían en condiciones de rechazar. Y esto es así, nos dice Spiro, porque mediante un acto reflexivo por parte de ellos, estarían en capacidad de evaluar estas acciones, como un crimen, lo cual se haría apelando a ciertos valores universales de la vida humana, que se traducen en valores morales de carácter universal.

Por otro lado, otra consecuencia de estas posturas tiene que ver con el papel y tarea que le toca cumplir a una ciencia o disciplina como la antropología. Para Spiro, el incremento de partidarios de estas visiones posmodernas y su institucionalización académica modificaría los fines epistémicos tradicionales de la ciencia que era: construir explicaciones generales sobre la historia, cultura y sociedad que han caracterizado a la especie humana. Ahora tendríamos que acoger como valor epistémico posible, el generar investigaciones –si así se pueden llamar-, estudios y estudiosos del humano particular y concreto. Las escuelas, facultades e institutos se pensarían como centros formadores de los especialistas de un pueblo, de la localidad de un pueblo, de la familia de una localidad, y así:

...the vision of anthropology as the “study of man” has been gradually eroded and replaced by the vision of anthropology as the “study of men” (Spiro, 1984: 344).

Esto significa entonces, abandonar el intento por crear una ciencia que busque descubrir regularidades de la especie humana, de la cultura y por lo tanto de erigir teorías sobre estos aspectos. Una disciplina científica que además de generar las diversas y reconocidas descripciones de pueblos –lo que ha servido para construir nuestra imagen del mundo diverso y plural–, también se distinga por el progreso en el desarrollo de teorías sobre la cultura.

Otra toma de distancia respecto a las visiones posmodernas que quisiéramos mencionar, es la que hace Josep Llobera en su texto titulado, *La identidad de la antropología*, que apareció en 1990, pero que en su segunda edición de 1999 expone también algunas de sus críticas a las corrientes posmodernas y descriptivistas en la antropología.

Llobera ubica a las posturas posmodernas como una de las respuestas que ha dado la comunidad antropológica para tratar de identificar cuál sería el futuro de la disciplina ante el cambiante escenario de finales del siglo XX. Escenario cambiante caracterizado, entre otras cosas, por la desmembración de los imperios coloniales, la toma de conciencia y de palabra por parte del Otro, el cambio modernizante de las tradiciones, la emergencia de procesos sociales y culturales en espacios urbanos y complejos, entre otros.

Muchas posturas se han tomado ante este nuevo contexto, por mencionar algunas están por ejemplo: el desarrollo de estudios regionales en Occidente –tal es el caso de los estudios sobre el mediterráneo-, la proliferación de temas sobre las ciudades; la reflexión sobre las prácticas de representación en la disciplina, el desarrollo de una antropología de género y de una que él califica como tercermundista. A pesar de la innovación en temáticas y

zonas de interés, la renuncia a la reflexión teórica, a la elaboración de esquemas explicativos y al refinamiento de procedimientos metódicos, ha sido el rasgo distintivo de la antropología de finales de siglo y principios del nuevo milenio.

A pesar de las pocas simpatías que le generan las posturas posmodernas a Llobera y de los duros adjetivos con los que las califica a lo largo del texto, donde les recrimina su cinismo narcisista o su renuncia al desarrollo de una antropología científica, el autor trata también de ajustar cuentas en el terreno metodológico contra algunos supuestos de los que parten para sustentar su idea central: la antropología no es más que un género literario.

Para Josep Llobera esta idea de convertir a la antropología en una especie de literatura sobre los pueblos y culturas se explica por un malentendido que existe, tanto en la comunidad epistémica, pero también en los públicos consumidores de etnografía, de que nuestra disciplina sólo se reduce a hacer trabajo de campo en pueblos lejanos y escribir etnografías sobre ellos. Es decir, que existe una obsesión casi morbosa, así lo señala el autor, en creer que la labor del antropólogo es sólo realizar trabajo de campo: que es éste el rasgo distintivo que dota de identidad a la disciplina.

En otras palabras, una técnica de investigación social concreta determina el discurso antropológico mediante la imposición de un cierto contenido y de un cierto ritmo. La antropología ha endiosado el nivel inicial de la investigación científica, es decir, la recogida de datos, la descripción de una comunidad, y lo ha convertido en el *deus ex machina* de la disciplina (Llobera, 1999: 28).

Y esto es así porque en el discurso, o en el imaginario colectivo que los antropólogos se construyen, ven en el trabajo de campo y en los testimonios etnográficos el elemento metodológico que unifica a la comunidad de antropólogos, por encima de los compromisos teóricos compartidos. Así, se inventa una historia que ubica el proto-origen de la disciplina en los cronistas y viajeros de los siglos XVII al XVIII. Se cree que las reflexiones iniciales desde donde parte la antropología científica, fueron posibles gracias a los materiales y descripciones de viajeros, misioneros, administradores coloniales, etc., que dispusieron los ancestros putativos: Marcel Mauss, A. Van Gennep, James Frazer o los evolucionistas decimonónicos. Pero esta imagen se construye también, por las propias aseveraciones de los antropólogos, cabezas de linajes, quienes afirmaban que sin trabajo de campo el antropólogo está vacío; que sólo se hace antropología realizando observación participante por largos periodos de tiempo en los pueblos; o, según Lévi-Strauss, que la enseñanza de la antropología debe reservarse a los testigos oculares.

Josep Llobera ubica en esta entronización del trabajo de campo en comunidades “primitivas” el germen de la desviación que ha tenido la disciplina hacia posturas de corte posmoderna. Esto fue así ya que el ejercicio solitario del observador en comunidad, la multiplicidad de temas que al etnógrafo se le presentan en un pueblo y el pretendido holismo que todo antropólogo busca descubrir en cada cultura observada, ha traído como consecuencia el abandono de los estudios comparados, y con ello la posibilidad de generar reflexiones de carácter teóricas que trasciendan las explicaciones de orden localistas, ya sea en su sentido negativo o positivo: en mi pueblo no pasa eso, o en mi comunidad las cosas son así.

El *mot d'ordre* del etnógrafo es siempre ordenar y analizar los datos recogidos en la comunidad de referencia y dejar la teorización para un futuro que muy a menudo nunca se materializa (Llobera, 1999: 30).

Lo que prima en una monografía es la idea de salvamento del hecho social/cultural tradicional o <<primitivo>> (Llobera, 1999: 116-117).

Por otro lado, reconoce Josep Llobera que del lado de la teoría, el panorama tampoco es muy alentador para la construcción de una antropología científica. La historia del pensamiento antropológico ha mostrado que muchos esquemas utilizados para dar cuenta de fenómenos particulares de las otras culturas; principalmente en el campo del pensamiento, la religión, el mito y el rito, entre otros, se han hecho desde perspectivas presentistas y occidentales, mismas que encierran siempre un discurso de dominación y exclusión a favor de los vencedores: poniendo en duda la supuesta imparcialidad de la teoría. Pero también somos testigos de la pérdida de poder explicativo de algunas teorías sobre una serie de enigmas sociales o de la pérdida del entusiasmo paradigmático de las teorías aglutinadoras, tales como el estructuralismo, marxismo y el estructural-funcionalismo por parte de la comunidad. La herencia de esta situación para las ciencias sociales al fin de siglo ha sido la proliferación de paradigmas, el debilitamiento de criterios de evaluación de éstos, y la desaparición de estándares normativos para la evaluación de teorías: situación que es vista por los posmodernos como un gran mérito.

Este hecho creó una ansiedad creciente entre los antropólogos-masa, ya que vivían en un mundo esquizofrénico en el que su experiencia de campo no podía conectarse con la teoría dominante de aquel momento. La irrupción de la moda posmodernista fue su tabla de salvación (Llobera, 1999: 32).

Este panorama de disseminación teórica, de transformación del mundo en que se desenvuelve la antropología y del refugio placentero en la interpretación y la descripción,

motivó un encono posmoderno contra todo lo que fuera ciencia o en contra de quien hablara en nombre de la ciencia.

En el contexto de este encono, nuevos ídolos¹⁶ fueron erigidos por los autores posmodernos como los portadores de las nuevas ideas que salvarían a la antropología de su tendencia positivista. Nombres como Weber, Husserl, Wittgenstein, Gadamer, Foucault, Derrida y Lyotard aparecen en cualquier manifiesto, discurso fundador e incluso etnografías de cualquier antropólogo posmoderno, para oponerlos a Marx, Durkheim, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, entre otros.

Sin embargo, no media argumento alguno de por qué preferir a los nuevos ídolos que a los héroes caídos; no proporcionan prueba alguna que muestre que las nuevas posturas de hermeneutas, interpretativos, fenomenólogos y deconstructivistas son más adecuadas o resuelven otros problemas sociales que los viejos paradigmas no. Pero también, los posmodernos hacen caso omiso a las disputas internas, especializaciones, confluencias y readecuaciones que al interior de estas corrientes se dan entre sus proponentes y seguidores; o bien, dejan de lado algunas enunciaciones de sus nuevos ídolos que no tienen nada de relativistas o anti-racionalistas.

En su desprecio a todo positivismo y en su reivindicación de las orientaciones que rescatan el mundo de vida¹⁷, los autores posmodernos construyen una doble idea de ciencia: aquella por la cual no quieren transitar y aquella que tratan de imponer. Sin embargo, dice Llobera, no han logrado mostrar, más allá de las proclamas hechas en sus manifiestos, quiénes son los positivistas en la antropología, cuáles son los hechos que han dejado de explicar y cuáles sí explican las orientaciones del mundo de vida. Pero además, ocultan el hecho de que la mayor parte de los antropólogos, han tratado de dar cuenta de hechos sociales estructurados y regulares, pero también hacen mención de las significaciones, imágenes del mundo, discursos, normatividades y creencias que los sujetos se forman en su vida social. Es por eso que un positivismo puro en la antropología no existe y más bien:

...el término <<positivismo>> es un epíteto usado indiscriminada y peyorativamente por los posmodernos (y muchos otros de pensamiento <<débil>>), si bien nunca queda demasiado claro a qué autores o procedimientos

¹⁶ Retomo la idea de los ídolos de la lectura del texto de Witold Jacorzynski, 2004, pags. 7-11.

¹⁷ Siguiendo a Jürgen Habermas (1980), cuando hablamos de las posturas que reivindican el mundo de vida, nos referimos a toda esa pléyade de teorías como fenomenología, pragmatismos, interpretacionismo, interaccionismo simbólico, etc., que a lo largo de la teoría social se han enfrentado a las posturas sistémicas, identificadas como positivistas, que incluyen al estructuralismo, funcionalismo, marxismos y evolucionismos.

se refieren; de hecho el positivismo es la *bête noire* por excelencia del movimiento posmoderno (Llobera, 1999: 109).

Josep Llobera menciona que a partir de Clifford Geertz la disciplina, en su vertiente norteamericana, da un giro hacia las posturas interpretativas y descriptivistas. A pesar de que pocas veces Dilthey aparece entre los ídolos citados por los posmodernos, Geertz lanza de lleno a la antropología al terreno de las *Geisteswissenschaften* tal y como las ideó el alemán. Es decir, que la herencia geertziana a sus discípulos posmodernos se traduce en asumir que el objeto de estudio de la antropología es el mundo del sentido construido por los sujetos, por lo que en lugar de ser ésta una ciencia nomológica y explicativa, se ve ahora como una disciplina interpretativa, que a lo único que aspira es a la descripción de las otras culturas: lo que hacen los antropólogos es etnografía.

Con esta afirmación Geertz lanza a la borda toda una tradición de reflexión teórica en antropología. Cancela un aprendizaje de la disciplina a través de conocer los modelos teóricos con los cuales se dan cuenta de ciertos procesos sociales y culturales; por lo tanto sólo habría que preocuparse por enseñar a los párvulos antropólogos las técnicas de la descripción y otorgarles el título universitario a aquellos que muestren que han alcanzado la perfección: la descripción densa.

Para Josep Llobera, la herencia de este manifiesto geertziano es que hemos llenado a la antropología de un arsenal de etnografías atribuladas de detallismo que generan un aburrimiento, pero que además no cumplen su objetivo: hacer explícitos los significados de los sujetos estudiados.

No me cabe duda de que hay una solución de continuidad entre dichos significados, y que la obsesión detallista de la etnografía lleva, a veces, a un tipo de etnografías en las que el bosque de la descripción no deja ver los árboles de la precisión fáctica, y en lugar de hacer explícitos los significados posibles de una acción el autor se pierde en una maraña de lianas y arbustos entre los que el lector tiene gran dificultad en abrirse camino (Llobera, 1999: 34-35).

Y entre tanta maraña de significados pronto se hace evidente que el observador también es un sujeto cargado de significaciones y que muchos de los significados de uno y del otro lado brotan y se revelan en el momento del contacto. Así si lo que estudiamos son significados pronto los posmodernos creen que también es interesante conocer los que el propio investigador se construye sobre el otro. La consecuencia es una reducción de la antropología a reflexiones sobre la experiencia del investigador en el campo.

Este narrar experiencias, el sentirse incómodo con la tradición teórica en antropología y el expiar las culpas por el colonialismo antropológico, lleva a nuestros posmodernos a sentirse más cómodos en una disciplina con orientación literaria, cuyo conflicto y debates internos sea más por disputas esteticistas que por metodologías y teorías.

Dice Llobera que él no rechaza del todo el tipo de etnografía subjetiva o interpretativa, que éstas revelan intentos buenos por hacer agradable la lectura de etnografías, que en ocasiones una novela refleja el espíritu de la época, tal y como lo mostró Marx leyendo a Balzac. Lo que le preocupa a Llobera son las pretensiones de los posmodernos de convertir la disciplina en un género literario y sacarla del campo científico. Tampoco busca el autor negar valor científico a la etnografía, por el contrario él busca conceptualizarla como una de tantas formas de recoger datos que el antropólogo usa, pero no es la única ni la mejor o más útil.

Mi objeción fundamental a la etnografía dialógica no es que el autor, con todo su bagaje ideológico y psicológico, se haga visible e incluso omnipresente en el texto, ni que la relación con el informante sea lo más explícita posible. Lo que me preocupa realmente es que todos estos elementos se conviertan en fines en sí mismos, y que el etnógrafo considere que el proyecto antropológico comienza y acaba con la interpretación y análisis, no importa cuán sui generis, del encuentro (Llobera, 1999: 42).

Pero que además se utilice la pretendida narratividad de la experiencia como medio para exculpar sentimientos coloniales, dice el autor, está bien para ingleses, norteamericanos, holandeses y otros, pero que el resto del mundo y los antropólogos de los países ex colonias lo hagan es inaceptable.

Si tienen complejo de culpa y quieren expiarlo estoy seguro de que podrían encontrar mejor penitencia que minar la disciplina (Llobera, 1999: 41-42).

A pesar del señalamiento que hacía Carlos Reynoso, en su disertación crítica a la antropología posmoderna de 1991, donde indicaba que la disciplina aun no tomaba autoconciencia frente a los excesos y limitaciones del posmodernismo, hoy en día, como hemos tratado de mostrar, las cosas son diferentes. Desde los años 90 hasta la actualidad, un caudal de autores no dejaron pasar la ocasión para marcar sus diferencias y distancias contra aquella nueva corriente teórica que había comenzado a irrumpir en el escenario de los congresos y publicaciones antropológicas.

A manera de balance podríamos afirmar que el caudal de argumentos que echaron a andar los miembros del frente anti-posmoderno contra sus adversarios se reducen a tres tipos de reproches. Por un lado, se les atacaba el anticientificismo, la irracionalidad, el

relativismo, su complacencia con el *status quo* imperante. Por otro lado, se señalaba lo oscuro, auto refutante, paradójico y falaz que tienen las tesis de cualquier autor posmoderno por lo que concluían que se trataba de una postura lógicamente inconsistente. O, finalmente, se anteponian otras alternativas metodológicas y teóricas como las teorías del caos, de los sistemas mundiales, el materialismo cultural, el perspectivismo, con la finalidad de que los practicantes de la antropología eludieran el postmodernismo y continuaran por la vía científica en la práctica de la disciplina.

b) Criticar más allá de la ciencia

Hemos mencionado ya, que después de la irritación que levantaron los planteamientos de este grupo llamado posmoderno, en particular en aquellos autores que vieron ofendida la científicidad de la disciplina, otras posturas críticas aparecieron las cuales no fueron hechas en nombre de la ciencia, incluso muchas de ellas podían señalar que los llamados posmodernos había generado algunos aportes como fue el señalar los aspectos de la autoridad etnogéfica y mostrar sus implicaciones éticas y políticas, sin embargo otras de las consecuencias de su pensar merecían ser criticadas.

Por otro lado, a más de 30 años de la aparición del *Writing culture*, y en un contexto generalizado de abandono de la vía más positivizada de hacer ciencia social, cada vez las recepciones de las tesis del grupo son más naturales, causan menor resquemor y se asume que se pueden compartir ideas y temáticas, aunque se difiera en otros aspectos particulares de sus señalamientos. Por eso también seguir las recepciones críticas hoy en día sería una tarea casi interminable, me concentro en aquellas que muchos han reconocido resultaron ser las más agudas y perspicaces, hecho que ellos mismos han reconocido y me refiero a los cuestionamientos que desde el feminismo se hicieron.

Women Writing Culture, editado por Ruth Behar y Deborah A. Gordon en 1995, nació como una respuesta a dos proyectos surgidos en los años 1980's que emergieron separados: por una parte, el giro posmoderno en antropología ejemplificado en el texto editado por Clifford y Marcus en 1986; por otra parte, la crisis del feminismo "blanco y de clase media" duramente criticado, fuera del ámbito académico, por mujeres lesbianas y "mujeres de color", cuyo ejemplo es la antología *This Bridge Called my Back* (1983), la cual logró insertarse en la corriente principal de estudios sobre las mujeres. Mientras que *Writing Culture* encajaba perfectamente en el ámbito académico, las escritoras participantes en *This Bridge...* desafiaron los límites cerrados de ese espacio.

Women Writing Culture consiste en un conjunto de escritos realizados por antropólogas feministas que exploran diversas formas literarias: desde obras de teatro, textos autobiográficos,

revisiones del trabajo de antropólogas de la primera mitad del siglo XX, interacción entre las ciencias sociales y el “arte literario”, y reflexiones sobre la relación entre la investigación y la transformación social. Este libro congrega puntos de vista (que no siempre coinciden entre sí) en torno al trabajo antropológico en el mundo “post-colonial”, enfatizando el papel que han jugado las mujeres y otras subjetividades localizadas “en los márgenes” en la construcción y redefinición de la identidad disciplinar de la antropología. Las colaboradoras de *Women Writing Culture* son muy diversas entre sí: figuran madres casadas y con hijos, madres pero no esposas, esposas pero no madres, solteras sin hijos, activistas, estudiantes, inmigrantes de identidades “híbridas”, lesbianas, y un hombre y tiene en común el desafiar los estrechos límites aceptados entre “observador” y “observado”.

Ruth Behar reconoce la importancia que *Writing Culture* tuvo al llamar a la reflexión sobre la labor antropológica, en específico sobre la escritura etnográfica, y al someter a análisis la retórica y la política que forman parte en ella, acabando así con la idea de que la etnografía era un reflejo fiel y neutral de la realidad. La autora también retoma el cuestionamiento hecho a las “políticas de representación” de una disciplina que depende de las palabras de “otros” (no solo del antropólogo) para existir, y que sin embargo no reconoce autoría a esos “otros” (Behar, Ruth, 1995:4). En estas condiciones, y en un mundo atravesado por el capitalismo global, la innovación en la práctica etnográfica, sin resolver los problemas de desigualdad per se, permitiría avanzar en el camino de la decolonización de las relaciones de poder que conlleva la representación del “otro”.

Behar denuncia que a pesar de compartir tales convicciones, los escritos de las antropólogas, así como las antropólogas mismas no figuraron en dicha agenda. En un acto de ignorancia, la “nueva etnografía” no tomó en cuenta que a lo largo del siglo XX hubo mujeres que cruzaron las barreras entre la antropología y la literatura de manera “ilegal”, sin que en el ámbito académico sus trabajos fueran justamente reconocidos. La agenda de *Writing Culture*, concebida en términos heteronormados, por y para académicos masculinos, se convertiría en la “legitimadora oficial” de la experimentación etnográfica, excluyendo así el trabajo realizado antes que ellos por antropólogas. Un ejemplo de esto fue el uso de la “voz personal” (*personal voice*). Cuando la usaron mujeres fue desacreditada, pero cuando los hombres la emplearon en sus escritos etnográficos fue reclasificada en términos más “académicos” como “reflexiva” o “experimental. De acuerdo con la autora, los trabajos de Paul Rabinow y Vincent Crapanzano, que fueron considerados ejemplos originales de etnografía experimental, claramente se basaron en una tradición de escritura femenina que incluye a Laura Bohannon y Jean Briggs. Sin embargo, el único texto por una mujer etnógrafa discutido en detalle en *Writing Culture* fue *Nisa: the Life and Words of a !Kung Woman* de Marjorie Shostak, negando así el reconocimiento al trabajo experimental realizado por otras mujeres antes que ellos (Behar, 1995: 24).

Behar enfatiza, como si no fuera suficiente agravio el acto de excluir el trabajo de las antropólogas, que Clifford va más allá y justifica de manera indignante dicha exclusión al afirmar que los escritos de las antropólogas no fueron incluidos porque no cumplían el requisito de ser a la vez

feministas e innovadores textualmente. Así, dice la autora, ser una mujer escribiendo cultura se volvió una contradicción: las mujeres que realizaban escritura experimental no eran suficientemente feministas, mientras que las mujeres que escribían como feministas ignoraban la teoría para realizar sus escritos (Behar, 1995: 5). Sin embargo, Clifford no es el único que no reconoce las contribuciones teóricas y literarias de las mujeres para la antropología: existe todo un canon masculinizado sobre lo que se acepta dentro de la academia como “conocimiento válido” (esto orilla a que incluso algunas antropólogas eviten citar el trabajo de mujeres que las precedieron).

Una respuesta a aquellas declaraciones hechas por Clifford fue ofrecida por Deborah Gordon, quien señaló que uno de los problemas de la llamada “etnografía experimental” es que se ha basado en una subjetividad masculina que alienta a las feministas a identificarse con nuevas modalidades de etnografía, jactándose de ser decolonial y a la vez relegando al feminismo a una posición de servilismo (Behar, 1995: 5). Sin embargo, dice Gordon (a diferencia de Behar), ello no fue necesariamente malintencionado, sino producto de las dificultades que tienen los hombres de situarse frente al feminismo.

Desde el punto de vista de Behar, *Writing Culture* no reconoció con justeza el trabajo antropológico feminista, el cual fue devaluado y minimizado como una tarea de mera “recolección de datos”. La ironía del asunto descansaba en que, como mujeres, eran alentadas a escribir más creativamente, más innovadoramente por sus colegas masculinos, quienes reproducían sin cuestionar una jerarquía de género con las relaciones de poder que acompañan a la antropología, la academia y a la sociedad en general (Behar, Ruth, 1995: 5).

Behar sostiene que *Women Writing Culture*, si bien nació debido a la ausencia de mujeres en *Writing Culture*, el propósito del libro no es solo ser una respuesta, también arranca una agenda nueva que va más allá de hacer un llamado a la inclusión de procesos creativos, ahora se hace un llamado de atención a considerar en la raza, la etnicidad tanto como en la cultura, su conciencia de género. Se promueve en una re-visión de todas las categorías con las que opera la disciplina, no solo la de “mujer” (Behar, Ruth, 1995: 6).

No solo las antropólogas (occidentales) fueron excluidas de *Writing Culture*, también fueron excluidas antropólogas “nativas” y pertenecientes a “minorías”. Esto obligaba a las feministas a analizar con mayor detenimiento la escritura etnográfica, la cual no está solo atravesada por relaciones de poder asociadas a la jerarquía de género, también está marcada por desigualdades de raza, etnicidad, y de clases sociales. Reflexionando en torno al feminismo occidental, la autora reconoce que las mujeres del “Primer Mundo” crearon un “otro” cultural en sus imaginarios sobre las mujeres del “Tercer Mundo” o las pertenecientes a las minorías, quienes fueron así incluídas por la fuerza (o excluídas) de su proyecto emancipatorio. Por eso se llama también a cuestionar la pertinencia de distinciones en antropología entre “sujeto” y “objeto”, “Occidente” y “el resto del mundo”. (Behar, 1995: 7).

En este libro también se aborda una discusión en torno a lo que se considera “trabajo de campo” (¿dónde está el “campo”? ¿cuenta como “campo” el interior de nuestras universidades o eso es muy incómodo para los académicos masculinos que hacen de la antropología una disciplina aventurera, descubridora de tierras desconocidas?). Behar argumenta que el único crédito que dio el proyecto de *Writing Culture* a las antropólogas fue como “recolectoras de datos”, como las que “platican con los nativos”, pero nunca las reconocen como las que escriben la narrativa etnográfica. El canon masculinizado sobre lo que se considera “conocimiento válido” sigue reproduciéndose en las aulas, integrado en su mayoría por trabajos de hombres europeos y americanos, y aunque algunas universidades se han dado a la tarea de revisarlo para incluir textos de mujeres o de minorías, hay que ir más allá. Behar sugiere que debemos cuestionar todas las relaciones de poder que rodean a la producción de textos académicos, y pensar al “canon” como un espacio de disputa, donde los que se convierten en “autores clásicos” son aquellos que ganan el reconocimiento de sus comunidades disciplinarias.

En los años en los que apareció la primera escritura feminista etnográfica, textos como *Women, Culture and Society* (1974) y *Toward an Anthropology of Women* (1975), fueron considerados originales, y rompe-paradigmáticos en la teorización de la antropología, sin embargo, de acuerdo con los estándares de la teoría promovida por *Writing Culture*, ellas escribieron apelando a una noción de “gran teoría” que ya estaba pasada de moda, incluso conservadora. Esto mostró que el aval para que un trabajo sea considerado “teóricamente válido” está controlado por el género masculino en el mundo académico (Behar, 1995: 14).

Retomando a Marilyn Strathern, Behar sostendrá que siempre hubo cierta incomodidad en la relación entre la antropología y el feminismo; esto porque era difícil mantener a la antropología como un “sí mismo” en relación a un “otro” en un contexto en donde la investigadora feminista es ella misma un “otro” en relación a la jerarquía patriarcal. Esa misma relación de incomodidad se ha trasladado a la asociación entre posmodernismo y feminismo. (Behar, 1995: 14). Mientras que Behar reconoce que sí hay una brecha reconocible entre el compromiso feminista y la innovación etnográfica (asunto al cual *Writing Culture* dirigió su atención), desde la publicación de este texto ha habido una explosión de escritura feminista etnográfica que apunta a cerrar esa brecha, a la vez que invitó a mantenerse atentos a las relaciones entre mujeres atravesadas por raza, clase y privilegio. Así, *Women Writing Culture* se sitúa en esta iniciativa. Behar sostiene que la etnografía no debe ser un lujo restringido a ciertos públicos “aptos”, sino que sus alcances deben ampliarse dentro y fuera de la academia, ya que el compartir información (que en la actualidad se equipara al poder) contribuye a disminuir las brechas entre las mujeres en la academia y en comunidades étnicas, proveyendo así recursos de lucha para alcanzar privilegios y mejorías sociales entre los grupos menos favorecidos.

Una de las certezas a las que llegan en conjunto estas mujeres es que el “género” (masculino/femenino) y el “género literario” están entrelazados en la antropología. A lo largo del libro,

las autoras se preguntan: ¿qué posibilidades de escritura hay el día de hoy para las antropólogas feministas, si el escribir de manera no convencional coloca a una mujer en la categoría de esposa-inexperta-del-antropólogo, y el escribir de acuerdo con las convenciones la sitúa en la categoría de textualmente conservadora? (Behar, 1995: 15). Una gran contribución teórica que hace este libro, de acuerdo con Behar, es el distanciarse de las dicotomías “Occidente”/ “El resto” y “Uno mismo”/ “El otro” que *Writing Culture* retomó de manera acrítica, y que siguen siendo cruciales para la labor narrativa de la antropología (Behar, Ruth, 1995: 22).

De forma similar Lila Abu-Lughod elabora un artículo que apareció en el libro compilado por Richard G. Fox titulado *Recapturing Anthropology* (1991), en el cual ella realiza también una observación crítica al giro posmoderno de los años 1980s. Inicia su artículo con una frase contundente donde afirma que el *Writing Culture*, que fue un escrito importante por su sentido de crítica a los supuestos más arraigados en la disciplina, excluyó de sus preocupaciones a la antropología hecha por las feministas y por aquellos sujetos de identidad cultural mixta (*halfies*). Sólo, señala Abu-Lughod, Clifford en la introducción hizo algunas referencias al feminismo más bien disculpándose por no haber sido incorporado más a las discusiones de Santa Fe, pero de intelectuales indígenas y de los *halfies* no menciona nada.

Sostiene la autora en su artículo “Escribir contra la cultura” que no se trata de otorgarles una superioridad como voz a estos grupos, sino sólo mostrar los dilemas que enfrentan para lidiar con esa distinción que ha sido fundamenta al conocimiento antropológico el yo y el otro. Para ella las feministas y los *halfies* al hacer antropología alteran en gran medida la frontera que separa el yo del ellos y en dicho suceso se nos muestran otros procesos éticos y políticos que también se involucran en la creación de la antropología, sobre los cuales el giro posmoderno pensó que ya había dicho todo.

En su escrito, Lila Abu-Lughod muestra cómo la noción de “cultura” ha contribuido históricamente a crear un “otro” (u “otros”) desde Occidente; por lo tanto, afirma que dicha noción encierra relaciones de poder, solo que éstas se encuentran disfrazadas de intemporalidad y neutralidad, un concepto que se perpetua aún en el giro posmoderno. Incluso hoy en día, dice Lughod, el término “cultura” se resiste a ser claramente definido: carece de alguna clase de “referente fijo”. Sin embargo, dicho término se ha legitimado de manera tal que muchos antropólogos han asumido que la “cultura” es el verdadero y supremo objeto de estudio de su disciplina. A la inversa, podemos pensar que la distinción antropológica yo/otro se erige sobre la “cultura”, y es en este sentido que resulta importante para la antropología (Abu-Lughod, Lila, 1991: 157). Así, la antropología, como un discurso profesional que pretende dar cuenta de la “diferencia cultural”, contribuye a construirla y perpetuarla. Es así que en la actualidad el concepto de “cultura” opera de una manera similar a la de su predecesor: “raza”, con la ventaja de que el concepto actual permite hablar de diferencias múltiples y no solo en términos

“binarios” (la oposición barbarie – civilización). A pesar de ello, y de la intención “anti-esencialista” del concepto, el término “cultura” contribuye a “fijar” las diferencias al hacerlas parecer obvias. Por estas razones, Lughod considera crucial pensar en las implicaciones que tiene para la antropología la creencia en la existencia de culturas identificables, separadas, fijas, inmutables y alejadas de “nuestra propia cultura”.

Una vez que la autora establece que la “cultura” es un mecanismo de construcción de “otredad”, por tanto, una relación de poder, sugiere que valdría la pena que los antropólogos preocupados por la “parcialidad” de su “posición” comiencen a escribir contra la “cultura”. Ello si les interesa construir una antropología que no solo respalde las desigualdades globales (Abud-Lughod, Lila, 1991: 159). Si bien el objetivo de la antropología ha sido definido como “el estudio del hombre [sic]”, no debemos perder de vista, nos dice Lughod, que es una disciplina enraizada en una división históricamente construida ente “Occidente” y lo “no – Occidental”. Así, a pesar de que en la actualidad busque “dar voz a los otros” o presentar un diálogo entre el “yo” y el “otro”, la antropología ha consistido primariamente en el estudio de los “otros no occidentales” por los “yo occidentales”. Esto en un contexto claro de relaciones de poder dominado por Occidente. A pesar de que la antropología tenga cierta historia de oposición al racismo, que crecientemente se han discutido los vínculos de la antropología con el colonialismo y se haya incursionado en experimentación con las técnicas etnográficas, las cuestiones centrales de la dominación siguen siendo evadidas, sostiene Lughod (Lughod, 1991: 157). La decolonización en un nivel solamente “del texto” deja intacta la configuración mundial del poder que sostiene a la antropología como disciplina, aliada a otras instituciones.

Así, la autora hace un llamado a no “esencializar” las identidades o hacerlas parecer “naturales” (por ejemplo, no hablar de “LA mujer” o “EL hombre”, ya que al interior de estas categorías hay diferentes configuraciones de subjetividades múltiples). Por otra parte, Lughod sostiene que las teorías culturales conceden mucha importancia a la “coherencia”, lo cual deriva en el uso de un lenguaje “organicista”. Sumado a ello, la metodología holística característica de la antropología favorece que se perciba a las comunidades como unidades cerradas y aisladas (Lughod, 1991: 158).

Ahora bien, hay un problema que enfrentan los antropólogos(as) de identidades “híbridas o mixta” (halfies), las feministas, y quienes hacen trabajo de campo al interior de sus sociedades: se les objeta que deben distanciarse suficiente de su objeto de estudio. Esto nos indica, dice la autora, que en la antropología todavía se piensa al investigador como alguien que debe posicionarse “afuera” o lejos del “otro” al que quiere estudiar, aun cuando esté tratando de construir puentes para cerrar esa brecha. Sin embargo, ese situarse “afuera” no es más que una ilusión: no existe tal cosa como un “afuera” neutral y puro. En este caso, el término “afuera” sigue designando una posición en una configuración socio-histórica específica. Así, al enunciado de Clifford que nos dice que “toda verdad es parcial”, habría que añadir que “toda verdad está posicionada” (Lughod, 1991: 155, 156).

Sobre las antropólogas, Lughod afirma que sí han producido formas innovadoras de escritura etnográfica: en su momento no se han ajustado a las convenciones vigentes, son más flexibles respecto a su “posicionalidad”, menos incisivas respecto a su “autoridad científica” y han producido escritos enfocados en individuos particulares y familias. Así, la autora se pregunta por qué Clifford simplemente las ignoró y no calificaron como formas de “innovación textual” para ser dignas de aparecer en *Writing Culture*. Una posible respuesta aparece en este mismo libro editado por Clifford y Marcus: los defensores de la experimentación actual y críticos de la escritura etnográfica pretenden romper con la antropología “aburrida” tomando prestados recursos de disciplinas elitistas (como la filosofía o la teoría literaria) en vez de mirar a fuentes más “triviales” como la experiencia cotidiana o los términos en que operan los sujetos antropológicos (Lughod, 1991: 161). Rechazan la retórica de la ciencia social, pero no en pro del “lenguaje ordinario”, sino en aras de un discurso exclusivo excesivamente saturado de lenguaje especializado.

Sin menospreciar los méritos de su contribución, el mensaje de hiperprofesionalismo es muy claro. A pesar de la sensibilidad que muestran ante las preguntas referentes a la “otredad” y al poder, así como a la relevancia de la escritura, emplean un discurso aún más excluyente que el de la antropología ordinaria que critican. Así, su discurso se vuelve más reforzante de las distinciones jerárquicas entre “ellos” y “otros”. (Lughod, 1991: 161).

La autora llama también a desconfiar de las generalizaciones, ya que constituyen un lenguaje de poder que reafirma las jerarquías “yo”/”otro(s)”, distanciando al investigador de sus sujetos de estudio y facilitando la construcción de un “otro” inferior y diferente. Generalizar tiende a producir efectos de intemporalidad, homogeneidad y coherencia similares al de la noción de “cultura” que son inadecuados y ocultadores. Así, Lughod sugiere que trabajemos en “etnografías de lo particular”, que tendrían elementos en común con los trabajos femeninos mencionados anteriormente (Lughod, 1991: 162).

Finalmente la autora propone otras estrategias para escribir contra la cultura que serían: en primer lugar, recurrir al uso de los términos “discurso” y “práctica” que facilitan un alejamiento de la noción de cultura porque permiten analizar la vida social sin recurrir al “grado de coherencia” que la noción de cultura necesariamente requiere. En segundo lugar, reorientar los temas y problemas tratados por la antropología (estrategia política). Indagar sobre las conexiones (nacionales/internacionales entre personas, medios de comunicación, mercancías) ya que las condiciones del mundo actual imposibilitan seguir pensando a las “culturas” como entidades cerradas aisladas que no interactúan e influyen y son influidas por el resto del mundo. Y finalmente escribir “etnografías de lo particular”, ya que las generalizaciones no pueden ser consideradas neutrales. Sin privilegiar los micro-procesos sobre los macro, implica pensar en que los macro-procesos (y procesos de largo plazo) se manifiestan localmente en individuos que actúan, viven sus vidas, inscritos en sus cuerpos, y en sus palabras. La autora sugiere abogar por una etnografía que sea capaz de representar esto adecuadamente.

Hasta aquí hemos tratado de bosquejar los argumentos de algunos autores que en santa cruzada se opusieron a las posturas posmodernas en la disciplina. Autores, como vimos, que además de anteponer argumentos viscerales y de mostrar las inconsistencias lógicas de los posmodernos, trataron de oponer otra idea de ciencia que les permitiera transitar por una antropología de vocación científica. Y otros cuya crítica raicalizaba aún mas ciertas tesis que circuaban en el sentir de los antropólogos posmodernos. Reconocemos que no son todas las críticas que uno quisiera mencionar. Quizá lo que se podría afirmar es que otras críticas, como la de Ernest Gellner¹⁸ o Adam Kuper, oscilarán alrededor de algunos de los señalamientos que han producido los autores aquí referidos, o bien son la fuente de inspiración de éstos para atacar el imputado irracionalismo relativista, su postura complaciente con el status quo dominante, su compromiso con las formas de dominación racista que en nombre de la diferencia se han erigido, etc..

Otro tenor de la crítica fue imputarle a este movimiento un excesivo desplazamiento a preocupaciones de tipo esteticista sobre la escritura etnográfica (ver Reynoso 1991, Friedman 1989,1994, Trencher 2002). Si bien en los manifiestos posmodernos muchas de sus páginas se dedicaban a mostrar señalar que se tendrían que modificar la forma de escribir etnografías con el objetivo de desplazar la autoridad etnográfica, y para ello proponían experimentos dialógicos, polifónicos, entre otros, eso no quiere decir que promulgaban que sólo el criterio estético gobernara las composiciones etnográficas. Es justo insistir es que dicha preocupación por la escritura etnográfica es una cara del cubo, pero que existen un conjunto mayor de temas que están en la agenda de los manifiestos, artículos y etnografías del movimiento posmoderno incluso algunos con mayor centralidad que el hecho mismo de la representación etnográfica.

Simplemente podríamos afirmar que en autores como Renato Rosaldo o Paul Rabinow existe una preocupación mayor por entender las dinámicas de la cultura contemporánea, por comprender los órdenes del poder, el estigma, la diferenciación y las resistencias. O en Marcus y Clifford quienes si bien han realizado tratamientos sobre las formas de la escritura etnográfica y la experimentación, también han mostrado preocupaciones por analizar procesos culturales en un mundo global.

¹⁸ Su crítica a los antropólogos posmodernos y a la posmodernidad en general la expresa a lo largo de dos textos escritos en el año 1992 titulados *La unicidad de la verdad* (1997, pags. 19-28) y *Posmodernismo, razón y religión* (1994). Las ideas por él expresadas han sido fuente de inspiración de otras como la realizada por Adam Kuper en su libro *Culture. The Anthropologists' Account* (2000); pero además, él sintetiza varios argumentos que circundan en varios escritores que se adscriben al temprano frente anti-posmoderno mencionados por Carlos Reynoso y Susana Devalle (1992) tales como: Polier y Roseberry, Frederic Jameson, M. di Leonardo, Steven Sangren, J. Tim O'Meara, Jonathan Spencer y Vicky Kirby.

Pero también en términos metodológicos podríamos afirmar que la exuberante tinta que se ha derramado en los escritos posmodernos para reflexionar sobre la experimentación en etnografía, se tiene que comprender como un tema central en un momento del pensar para muchos de estos autores. Es decir, puede ser visto como el tópico dominante en los años 1980s, pero ya para finales de los 1990s el tema fue decreciendo, siendo central quizá sólo para George E. Marcus.

Y es justo analizando la postura que cada uno de los autores vinculados al giro posmoderno tienen respecto al tema de la experimentación etnográfica, aunado a los propios desarrollos que cada uno siguió respecto a temas y agendas para una antropología de lo contemporáneo, que las bifurcaciones se hacen cada vez más evidentes. Incluso respecto a un tema que puede ser compartido como es el de las tecnociencias, al cual personalidades como Marcus, Fischer y Rabinow han dedicado sus reflexiones a partir del último tercio de los años 1990s hasta los primeros años del siglo XXI, incluso ellos tienen orientaciones diferentes, enfoques y miradas y distintas sobre un tema que para ellos caracteriza nuestra actualidad. Pero también el propio Marcus, después de los años ochentas, época marcada por la crítica a la autoridad etnográfica, abrió agendas variadas de trabajo entre las que sobresalen los llamados estudios multi-situados, muy cercanos a las preocupaciones de Renato Rosaldo sobre culturas diferenciadas en espacios nacionales con demandas claras de reconocimiento ciudadano. Temas todos ellos que serán tratados en los siguientes capítulos, donde dejaremos constancia de los debates internos, los estilos particulares de hacer y las agendas abiertas por cada uno de los autores del llamado giro posmoderno.

CAPÍTULO II

ENTRE RIZOMAS Y HETEROTOPIAS: SUJETOS DE ENUNCIACIÓN Y DISENSO EN LA ANTROPOLOGÍA CRÍTICA

Las *heterotopías* inquietan, sin duda porque minan secretamente el lenguaje, porque impiden nombrar esto y aquello, porque rompen los nombres comunes o los enmarañan, porque arruinan de antemano la "sintaxis", y no sólo la que construye las frases: también aquella menos evidente que hace "mantenerse juntas" (lado a lado y frente a frente unas y otras) las palabras y las cosas.

Michel Foucault

Al grupo de diez autores que se reunieron en Santa Fe son a los que más visiblemente les han llamado posmodernos, debido a que, por un lado, ellos mismos han definido así su estilo de hacer las cosas como lo vemos en Stephen Tyler, George E. Marcus y James Clifford. Pero también podríamos afirmar que la identificación que hacen propios y extraños de las posturas de estos antropólogos norteamericanos con la posmodernidad se debe en gran medida, a que las directrices que trazan para la nueva propuesta disciplinar podrían perfectamente ser parte de esos giros post, propios del pensamiento occidental de finales del siglo pasado.

Post-estructuralismo, post-marxismo, post-positivismo, post-modernidad son términos que se usan para definir estilos de pensamiento que, o bien pretenden ser esa superación de una tradición anterior, pero con la cual comparten algunos supuestos o aires de familia: una superación en la continuidad. O por otro lado, lo post significaría la constatación de que una tradición es abandonada por no cumplir las tareas, los fines, las promesas que se planteó y sobre las cuales justificó la legitimidad de su ser: abandono por agotamiento o por deconstrucción.

Ahora bien post-modernidad es sólo una vía de pensamiento dentro de la heterogeneidad de posturas post. Incluso autores identificados con el posestructuralismo como Foucault, Derrida y Deleuze distarían mucho de autodenominarse posmodernos. O si entre los post-marxistas ubicamos a Jürgen Habermas o a David Harvey, ambos han realizado fuertes críticas a las tesis posmodernas. Así la pregunta que nos viene a la mente es si en verdad ¿todos los antropólogos reunidos en Santa Fe, y colaboradores del texto fundador *Writing Culture*, podrían ser considerados posmodernos? O más bien, ¿no será que ellos se posicionan de manera individual dentro de una o más vías del ser post? Es decir, se pueden acoger ideas del postestructuralismo, sin asumir todas las implicaciones de éste, es factible

compartir el diagnóstico de una época que hace un pensador como Lyotard pero no compartir el desencanto y la cancelación de las posibilidades emancipatorias de la razón.

Sin embargo, todo el grupo de familias post han contribuido al cambio de la imagen científica del mundo que con el positivismo y científicismo nos habíamos formado. Se muestran como un bloque de posiciones que han cuestionado los supuestos más profundos que guiaban nuestras pautas de pensamiento, por lo que en muchas ocasiones comparten a los mismos enemigos e incluso las mismas críticas a éstos. De allí que quizá en ocasiones se asuma, tentación que comparten los detractores como a veces los mismos simpatizantes de esta nueva forma de hacer antropología, que una crítica a los postulados de la ciencia positivista te convierte inmediatamente en un posmoderno. Por lo anterior cabe reflexionar si en verdad la llamada antropología posmoderna comparte un marco teórico que les es común a todos sus proponentes, o más bien es el producto de una era o un contexto de revolución permanente contra la herencia y mitos del imaginario unidireccional de la época moderna. Creo decantarme por la segunda opción.

La idea del marco en común o del esquema conceptual, nos señala Donald Davidson, refiere a esas estructuras desde donde se organiza la experiencia, sistemas de categorías que dan forma a los datos provenientes de las experiencias sensoriales. Éstas asumen la forma de puntos de vista compartidos por individuos, culturas o épocas históricas que permiten dar sentido y examinar los acontecimientos que suceden. Después de señalar lo inconmensurables que pueden ser dos marcos conceptuales rivales o temporal y/o culturalmente distantes, Davidson agrega, que la misma realidad es relativa a cada marco, ya que lo que cuenta como verdad y verdad en uno no lo es para otro marco (Davidson, 1990: 189).

Para Karl Popper (2005) existe un mito detrás de la idea del marco en común. Este mito parte del supuesto de que los adscritos a él comparten los mismos supuestos básicos, puntos de vista, conceptos y patrones de explicación. Se trata de un mito que es asumido, sin gran crítica, por gran parte de las nuevas tradiciones en epistemología (incluso algunas de las familias post que aquí veremos lo llegan a asumir) y que resulta ser caro a la hora de analizar o reconstruir estilos de pensamiento que pueden ser más diversos y menos comunes. Seguimos a Popper, sólo con intenciones analíticas para nuestra reconstrucción de la llamada antropología posmoderna; en específico nos atrae su tesis donde afirma que la ortodoxia es la muerte del conocimiento y que el aumento de éste, su pluralidad, sus bifurcaciones dependen de la existencia del desacuerdo (Popper, 2005: 56).

Si bien Popper acepta que al interior de un marco existe la discusión, incluso ésta es también la otra cara del mito, ya que sólo se puede polemizar con aquellos con quienes nos entendemos. Y nos entendemos con los que compartimos una base en común y con aquellos con los que no hay común(idad), el disenso resulta ser imposible. Es más, Popper comenta que hay algo de verdad en el mito, pero ello no implica que pueda existir discusión entre individuos que provengan de diferentes marcos, o que las discusiones donde se comparte todo sean un poco tautológicas: sólo se afirme de formas distintas lo que ya todos saben. O, como indica el filósofo vienés, si los participantes de un marco están de acuerdo en todo, la discusión puede ser fácil, cómoda y racional, pero aburrida y no son el camino para que sucedan las segmentaciones que acompañan el desarrollo de la ciencia (Popper, 2005:57).

El método de la ciencia, el método de la discusión crítica, es lo que nos permite trascender no sólo nuestro marco culturalmente adquirido, sino también nuestro marco innato. Este método nos ha hecho trascender no sólo nuestros sentidos, sino también en parte la tendencia innata a considerar el mundo como un universo de cosas identificables y sus propiedades (Popper, 2005: 87).

Quizá más que marco en común habría que pensar en contextos, el mismo Popper indica, que más que buscar supuestos comunes, paradigmas, juegos de lenguaje a los cuales están atadas las comunidades epistémicas, lo que habría que pensar es que más bien lo que existen son problemas comunes. Que los seres humanos tienen en común problemas similares, que los individuos que reflexionan sobre éstos dependen de una situación histórica y de un posicionamiento ante los problemas.

Como insistí, uso algunas ideas de Popper sólo instrumentalmente para trazar algunas líneas que persigo como sujeto que busca reconstruir las ideas de algunos hombres y mujeres a quienes gustan llamar antropólogos posmodernos. No busco dejar una imagen de progresión científica como es la que asume el autor de *Conjeturas y refutaciones*, donde el disenso y la crítica es el motor que impulsa este devenir progresivo y acumulativo de la ciencia en la versión popperiana.

Quizá para definir mi intención y para reconstruir la postura en antropología que me tiene aquí escribiendo prefiera auxiliarme de alguno de los supuestos del mundo post para así hacer justicia reconstructiva. Parafraseando a Gilles Deleuze y Félix Guattari podríamos decir que en un grupo de pensadores, como en cualquier otra cosa, existen líneas de articulación o de segmentariedad, estratos, territorialidades; pero también líneas de fuga, movimientos de desterritorialización y de desestratificación.

Contrario a la visión que busca marcos, bases, raíces como criterio explicativo de un proceso social, cultural o ya sea para comprender los desenvolvimientos de las ideas, Deleuze opone una imagen de rizoma. Los rizomas, dice este pensador francés, tienen formas diversas, existen procesos de conexión pero también de heterogeneidad. Y lo que es más importante, cualquier punto del rizoma puede ser conectado con cualquier otro, por lo que invita a hacer análisis descentrados, mostrando conexiones y no se basa en supuestas genealogías, o estructuras o marcos comunes. Deleuze y Guattari dirían respecto a la idea de marco en común que:

No hay unidad que sirva de pivote en el objeto o que se divida en el sujeto. No hay unidad, ni siquiera para abortar en el objeto o para “reaparecer” en el sujeto. Una multiplicidad no tiene ni sujeto ni objeto, sino únicamente determinaciones, tamaños, dimensiones que no pueden aumentar sin que ella cambie de naturaleza (Deleuze y Guattari, 2010:14)

En su introducción al trabajo de *Mil mesetas*, que Deleuze y Guattari intitulan “Rizoma”, sostienen que mientras en una estructura o marco existen versiones o puntos, en un rizoma encontramos líneas: líneas de fuga que cambian de naturaleza al conectarse unas con otras, por lo que éstas remiten constantemente unas a otras. Señalan estos autores que en un rizoma estas líneas son de segmentariedad y traen consigo rupturas o fugas, pero siempre existe la posibilidad de que aparezcan nuevas organizaciones o reaparezcan otras.

Mostrar lo múltiple es construirlo, señalan los autores del *Anti Edipo*, relocalizando las ideas de base, estructuras subyacentes, compromisos epistémicos subyacentes o marcos en común. Relocalizar implica una modificación de las nociones antes mencionadas, no se niega su existencia lo que se cuestiona es la metafísica que está detrás de ellas que nos la presentan como esencias o fundamentos. Por eso indican, que un rizoma puede ser analizado desde procesos de conexión, pero asumiendo que estas conexiones son incesantes y se pueden hallar en cualquier punto del rizoma: una imagen diferente de lo arbóreo donde del tronco se desprenden las partes.

Para una perspectiva que pondera los procesos rizomáticos, las conexiones entre hechos son importantes a condición que de éstas se desprenda una comprensión de la formación de lo múltiple y no de lo Uno y sus ramificaciones. La multiplicidad, señalan Guattari y Deleuze, ya no es una variación de lo Uno (lo Uno estructura, lo Uno base fundamento o pivote esencia). La multiplicidad tiene sus determinaciones, pero conforme se complejizan las conexiones, mientras otras fuentes de contacto se establezcan y otras interacciones surjan, los puntos del rizoma cambian su naturaleza y forma. Y esto conduce a

otra característica fundamental de estos tipos de procesos: la ruptura. Se pueden observar los marca de rompimiento en un rizoma, ese rompimiento muestra cómo se recomponen las cosas, traza nuevos comienzos y directrices, difuminándose así las antiguas y viejas conexiones: por ello la imagen de árbol genealógico es contraria a una teoría del rizoma. En vez de seguir la base y sus ramificaciones, en un rizoma se leen las líneas de fuga que nos enseñan los nuevos estratos, romper las raíces y hallar nuevas conexiones. Por tal razón los principios 5 y 6 de la teoría del rizoma propuesta por Deleuze y Guattari insisten que el modelo gráfico del rizoma debe parecerse más al de un mapa que a cualquiera que se base en la noción de lo estructural o lo generativo. Un mapa tiene múltiples entradas, múltiples lecturas, el mapa se recorre en diversas direcciones y los trazos uno los va haciendo pero al buscar otras direcciones el trazado original deja de ser y el mapa cambia de sentido. Finalmente los lugares a los que nos llevan los mapas, para proseguir con las metáforas geográficas propuestas por los autores, son a lugares especiales, a esos que siguiendo a Gregori Bateson, esta pareja de filósofos francés llamaron mesetas: *Nosotros llamamos "meseta" a toda multiplicidad conectable con otras por tallos subterráneos superficiales, a fin de formar y extender un rizoma. Nosotros hemos escrito este libro como un rizoma. Lo hemos compuesto de mesetas* (Deleuze y Guattari, 2010:26).

Michel Foucault en *De los otros espacios* (1998) y en *Cuerpo humano y heterotopías*, optó también por traer un símil geográfico para comprender las maneras en que se construye lo heterogéneo. Este pensador usó el concepto de heterotopías para caracterizar esos procesos de construcción de lo diferente que él definió como esos otros lugares. Según Foucault todas las sociedades construyen sus heterotopías y éstas son el rasgo distintivo de donde obtienen su particularidad las sociedades y las culturas. Muchas veces los espacios heterotópicos se nos presentan de manera natural pues las sociedades institucionalizan sus heterotopías, las absorben, las normalizan, pero también las desaparecen o crean unas nuevas. Lo que interesa destacar es que las heterotopías permiten que las cosas puedan existir y coexistir en los mismos lugares y en el mismo tiempo, son parte de una misma formación cultural o social, aunque sean de signo contrario o tengan sentidos diferentes y contradictorios. Para Foucault, y esto es uno de los sentidos que más retomamos, lo heterotópico pertenece está al terreno de la renovación y de la regeneración de las cosas que en el del mantenimiento, por lo que un rasgo distintivo son sus procesos de cierre y apertura, de rápido abandono a lo normalizado y la necesaria conversión a lo nuevo.

Ya sea visto como rizoma o como heterotopía, mi intención es auxiliarme de dichos conceptos para mostrar esos procesos como parte de la naturaleza de comunidades

científicas, o al menos como la condición histórica de una de ellas: el llamado grupo de autores posmodernos.

III. La heterogeneidad desde el inicio: las múltiples entradas al Writing Culture

Ruth Behar reconoce que en su crítica al movimiento posmoderno y en particular en su crítica al *Writing Culture*, ella ha construido una imagen monolítica de las posturas que en el texto encontramos, a pesar de que reconoce que cada vez más se habla de las marcadas diferencias que existen entre los autores cuyas contribuciones aparecieron publicadas en el libro. Señala además que el libro fue recibido por ella como por muchos, más como una proclama y no como una obra colectiva producto de un encuentro marcado por el diálogo y la confrontación. Y como en toda proclama sólo se lee lo que anuncia y no los argumentos que encierra, lo único que se entendió después de haberse leído el texto fue que un grupo de antropólogos deseaban hacer análisis textual de la etnografía y promover formas de escritura de ésta innovando en los estilos. Ahora bien, Ruth Behar es consciente que esas desviaciones interpretativas fueron motivadas por los prejuicios que hay entre los lectores de dicho texto, pero en parte fueron también el producto de una lectura que se hizo del *Writing* marcada por el tono y por las afirmaciones que James Clifford hizo en la introducción al libro. Clifford presentó el libro como si fuera una proclama o un manifiesto que anunciaba el advenimiento de una nueva era que superaría a esa, retratada en la introducción, dominada por el oscurantismo positivista y el predominio de una visión moderna del mundo. Además Clifford afirmó en la introducción, que si algo distingue la nueva propuesta crítica que ahí se anunciaba fue en que se concentró principalmente en el análisis de la etnografía hecho desde la teoría y el análisis textual. A pesar de que Behar afirma que su crítica al *Writing Culture*, la hace a un texto visto como monolítico, adelanta algunos de los puntos de fuga que podemos encontrar en la obra fundadora del movimiento:

For example, Talal Asad's essay does not concern textual theory, Michael Fischer's essay focuses on ethnic autobiography rather than on ethnography, and Paul Rabinow's essay criticizes the preoccupation with textual form and also seeks an uneasy alliance between anthropology and feminism that stands in opposition to James Clifford's stance (Behar, 1995:24).

Este señalamiento que hace Ruth Behar nos da pautas para buscar en una lectura de los textos reunidos en *Writing Culture*, diferentes afinidades electivas, distintas preocupaciones, énfasis propios y trayectorias autónomas, las cuales confluyeron en un tipo de crítica disciplinar y algunos coincidieron en imaginar una reorientación de la práctica antropológica cuyo eje sería la renovación de las formas de representación. Y es claro que origen es destino.

Es decir, aquellos preocupados por hacer la analogía entre el texto etnográfico y otro tipo de narrativa de viajes o de orden colonial fueron autores que provenían o aplicaron más el análisis literario por lo que su centro de elucidación estuvo cargado más hacia determinar los tropos y las figuras retóricas compartidas en toda forma de representación cultural o de otras culturas. Encontramos también a otro subconjunto de posturas que fueron formuladas más por aquellos analistas internos, antropólogos que venían desarrollando un análisis crítico de la propia historia disciplinar, para quienes sus problemas eran más bien hacer explícitas las condiciones de orden metodológico, epistemológico, ético y político que se involucran en los actos de representación antropológica. Por último se localizan aquellos autores que se ocuparon de discutir, desde una intención muy empírica, sobre los tipos de figuras y estilos narrativos que debe tener una etnografía cuya intención es dar cuenta de procesos sociales y culturales propios de una nueva era postcolonial, postindustrial o postmoderna.

Son Mary Louise Pratt y James Clifford los convocados a Santa Fe cuyas formaciones, inquietudes y líneas de trabajo iban más en relación al análisis de la etnografía como un tipo de narrativa y mostraban al etnógrafo como una clase de escritor de ficciones, gobernado por estilos, tropos, agendas ideológicas que se ponían a andar a la hora de representar al otro.

De Mary Louise Pratt sabemos que se formó en su natal Canadá en estudios sobre lenguajes modernos y posteriormente sus posgrados los realizó ya en los Estados Unidos en el área de literatura y lingüística. En su primer libro *Toward a Speech Act. Theory of Literary Discourse*, tenía más un interés por mostrar cómo las estructuras narrativas se relacionaban con las orales y posteriormente trasladó su interés a un tipo de producción textual que se produce en experiencias marcadas por contacto, conquista, dominación. Este último interés en su trayectoria intelectual la llevará a enfrentar el tema de la etnografía y tener una postura analítica sobre ella.

En su artículo del *Writing Culture*, intitulado "Fieldwork in common places", Mary Louise Pratt se propone develar una imagen del etnógrafo como un constructor de narraciones, es decir, como un escritor. Y como escritor su práctica está conducida por cánones de la construcción textual, por los estilos, tropos y paradigmas que han gobernado las reglas constitutivas de un tipo de literatura: aquella que trata sobre lo otro, sobre lo no europeo y que tiene como eje mostrar contactos, hallazgos, conocimientos de lo extraño, entre otras cosas. Sin embargo existe para la autora toda una construcción sobre la cientificidad de la práctica, o más bien una ideologización sobre el carácter científico de la representación

etnográfica, que ha impedido al etnógrafo develarse como un escritor y reorientar su práctica sobre las bases del narrar o experimentar narrativamente.

Es claro cómo para Pratt, su interés central es analizar a la etnografía desde la óptica de la crítica literaria, la cual, como heredera de una tradición más amplia de crítica de las ideologías, le permite develar ese discurso de cientificidad que se monta sobre la legitimidad de la práctica etnográfica, y como toda ideología, oculta otros procesos que intervienen en la misma. Estos son diversos condicionantes, reglas de juego subyacentes, y horizontes de posibilidad, los cuales hay que mostrar para poder montar otro quehacer etnográfico. Y aquí hay un primer punto de fuga o de duda que Mary Louise Pratt tendría respecto a todo llamado a la experimentación etnográfica, es decir, que la innovación que podemos lograr en la actividad de representación si no rompe con esa ideología de cientificidad, poco logrará en su cometido de modificar nuestras representaciones sobre los otros.

Pero ¿qué es eso llamado ideología científica que tanto preocupa a Pratt? En primer lugar, una que emerge del mito malinowskiano anclado en el supuesto de que la etnografía rompe con cualquier narrativa sobre lo extraño, lo ajeno realizada por viajeros, colonos, misioneros o militares, bajo un supuesto de objetividad y neutralidad. Mito que se quiebra cuando contrastamos las formas de la etnografía en su devenir y observamos los compromisos teóricos que en ella subyacen, o las improntas que la sucesión paradigmática en antropología ha dejado en la composición y estilos del escrito etnográfico. Pero esto también se nos hace evidente cuando comparamos los escritos de antropólogos con los realizados por diversos cronistas, viajeros, comerciantes misioneros desde el siglo XVI al XX. En ellos observamos un descriptivismo clasificador, que también se recapitula en la literatura etnográfica, vemos también los ecos de un humanismo que trata al otro como ese sujeto que resuelve los avatares de la vida a través de una institucionalización exitosa, o el romanticismo que retrata a los nativos del mundo como los portadores de la tradición, de la vida buena, de la solidaridad y la comunidad.

Esa ideología de objetividad y cientificidad que le preocupa desmontar a Pratt, también oculta, no es casualidad la coincidencia del término y de la idea con James Clifford, las maneras en que se establecen los juegos de poder que dotan de autoridad al narrador: la autoridad etnográfica. Equiparar el texto etnográfico al de viajes y conquista no sólo nos regresa a la conciencia el hecho de saber que la práctica del antropólogo es uno más de los diversos dispositivos de colonialidad desde los cuales Occidente ha construido a Oriente, sino que desde ellos se muestran esas figuraciones recurrentes, que después el antropólogo

utilizará, para legitimar su relato como verídico. La figura del náufrago, señala Pratt, evocada por Malinowski, o el bien recibido y adorado por los nativos como lo muestra Raymond Firth o el violentado y hostilizado Evans-Pritchard, todas son maneras de legitimar el “yo estuve ahí” y por lo tanto “lo vi así”.

Su análisis sobre las formas textuales en que se legitima la autoridad etnográfica permite a Mary Louise Pratt señalar que si bien nuestra ilusión cientificista ha negado que recursos cognitivos vinculados a lo subjetivo y a lo experiencial jueguen una parte importante en el proceso de producción etnográfica, estos recursos son los que han permitido llevar a cabo con éxito los contactos y en ellos descansa la posibilidad de acceder y comprender cosas que se observan y se escuchan. Una lectura detallada del argumento fundador de toda autoridad etnográfica: Yo estuve ahí, nos enseña cómo el etnógrafo como el cronista de viajes echan andar toda sus habilidad personal, todos sus recursos subjetivos que disponen, para ganarse las empatías de los nativos y para poder adentrarse a las villas y pueblos de estos.

La pretendida cientificidad de la actividad ha generado estrategias para eludir este hecho, condenando toda información personal y de vivencias al margen del escrito, es decir, a la introducción o a un apéndice. Pero la cientificidad requiere de esa legitimidad que da la experiencia personal del estar ahí, por lo cual epistémicamente se ancla a un proceso que después tendrá que desechar. Y es aquí donde se muestra toda la faceta de constructo textual y la labor del etnógrafo como escritor, pues lo que observamos es cómo a partir de artilugios retóricos el autor va usando lo personal con ciertos fines y lo objetivo para otros. Señala Pratt que, al igual que la literatura de viajes, la etnografía va intercalando lo vivencial con la descripción objetivista a lo largo de las obras, y ello con el fin de dar un mensaje: es verdad lo dicho porque existió alguien que lo testificó.

A pesar de este juego entre lo subjetivo y lo objetivo que se hace patente en el trabajo etnográfico, y que Pratt pretende traer al flujo de la conciencia reflexiva, la cientificidad se ha empeñado en hacer de lo primero lo marginal y en ello ha liquidado las posibilidades de experimentar narrativas donde lo personal pueda también jugar un papel como vía para dar a conocer las otras sociedades. Por ello afirma Pratt, que una de las tendencias que habría que eliminar es esa quimérica y asfixiante distinción entre lo objetivo y subjetivo y más bien hay que dejar fluir las potencialidades heurísticas para comprender hechos sociales y culturales que puede proporcionar una etnografía de lo personal. Sin embargo, a pesar que la autora se inclina a reconocer la necesaria experimentación etnográfica que tenga como eje la narrativa personal, su intención no es proponer una vía o ser ella misma una etnógrafa experimental.

Podríamos concluir diciendo que la intención de Pratt de reivindicar el potencial heurístico de la llamada etnografía personal, la cual después será muy criticada por otros autores reunidos en Santa Fe, no se debió a un deseo de romper políticamente ni éticamente con la llamada autoridad etnográfica, como lo será para otros autores. Más bien piensa ella que este es un hecho consustancial al tipo de narraciones de viaje, dentro de los cuales se haya la etnografía. Su defensa de las etnografías personales es porque considera que la trampa de objetividad científica ha cancelado la posibilidad de pensar que la información sobre el contacto, sobre las culturas en contacto y sobre las experiencias individuales que se involucran en los contactos puedan decir algo más acerca de qué es la cultura y cómo se experimenta.

James Clifford es el otro de los convocados al seminario de Santa Fe, cuya trayectoria intelectual se había desarrollado en un ámbito externo a la antropología, pues él no era un practicante de la misma, no hacía etnografía, no tenía una formación disciplinar en esta disciplina, no se adscribía a paradigma alguno, ni era discípulo de algunas de las figuras del momento. Sin embargo eso no lo excluía de ser un observador de la ciencia, un analítico del trabajo etnográfico, que ingresa al debate, incluso hay que recordar que él es uno de los convocantes al seminario, ya con una trayectoria de reflexión sobre, como gusta definirlo, el pasado reciente de la antropología.

Se trata de una mirada sobre la disciplina que si bien tuvo como eje el análisis de la retórica empleada en la elaboración etnográfica, lo que lo llevó a trazar algunas de las intuiciones y conceptualizaciones que serán centrales, ya sea para criticarlo o para defenderlo, en el ambiente intelectual del grupo de Santa Fe, como son autoridad etnográfica, alegoría, retóricas. También Clifford venía siendo ya una clase de historiador de la antropología, con una cierta intención genealógica caracterizada por rastrear otras formas, otros personajes, otras localizaciones en la antropología y así oponer diferentes imágenes sobre el desarrollo de la teoría antropológica y sobre su institucionalización como práctica. Esta manera de contar otras historias, cuyo más importante representante es sin lugar a dudas George W. Stocking¹⁹, se hacía también con la finalidad de derrumbar ciertos mitos asumidos y consagrados en el

¹⁹ En una entrevista realizada a James Clifford en 1994 (en Clifford, 2003), a la pregunta sobre sus diferencias con George Stocking, contesta que a pesar de saberse heredero de ese trabajo documental, desmistificador de hacer historia, ve en Stocking a un historiador más interno, más institucional, preocupado por desentrañar la historia de las grandes figuras de la antropología, que son los autores de la teoría. Clifford se define más marginal, uno que busca los bordes, que quiere ver otros sujetos, no los de la teoría sino los que definieron prácticas, los que tenían estilos de hacer campo diferente al que se institucionalizó, los que mostraban rasgos en su historia que atentaban los cánones establecidos. Recordemos que lo que más le llama la atención a Clifford sobre Maurice Leenhardt fue su condición de misionero-etnólogo.

imaginario de la comunidad sobre cómo habíamos llegado a ser ciencia. Pero también representaban otra forma de asumir la reconstrucción histórica, sin las pretensiones de autores como Marvin Harris o Evans-Pritchard, para quienes la historia de la antropología era la historia de los errores sistemáticos que llevaban necesariamente hacia su necesaria superación mediante un nuevo paradigma más adecuado: obviamente el que ellos promulgaban.

James Clifford no sólo es el autor de un texto fundador del giro textualista que antecede a *Writing Culture*, que es *On Ethnographic Authority* de 1980, sino que en 1982 aparece su primer libro, *Person and Myth*, donde encontramos una apuesta por mostrar otros personajes y otros estilos de hacer etnografía y etnología, gentes con otros intereses y otras preocupaciones que la historia oficial de la antropología colocó en los márgenes: me refiero a figuras como Maurice Leenhardt, Marcel Griaule y Michel Leiris. Pero esa preocupación por contar otra historia de la antropología, que él define como externa, como hecha desde los bordes (Clifford, 2003:7-12), le revelará el estrecho vínculo existente entre condiciones históricas del conocimiento y su expresión en una manera de decir y enunciar las cosas: las representaciones. Así, su manera de contar lo acontecido en antropología no pasa por reconstruir la sucesión de teorías antropológicas, sino mostrar la manera en que se han perfilado prácticas, estilos de hacer que responden a las determinantes histórico y culturales. Una de las prácticas que para él son centrales y que se propuso analizar fue sin lugar a dudas el estudio de los cambios y los estilos de la retórica etnográfica y determinar las maneras en que es reproducida por los practicantes de la disciplina en ciertos momentos históricos.

En “On ethnographic Allegory”, su contribución al *Writing Culture*, James Clifford pretende develar otra manera de comprender, leer y practicar la etnografía. Para él la etnografía además de ser una vía de representación cultural, encierra otros mensajes, transmite otras ideas, más allá de las que el autor intencionalmente se propuso difundir. Por eso el considera que un presupuesto metódico y epistemológico que debemos de asumir para observar a las etnografías es estar atentos a las alegorías que por ahí se deslizan. Es decir, otros significados se transmiten en un texto etnográfico, estos son diferentes de lo que pretendidamente se representa. En la lectura de una etnografía el receptor puede recibir un mensaje con diferentes significados y como escritor de éstas emplea tropos y estilos narrativos que subrepticamente filtran otros posibles discursos. Así la etnografía se desdobra entre su contenido, lo que directamente dice o representa del hecho cultural, y las otras formas, los significados que trascienden el contenido y que se muestran a través de múltiples

lecturas, de un ejercicio de deconstrucción, de buscar los márgenes del texto para conocer las cosas no dichas.

Y es por eso que a Clifford le interesa mostrar cómo la etnografía es en sí un tipo de performance gobernada por poderosas ficciones. Ficciones que construyen tanto el lector como el escritor, donde se involucran múltiples significaciones, se observan otras dimensiones que incorporan lo ético, lo estético, lo político y lo retórico. Y todas estas confluyen o se acomodan en una narrativa y en estilos de decir, por lo cual no podemos dejar de ver entonces a la etnografía como siendo determinada por la necesidad de acomodar todos estos procesos que se involucran y para ello sólo se dispone de las reglas del juego retórico o escritural.

El texto, incluso también la introducción que Clifford escribe para el libro germen de la antropología crítica, nos advierte de esa negación de lo alegórico que le será consustancial a vías representacionistas entre las que Clifford engloba al positivismo, al realismo y al romanticismo. Pero estas vías se han agotado debido a la irrupción de movimientos que no sólo han cimbrado el orden de lo político, sino también de lo epistemológico y que en este mismo han hecho emerger los temas que señala la existencia de formas autoritarias de representación, las cuales son ahora cada vez más impugnables y contestadas. Y el reconocimiento de lo alegórico ha coadyuvado a fomentar cada vez más una actitud contestataria, al señalar los mensajes subyacentes y su vínculo a formas autoritarias y coloniales de referir al otro.

Pero también llama la atención Clifford sobre el papel emancipatorio o liberalizador de la etnografía vista como alegoría. Se puede fomentar la construcción de textos multivocales, abrir las posibilidades de lecturas variadas y reconocer que la etnografía sería uno de los mejores prototipos de lo que es una obra abierta. Permite pensar que la cultura no es una sino que hay versiones de ésta, y de alguna manera todos hemos construido narrativas sobre lo que es y debe ser, por lo tanto lo alegórico nos alienta a observar las intertextualidades. Todo lo anterior necesita hacer explícitas, incluso tener como una de las dimensiones epistémicas prioritarias, las tomas de postura ética y políticas que determinan nuestras lecturas y nuestras escrituras. Debemos tomar una responsabilidad sobre nuestras construcciones de los otros y de la imagen que mostramos de nosotros mismos a partir de representar a otro.

El frente experimental que es convocado al seminario de Santa Fe fue representado por dos autores que habían publicado cada uno ya un trabajo etnográfico, cuyas temáticas,

orientaciones teóricas, estilos de narración y pretensiones epistémicas daban concreción y posibilidades reales a la necesaria reorientación disciplinar en tanto teoría y práctica. Las etnografías pre-*Writing Culture*, escritas por Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo y Paul Rabinow son constantemente referidas en otro conjunto de textos que aparecieron años antes y/o algunos posteriores de haberse efectuado el seminario fundador del giro y de haber aparecido el libro que de éste emergió. James Clifford en su *On Ethnographic Authority*, como George Marcus en un artículo que publica con Dick Cushman en 1982 intitulado *Ethnographies as Texts* y en un libro que apareció en el mismo año que el *Writing ...* y que escribiera junto con Michael Fischer (*Anthropology as Cultural Critique*) mencionan que los trabajos de los autores antes señalados mostraron tanto nuevas preocupaciones temáticas que la antropología no había desarrollado y también expresan nuevos estilos descriptivos, otras apuestas por mostrar hechos de cultura, pero también encierran innovaciones en el orden de lo metodológico que significó un cambio de entendimiento acerca del papel del trabajo de campo.

A reserva que más adelante se desarrollen a mayor profundidad las ideas contenidas en las etnografías de este grupo de experimentadores, podríamos adelantar que los trabajos de Paul Rabinow, *Reflexions on Fieldwork in Morocco* (1977), de Renato Rosaldo *Ilingot Headhunting* (1980) y *Tuhami: Portrait of a Moroccan* (1980) elaborada por Vincent Crapanzano, se volvieron los paradigmas, ahora sí en el sentido mostrado por Kuhn que los ve como realizaciones ejemplares, del posible rumbo hacia donde se quería conducir la antropología. Así, en lo teórico éstos lograban dar viabilidad a ese nuevo esquema que requería cambiar de enfoque abandonando todo holismo y presentismo que caracterizó las perspectivas funcionales, estructurales y culturalistas.

En estas etnografías se volteaba a ver el papel que tenían los agentes en la conducción de la vida social y cultural, se miraba a los sujetos con intencionalidad, con subjetividades, con localizaciones que los llevaban a disputar los órdenes sociales o al menos a tener otra versión de los mismos, y por último se le daba viabilidad a lo histórico no como contexto sino como un agente que interviene en las configuraciones culturales, y no sólo lo histórico como proceso-acontecimiento, lo histórico como contemporaneidad, como época compartida por el que enuncia y por el que es representado.

Y como realización ejemplar también en dichas etnografías se concretó eso tan buscado que es el llamado a la experimentación. Alegóricamente en ellas no sólo se leía otra versión de la cultura o se mostraban otras ontologías de las mismas, sino que el otro mensaje que

transmitían era señalar las potencialidades que tienen otras estrategias narrativas para lograr desentrañar esas otras dimensiones. A través de mostrar los diálogos sostenidos entre el investigador y el lugareño, o contar desde lo experiencial las múltiples entradas, encuentros y vivencias que se tiene en un lugar, se proponían captar lo múltiple y diverso de la cultura. Pero lo experimental no sólo se reducía a lo dialógico o a lo vivencial, Rosaldo mostraba narraciones donde el texto se elaboraba a partir de un ejercicio de contrastes y reflejos. En torno a una práctica que llevaban a cabo los Ilongotes de cortar cabezas de sus enemigos como un acto de venganza, Rosaldo mostraba cómo su abandono, resurgimiento, añoranza, se debía a la acción de múltiples agentes que habían actuado en las Filipinas desde que se instauró el sistema colonial ahí. A partir de un verdadero juego de espejos, él hacía intervenir como elementos para nuestra comprensión del suceso, hechos de la historia mundial que se vivieron a nivel local, mismos que entremezclaban con los sucesos particulares de individuos concretos y con las localizaciones de personajes en cada acontecimiento, construyendo así una etnografía a una sola voz pero que muestra varias determinaciones.

Y como corolario a la experimentación etnográfica, los textos de Rabinow, Crapanzano y Rosaldo también mostraban otras maneras de conducir el trabajo de campo que, al diferir de las maneras tradicionales de hacerse y concebirse, apuntaba al corazón mismo de los dogmas más aceptados y reproducidos en antropología. Se podrían objetar las teorías, se podrán cuestionar incluso las etnografías, pero lo que permanecía incólume era la idea de que todo trabajo de campo pasa por la objetividad de la llamada observación participante, por la separación del investigador de sus cargas valorativas —sean éstas epistémicas, morales, políticas, etc.— y la separación entre experiencia y representación. Después de las obras experimentales de estos antropólogos, se vislumbraban nuevos caminos para la práctica antropológica que implicó la modificación general de lo teórico, lo práctico y lo narrativo.

“Hermes’ dilemma: the masking of subversion in ethnographic description” y “From door of his tent: the fieldworker and the inquisitor” son los títulos de las contribuciones de dos de los autores cuya tradición experimental les valió su convocatoria al seminario, y en los cuales se nota esa preocupación por repensar y reorientar el hacer etnográfico como una vía para enunciar dimensiones de la vida social y cultural que tradicionalmente eran pasadas por alto. Tanto Vincent Crapanzano, autor del primer artículo mencionado, como Renato Rosaldo, escritor del segundo, optan por presentar sus puntos de vista partiendo de la problematización de tópicos como la autoridad etnográfica, el carácter ficcional de la representación y los órdenes de poder y colonialidad que se filtran en los dispositivos y artilugios que usamos para mostrar otras culturas. Es decir, que en un inicio sus intereses

críticos no son muy diferentes de los que observamos entre los analistas externos a la disciplina, Clifford y Louise Pratt, quienes pusieron en el eje del debate la analítica literaria y retórica.

Sin embargo, para trazar algunas diferencias importantes respecto a Clifford y Pratt, su insistencia por analizar lo retórico y ficcional que hay en la etnografía no es lo central en su trabajo, sino que ambos aprovechan el foro, las líneas de discusión trazadas en el seminario²⁰, para mostrar el tipo de trabajos que ambos desarrollaron o desarrollaban en ese momento y fundamentarlos en el marco epistemológico que se abrió desde la analítica literaria.

Por ejemplo Rosaldo retoma como un punto nodal en su texto el tratamiento cliffordiano del tema de la autoridad etnográfica. Incluso comienza afirmando que en su contribución pretende develar las maneras en que se establece esa autoridad en los trabajos de Emmanuel Le Roy Ladurie, Evans-Pritchard y Clifford Geertz. Muy cercano a la línea trazada por Mary Louise Pratt, Rosaldo vuelve a insistir en esos mecanismos retóricos que legitiman la autoridad del etnógrafo: objetivar al sujeto de observación y después desaparecerlo para sólo dejar el hecho observado en la narración. Y también se preocupa por mostrar esa otra cara de la autoridad etnográfica, la que se revela cuando se evidencia que el escritor –el que ejerce su autoridad- escribe para decir quiénes son esos otros culturales. Las consecuencias son entonces el reproducir una imagen del otro como diferente del occidental, donde es el primero el que se queda congelado en una vida sin cambios ni transformaciones, en una eterna repetición de sus tradiciones y cultura. Viviendo acorde a las normas de la colectividad o reproduciendo hasta la eternidad éstas, sin importar los juegos de la diferencia, del disenso o de la división que en una sociedad moderna y tradicional existen.

Crapanzano, por su parte, se enfoca más en develar lo artificioso que resulta ser todo texto etnográfico. Artificioso visto como lo fabricado, como lo construido en el taller de un escultor que edifica algo con lo que dispone, pero que no deja de ser una imitación, una pretendida representación realista, pero que sabemos es gobernado por las condiciones, los materiales y las herramientas de las que dispone el escultor. La etnografía es una interpretación dependiente de un contexto histórico o de la posición del que la elabora y la lee; por eso, para Crapanzano, resulta ser una metáfora desde donde construimos a las otras

²⁰ Clifford afirma en la introducción al *Writing culture*, que el seminario en Santa Fe se convocó con la intención de discernir ese carácter ficcional y retórico que tiene la etnografía, utilizando para ello todas las ventajas analíticas que proporciona la crítica literaria. En su texto Rabinow, a manera de denuncia, vuelve a insistir en que la convocatoria se hizo bajo las reglas de discusión de una teoría crítico-literaria y no más amplia.

culturas. Y la primera gran paradoja de la etnografía, que se resuelve a través de artilugios retóricos, es mostrar lo extraño, darle sentido a las prácticas que para nosotros son ajenas. Cómo dar cuenta de lo extraño en un lenguaje que no lo sea: vaya condena de la labor etnográfica. Pero como etnógrafo usamos un montón de dispositivos para hacer creer que es verdad lo que decimos, usamos retóricas de convencimiento: estar y no estar, en el texto, sería el dilema.

Para ambos autores existe también una urgente necesidad por denunciar esos otros tropos narrativos que dominan la actividad etnográfica. Su urgente necesidad, como veremos un poco más abajo, está motivada por sus intenciones de mostrar su propio proyecto de experimentación. Y me refiero a esa otra dimensión del documento etnográfico, eso que sigue una vez que se mostró al sujeto que investiga, un vez que se describieron sus avatares, peripecias, dificultades o virtudes para lograr la inmersión entre sus sujetos estudiados. En ese momento comienza la narración de totalidades nacionales, etnias, regionales o locales: los balineses, los rarámuri, la región de barrancas, el pueblo tal. Tal parece, señala Crapanzano, que lo que se busca es conjurar el acontecimiento del encuentro o del contacto, porque si se sigue éste comienzan a aparecer otras informaciones que quizá se quieran evitar mostrar: la historicidad del momento del contacto, los diálogos con individuos que pueden tener versiones distintas sobre los hechos, la intervención del investigador en el desarrollo de una charla o de una observación. Dice Crapanzano que el yo, tú y el nosotros comienza a dejar su lugar al “ello”. Y en la construcción del ello, se filtran junto a las imágenes de lo homogéneo las de la ahistoricidad, las de no contemplar que compartimos el mismo mundo y su devenir con aquellos sujetos que estudiamos. Simplemente, señala Rosaldo, nuestra presencia en sus pueblos responde a una posibilidad que se abrió por el desarrollo de la historia colonial y los retos que hoy tenemos en permanecer en estos lugares se deben al juego de los nuevos órdenes poscoloniales.

Una diferencia de énfasis que encontramos entre estos autores y que deja ver también por donde van ciertas preocupaciones que dominarán su obra posterior, es que para Rosaldo estas representaciones de orden colonial no sólo están condicionadas por una estructura retórica, no solamente son el producto de esa condena originaria: haber elegido a la escritura como dispositivo disciplinar y escribir desde un lugar. El mismo proceso de indagación, la misma relación en campo, la propia actitud de inquisidor, surge del mismo sistema colonial donde se establecen las reglas del que observa y del que es observado. Incluso la distancia que se requiere para edificar narraciones donde el otro como sujeto no cuenta, donde la vida no cambia y se autoperpetua en la lógica estructurante, pasa por generar las fronteras en el

propio trabajo de campo. Como dice Rosaldo la villa debe ser vista desde lo lejos o el mundo ser observado desde la puerta de la tienda de campaña.

Lo que sí comparten Crapanzano y Rosaldo es que todo tipo de distancia se acrecienta y toma otra dimensión en el documento etnográfico. Y pensamos en tipos de distancia porque una es la que se encuentra entre el testimonio de experiencia personal y vivencial del trabajo de campo, sustituido por una escritura realista y objetiva libre de determinantes subjetivas. Y la otra distancia es la que se da entre el mundo llamado primitivo y el occidente blanco. No sólo los primeros viven la eterna inmutabilidad, viven fuera del tiempo, lo otro es que no conocen sus significaciones, no saben los sentidos que comparten que los llevan a actuar y el etnógrafo, muchas veces ese es el corazón o la apuesta de su texto, es aquel sujeto que habla por ellos, dice qué piensan, cómo se organizan, cómo son sus reglas de vida e incluso cómo deben de ser. Esta tentación autoritaria la comparten funcionalistas, estructuralistas, marxistas y hasta la antropología interpretativa: la que se proclamaba como la que miraba desde el punto de vista del nativo o que estudiaba desde una comunidad.

Por tal motivo Rosaldo y Crapanzano dedican varias páginas para evidenciar esa contradicción y distancia en Clifford Geertz, que muchos identifican como el padre de este movimiento, pero como observamos para muchos la llamada interpretación densa no deja de ser un ejemplar más de ese viejo estilo de hacer etnografía.

Despite his phenomenological-hermeneutical pretensions, there is in fact in "Deep Play" no understanding of the native from the native's point of view. There is only the constructed understanding of the constructed native's constructed point of view. Geertz offers no specifiable evidence for his attributions of intention, his assertions of subjectivity, his declarations of experience. His constructions of constructions appear to be little more than projections, or at least blurring, of his point of view, his subjectivity, with that of the native, or more accurately, of the constructed native (Crapanzano, 1986: 74).

El recorrido de crítica y reflexividad al quehacer etnográfico que practican Rosaldo y Crapanzano los conduce finalmente a presentar o a fundamentar sus propias propuestas. Crapanzano, que ya había elaborado etnografías basadas en formas dialogantes, insiste que a través de mostrar los encuentros, de los actos comunicativos donde se transmiten las versiones que sobre un hecho pueden tener uno o más personas, donde el disenso puede aparecer, disenso entre los lugareños pero también entre etnógrafo y nativo. Mediante un dialogo se borra el yo-ellos y deja lugar a un yo y un tú, pero se evidencia lo contemporáneo del encuentro, lo histórico es lo que envuelve las vivencias de los sujetos involucrados en una charla, es sobre los que se puede pensar, hablar, objetar y acordar. Rosaldo, no casado con los

recursos dialógicos, heteroglósicos, alegóricos o evocativos, que muchas veces se han señalado como las propuestas de los antropólogos posmodernos, más bien nos plantea la necesidad de incorporar las etnografías de tipo históricas, hacer del suceso y de las versiones e imaginarios que sobre éste se construyen un objeto de atención etnográfico. Mostrar lo histórico cristalizado en prácticas o modificando algunas de ellas, pero no de una entidad o entelequia llamada tradición o cultura o estructura social, sino en prácticas de sujetos concretos que viven junto a otros que tienen otras determinaciones históricas. Y narrar el acontecimiento y su pluralidad de vivencias y herencias requiere entonces otros dispositivos narrativos, otras formas de imaginar el texto y Rosaldo ya había avanzado en eso.

Paul Rabinow señala que Clifford y Pratt parecen simpatizar o vislumbran como alternativa para la etnografía, experimentos de corte dialógicos y heteroglósicos sin embargo nunca mostraron cómo son éstos y ni hicieron explícito qué tenían en mente cuando imaginan una composición experimental con estos modelos por eje. Uno se pregunta si la etnografía heteroglósica adopta la forma de un escrito realizado a varias manos donde cada voz se representa con una fuente o un color distinto, o más bien es un libro lleno de espacios en blanco para que el lector escriba también en él sus interpretaciones. También la duda asalta respecto a qué entienden por dialógico; se trata de transcribir la conversación tal y como se fue desarrollando, son diálogos presentados en forma de guión cinematográfico o teatral, o más bien se plasman el conjunto de entrevista y se suman las interpretaciones. Otro problema sería determinar quién es el autor, el entrevistado o el etnógrafo es quien merece el crédito ya que fue quien interpretó y develó los sentidos de sus interlocutores. Y ésta es una gran diferencia con el grupo de autores que fueron convocados por su vocación experimental, ellos ya habían trabajado en formas concretas de construcción etnográfica y el camino que los conducía eran otras preocupaciones teóricas y epistemológicas. Si bien vemos reflexiones de orden textualista donde el eje es la denuncia de los estilos retóricos del narrar, se observa cómo el desafío teórico por incorporar otras dimensiones de la vida social y cultural condujo a Rosaldo, Crapanzano y Rabinow a la experimentación. Aquí sí Paul Rabinow toma una distancia enorme la cual se muestra en su trabajo que presentó para ser publicado en el *Writing Culture*, el que perfectamente podría haber sido abordado en el capítulo anterior donde señalamos las diversas críticas que provocó este giro crítico en antropología.

El escrito de Paul Rabinow desconcierta por varios motivos, pero además es aleccionador para aquellos que buscan el signo de la identidad, de la unidad paradigmática en su acercamiento a estos autores. Desconcierta porque una de sus intenciones es criticar y mostrar las deficiencias de todo giro textualista para comprender la etnografía y el

conocimiento mismo de la antropología. Sorprende su fundamentación argumentativa, al basar su planteamiento en la tesis de que toda representación es un constructo social, idea que perfectamente compartirían otros de los llamados antropólogos posmodernos, sin embargo muestra que lo que Clifford y algunos de ellos han dicho de la antropología es también un constructo más que como toda representación se pretende verdadera. Desconcierta además porque uno de los objetos de crítica, que lo conduce a tomar distancia respecto al llamado a la experimentación, resulta ser su propia obra o su propia actividad experimental. Además, y como una manera de anunciar lo que son sus trabajos futuros y su posición respecto al debate modernidad-posmodernidad, acepta el diagnóstico de la llamada posmodernidad, pero no deja de pensar que también existen procesos a los que se podría comprender como el producto de políticas de modernización o modernidad, tema que desarrollaremos en otro capítulo.

Paul Rabinow se hace eco de una tradición que mira de manera diferente a los procesos epistémicos que se involucran en las actividades cognitivas en las cuales descansa la configuración de nuestras ideas, teorías y representaciones. Una tradición que bien podría denominarse post-empirista, pues en el centro de sus planteamientos está el abandono y cuestionamiento de una imagen realista, fundamentalista (fundacionista) y empirista abanderada por todos los positivimos del mundo. Siguiendo a pensadores como Richard Rorty, Ian Hacking y Thomas Kuhn, Rabinow muestra cómo la representación cognitiva, y en particular la etnografía como caso especial de ésta, son constructos elaborados por comunidades epistémicas que comparten tradiciones de investigación, estilos de pensamiento o paradigmas, donde el rasgo distintivo de éstos es su concreción histórica y su abandono en otro momento. Sin embargo objeta Rabinow que a esta visión le hace falta un complemento para poder discernir cómo se dan estos procesos de constitución de comunidades, cómo se interiorizan los valores epistémicos que postula un estilo de pensamiento.

Rabinow recurre a los planteamientos de Michel Foucault y Pierre Bourdieu para discernir cómo en la constitución de las comunidades científicas se involucran procesos de poder-exclusión que constituyen los regímenes de saber. Desde estos regímenes se establecen las reglas que dominan la actividad científica para una comunidad, como lo enfatizó Foucault en *Las palabras y las cosas*, y además establecen los contenidos y las lógicas que permiten que los sujetos inmersos en éstos acepten lo que serían las verdades, validen procedimientos y constituyan reglas de lo que se acepta y de lo que se rechaza. A partir de este postulado Rabinow señala que si bien ese proceder de dominio y constitución de regímenes de verdad fue característico del proceder de las posturas científicas en antropología, no considera que

las propuestas comprensivas y textualistas estén exentas de ese juego. Es más, él ve en toda la fundamentación del análisis textual que introduce James Clifford, un intento más por establecer un nuevo régimen de verdad y de exclusión, donde las reglas ahora son la denuncia a los estilos de narración, a los tropos empleados y por lo tanto la única conclusión posible la de experimentar etnográficamente.

La pretensión de Clifford de hacer del antropólogo y de su escritura el nuevo objeto de preocupación disciplinar es visto por Rabinow como una forma, que le es natural a todo régimen de saber-verdad-poder según Foucault, de legitimar su pertenencia en el concierto de las ciencias o de imponer, según la versión de Bourdieu, en el campo científico las nuevas reglas dominantes.

This new speciality is currently in the process of self-definition. The first move in legitimating a new approach is to claim it has an object of study, preferably an important one that has previously escaped notice. Parallel to Geertz's claim that the Balinese were interpreting their cock fights as cultural texts all along, Clifford argues that anthropologists have been experimenting with writing forms whether they knew it or not (Rabinow, 1986: 242).

Agrega Rabinow que aún no sabemos si este nuevo paradigma que él define como semiótico deconstructivo, a veces lo cataloga como textualista deconstructivo, es algo saludable o implica una ventaja para la disciplina o si en verdad supera todo lo que se pretendía trascender. Por ejemplo, el problema de la autoridad etnográfica que al parecer es la condena de todo este giro, no será que se reproduce ahora aplicado a otros sujetos. Si Evans-Pritchard impuso lo que debe ser la estructura social de los nuer, Geertz postuló lo que creen, sienten y piensan los balineses y Clifford hizo lo mismo para su nueva etnia: los antropólogos. Además Clifford mismo no genera una dialógica o heteroglosia en sus reconstrucciones sobre el actuar etnográfico de gentes como Leenhardt, Malinowski o Griaule. Al igual que Geertz, Evans-Pritchard, Malinowski, es decir las figuras constantemente usadas para ejemplificar la construcción de la autoridad etnográfica, Clifford se presenta en las primeras páginas de su monografía, pensemos en su libro sobre Maurice Leenhardt *Person and Myth*, para después desaparecer y dejar sólo la narración de las postuladas intenciones, las figuraciones y dilemas de un misionero que al mismo tiempo es etnógrafo.

Paul Rabinow considera que a pesar de la intención de Clifford de presentar al nuevo giro deconstructivo textualista como una vía de crítica política y ética, para el autor de *Reflections on Fieldwork in Morocco* se convierte en una crítica ligera al no asumir también como objeto de reflexión las reglas de poder y autoridad que están en juego al interior de la

comunidad científica. El problema de la autoridad etnográfica no sólo es algo que se da en el marco de la práctica de escribir, también tiene que ver con las dinámicas y lógicas de competencias, luchas y constitución de hegemonías que se dan en las universidades, centros de investigación, redes de trabajo. Por ejemplo, y es algo que como vimos Ruth Behar le reconoce a Rabinow, el giro textualista y su preocupación por determinar los procesos narrativos por donde se filtran la figuras de la autoridad etnográfica, no enfatizó que la figura de autoridad también se hace presente en las reglas que determinan los juegos de poder en las comunidades científicas. La autoridad no sólo es etnográfica, otras formas de autoridad anteceden a la escritura, éstas pueden ser por ejemplo: quién puede y debe publicar, quién sigue siendo el portavoz de los otros, quién debe hablar de las culturas o qué tanto importa si se es mujer u hombre para establecer sistemas de estímulo y recompensas académicas. Clifford nunca levantó la voz para señalar que los problemas de autoridad en los agregados científicos siguen excluyendo la voz de las mujeres, de los intelectuales nativos o de los *halfies*²¹. Es decir, la tentación autoritaria no respeta género ni condición étnica, algo que objetará también Lila Abud-Lughod (1991, 2012²²), y que para Rabinow otra historia se nos revelaría si fuéramos capaces de mirar los juegos de poder al interior de la disciplina donde la posición de las mujeres ha sido diferente, hecho del cual ni siquiera este grupo se escapó pues recordemos que sólo una mujer fue convocada al seminario.

Rabinow se define no como un experimentador, él se ubica dentro de una gran federación de interpretativos y no por ello es el continuador de Geertz. No podemos dejar de recordar que desde finales de los años 1970s junto con William M. Sullivan²³ se encargó de presentar al público anglohablante y a la comunidad de antropólogos, la gran tradición interpretativa continental y anglosajona mostrando las diferencias y tendencias que existe en esta vía. Como parte de la federación interpretativa, Rabinow bosqueja lo que será su línea de trabajo a desarrollar, la cual lo posiciona en otro hacer y marca el germen de su diferencia con Clifford y otros. Anuncia que su tema es estudiar las nuevas configuraciones sociales y culturales que aparecen como parte de políticas, acciones y proyecciones civilizatorias que son propias de un modelo moderno y cosmopolita. Como seguidor de Foucault voltea a ver discursos, dispositivos y prácticas que se generan a partir de la implementación de políticas

²¹ Lila Abu-Lughod define a los *halfies* como personas cuya identidad cultural o nacional es mixta como el producto de migraciones, de formarse y educarse en el extranjero, por motivos de parentesco o por ser refugiados políticos.

²² La versión en español de este escrito apareció publicado en la revista *Andamios*, vol. 9, num. 19, editada por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (2012)

²³ En 1979 se publica el libro *Interpretative Social Science* editado por Rabinow y Sullivan y en 1987 sale a la luz la segunda versión del trabajo como una versión poco diferente que la anterior (*Interpretative Social Science. A Second look*).

urbanas, de sanidad, de usos de tecnologías, entre otras cosas. Él ya no se preocupa por pensar en las diadas occidente-oriente, el yo y el otro, sino en verlos como formando parte del mismo mundo contemporáneo donde actúan procesos comunes. Este mundo es la contemporaneidad o el ser cosmopolita.

El colonialismo se comprende también, señala Rabinow, por lo que destruye, por lo que niega, pero también por lo que implanta, por las políticas que articula, por las constituciones de discursos e imaginarios. La cultura en Rabinow no es una entidad esencial, la cual está para ser develada por el antropólogo o nunca develada porque cualquier intento de hacerlo puede ser retóricamente autoritario. La cultura es vista con los ojos de Foucault donde ésta es resultado de múltiples determinaciones generadas desde ordenaciones de poder que comienzan a conducir las prácticas de los sujetos y que además le otorga sentido y orden a estas configuraciones: “They constructed and articulated both new representations of a modern order and technologies for its implementation. These representations are modern social facts” (Rabinow, 1986: 261).

Rabinow al definirse interpretativo, busca darle vigencia a un paradigma que fue negado por Clifford, Crapanzano y Rosaldo, que hace del develar y conocer los sentidos algo central. El sentido es eso que se revela al poner en evidencia cuáles son las reglas constitutivas de una ordenación social y qué lógicas de poder lo articulan, no algo que se forma y habita en las cabezas de los sujetos a través de imaginarios e ideaciones o versiones que éste tiene sobre el mundo. Creer en esta segunda vía ha llevado a que los llamados experimentales en etnografía siempre estén tentados a perseguir el punto de vista, ahora si el real, de ese otro, del nativo. Por eso piensan que la innovación etnográfica sólo puede darse a partir de diálogos, multivocalidades, polifonías, heteroglosias. Rabinow incluso renuncia y se muestra distante en relación a su trabajo dialogal y autoexperiencial, el llamar a la experimentación le parece irrelevante para su nueva propuesta de estudio sobre procesos, políticas, dispositivos, prácticas, constituciones de subjetividades y discursos.

El resto de los textos compilados en el *Writing Culture*, incluido el que Robert Thornton no pudo entregar y por lo tanto quedó fuera del libro, provienen de aquellos autores que habían estado desarrollando preocupaciones e ideas que podríamos caracterizar como más internas a las temáticas antropológicas o que pretendían hacer críticas y proponer reorientaciones como parte de esa necesidad de instaurar un nuevo paradigma ante los agotamientos y crisis que mostraban, o más bien que les mostraban, a los viejos estilos de hacer antropología. Podríamos decir que en la lectura de los escritos de George E. Marcus,

Stephen Tyler, Talal Asad y Michael Fischer²⁴ nos topamos con una búsqueda por debatir la herencia colonial en el marco del análisis de la historia de la disciplina y como parte de sus formas paradigmáticas de hacer. Es decir, que dicha herencia no es el producto de un ejercicio autoritario que se filtra en el narrar, sino que le pertenece a una antropología localizada en un tiempo y a un espacio y a una corriente. Por otro lado vemos también una preocupación por criticar los presupuestos epistemológicos en que se fundamentaba un modelo de práctica antropológica y vemos cómo se busca reorientar la actividad antropológica fundamentada en una nueva concepción epistémica, ontológica y metodológica. Finalmente estos escritos dan cuenta de cómo algunos de estos autores pretenden reorientar las maneras en que la disciplina ha abordado temáticas o problemáticas particulares como son los estudios sobre etnicidad o sobre la dimensión local y global o lo regional y el sistema mundo.

Las aportaciones que realizan Talal Asad y Stephen Tyler al texto colectivo producto del seminario, pueden ser entendidos como un posicionamiento respecto a los presupuestos teóricos y epistemológicos que dominan los paradigmas antropológicos que se habían erigido dominantes en el pasado inmediato al movimiento crítico: las vías comprensivas e interpretativas en antropología o la tradición representacionista. Si bien no negamos que en todos los aportes existen intenciones críticas sobre aspectos teóricos y epistemológicos, lo que enfatizamos es que en los artículos de los observadores externos de la disciplina (Clifford y Pratt), como en la de los etnógrafos experimentales (Rabinow, Rosaldo, Crapanzano) otras intenciones se van mostrando y éstas no se reducen sólo a cuestionar paradigmas antropológicos. En cambio, hecho más notorio en el escrito de Asad, en sus aportes vemos cómo el eje de su polémica es radicalizar la crítica a la supuesta antropología que logra mostrarnos el mundo social y cultural de esos otros justo desde el punto de vista de ellos.

Tanto Asad como Tyler se habían distinguido por tener una larga incidencia en debates internos en la disciplina. El primero de ellos, como ya señalamos, irrumpe a partir de su denuncia crítica a la manera paradigmática de hacer antropología en la Gran Bretaña, la vía estructural-funcional, a la cual se le mostraba como una forma colonial de representación del otro al ser cosificado bajo una ontología de lo social que piensa en sistema, estructura, institución y orden. Aunque habría que mencionar que Asad también tenía una trayectoria como etnógrafo, en 1970 apareció publicado su trabajo *The Kababish Arabs: Power, Authority*

²⁴ Aunque en el prefacio al libro se señala que Michael Fischer era ya uno de los renovadores del hacer etnografía, observamos que a diferencia de los textos de Rabinow, Crapanzano, Rosaldo los de él no son muy referidos como ejemplares paradigmáticos de lo que debiera ser una etnografía experimental. En cambio, y como lo observamos en su artículo del libro *Writing culture*, su preocupación correspondería más a un tipo de debate interno sobre el tratamiento de lo étnico en la antropología y su necesaria reconceptualización.

and Consent in a Nomadic Tribe, y continuó desarrollando esta actividad después de su participación en Santa Fe, incluso son más sus trabajos que ha realizado para dar cuenta de procesos políticos y religiosos que los de corte teórico epistemológico como el de *Anthropology and the Colonial Encounter* (1973) o su “The concept of cultural translation in British social anthropology”, su contribución al seminario de Santa Fe.

Si Talal Asad cuestionaba en 1973 la hipostasiada ontología de lo social que estaba detrás de la teoría funcionalista en su escrito de 1986 dirige sus críticas a una vía que se pensaban ella misma más liberadora que el estructural funcionalismo: el giro lingüístico-compreensivo. Más liberadoras pues se anclaban a una idea de sociedad donde los sujetos actuaban e interactuaban por compartir un mundo de sentido y se renunciaba a la visión de estructura y sistema sin agente. Además se suponían diferentes y no tan conservadoras, si lo conservador estaba definido por ser positivista y defensor de la unidad del método, ya que apelaban a que la disciplina buscaba comprender, hacer sentido a las prácticas distantes, traducir a un lenguaje otros lenguajes, renunciando a explicar, establecer leyes o buscar regularidades de lo social.

En su camino a Santa Fe, Stephen Tyler habría pasado ya por varios momentos en su pensar que ejemplifican o recapitulan un desplazamiento que encontramos también a nivel general en los paradigmas que hicieron de la significación su objeto de preocupación. Podríamos ver cómo Tyler encarna en su historia personal, en sus debates propios y en sus posturas asumidas, un desplazamiento que encontramos en los estilos de pensamiento que han tratado el ámbito del símbolo y del sentido como ejes de una comprensión de la cultura y que han formulado explicaciones sobre cuál sería su ontología y cuál su método de estudio. Tyler, nos recuerda Reynoso (1998), formó parte de la generación que consolidó el programa de una antropología cognitiva que se orientaba a elucidar los problemas del significado recurriendo a estrategias formales de análisis de aquella dimensión humana que encarnaba o era el vehículo de toda significación posible: el lenguaje. La cultura, como sentido, se pensaba que era el producto de un proceso de aprendizaje, por lo tanto su locus natural estaba en las mentes de los sujetos y se tornaban modelos que conducían la percepción de las cosas y la organización del mundo social. Modelos cognitivos que perfectamente podrían ser analizados en términos de sus reglas constitutivas y de sus formas de organización según dominios semánticos. Para lo cual metodológicamente se asumió un paradigma de análisis componencial extraído de la lingüística descriptiva norteamericana a la cual se le fueron sumando otras conceptualizaciones de raigambre formalista que buscaban dar cuenta de cómo al interior de un campo semántico se estructuraban las ideas y conceptos y que

mostrando en ese juego de estructuraciones podríamos acceder al conocimiento de los sentidos culturales de un pueblo. Con su tono siempre provocador, Carlos Reynoso se refiere a Stephen Tyler de la manera siguiente:

Stephen Tyler descolló como el editor de la más importante compilación de artículos cognitivos (*Cognitive Anthropology*, de 1969), un poco antes de volverse irracionalista genérico primero y posmoderno en los últimos años, en los que le ha dado por fundar un recalcitrante "Círculo de Rice". Urge destacar que Tyler ha sido tan fanático de las causas formalistas en los años 60 como lo es del irracionalismo ahora (Reynoso, 1998: 29).

En los años 1970s un giro toma el pensamiento de Tyler que se distingue por su abandono del formalismo y del pensamiento sistémico que implicaba el cognitivismo y se desplaza y acoge más bien tesis interpretativas y comprensivas, mismas serán el objeto de su crítica en los años 1980s. En *The Said and the Unsaid. Mind, Meaning and Culture*, que aparece publicado en 1978, Tyler comenta que su intención en este trabajo es criticar y mostrar su desencanto con aquellas tesis que pensaban poder acceder a los significados culturales a través de una formalización de los conceptos y términos de la lengua. Para él esta vía sólo terminó mostrando esqueletos o esquemas clasificatorios y se vació la posibilidad de comprender los sentidos a los que está vinculado el lenguaje, los que constituyen una cultura. Tyler se desplaza así desde una vía más durkheimniana centrada en la concepción del significado, donde lo que importa es analizar la relación mensaje y vehículo que lo representa (por lo general vehículos simbólicos), hacia un paradigma más weberiano donde el sentido ahora se expresa en las maneras ordinarias de actuar, en el sentido común que permite el flujo de la vida cotidiana. Por eso dice que su intención es defender una vía retórica y hermenéutica de ver el lenguaje, que principalmente regresa a éste a su propio contexto de donde emerge y donde es empleado de forma natural. Para ello una disciplina que pretenda transitar por esta agenda de preocupación debe renunciar a esos intentos por incorporar análisis formales y lógicos como recursos explicativos o comprensivos, y más bien habría que orientarnos hacia disciplinas que aprenden a ver el empleo pragmático del lenguaje, los conocimientos tácitos de los sujetos, mirar la acción de personas, pero también unas que nos auxilien a ver el carácter indeterminado y contingente de los procesos de constitución significativa del mundo: lo que se dice y no se dice en un acto de habla o en un actuar mediado por sentidos.

Una dimensión como vemos del hablar y del decir que rompe con una teoría de la referencia, que estaba en el corazón del Tyler cognitivista, en la cual el concepto o el símbolo o la palabra sólo se vinculan a un significado. En este otro Tyler lo dicho está rodeado de una aureola de otros sentidos que no se dijeron, un enunciado, una palabra un concepto dicen más

de lo que enuncian: *From within the infinity of the "unsaid," the speakers and the hearer, by a joint act of will, bring into being what was "said" (Tyler, 1978: 459).*

Stephen Tyler elige como blanco de sus críticas, en su texto del *Writing Culture*, a una tradición comprensiva que resulta ser tanto la que había acogido y hecho suya como a aquella que distinguió a la antropología norteamericana en sus años previos al seminario de Santa Fe. Por otra parte Talal Asad concentra sus reflexiones haciendo una evaluación sobre el debate que se dio en la antropología social británica a raíz de su viraje hacia una comprensión de la cultura como texto. Una tendencia que modificó el concebir la cultura ya no como herencia o rasgos (materiales y costumbres), ahora se le concebía como una entidad que involucra sentidos y significaciones.

Para ambos las vías comprensivas no trascienden el problema de la autoridad etnográfica, es más vuelven a reproducirlo a pesar de su pretendido afán de lograr penetrar al punto de vista nativo. Y eso debido a que, señala Asad, la pretendida traducción de una visión del mundo, de un lenguaje de una cultura hacia otra no deja de ser en última instancia una reducción de una sobre la otra. La lengua que se convierte en el marco que traduce, impone sus estructuras a la otra, determina bajo sus propios significados cuáles podrían ser o son los de la otra cultura. Es decir, la comprensión no es más que una subsunción a las estructuras comprensivas del que estudia al otro, y como es de esperarse esta subsunción aparece marcada por una relación occidente-oriente o primer mundo- tercer mundo. Comprensivos o funcionalista, piensa Asad siguen reproduciendo un discurso definido desde orden colonial aunque los primeros piensen que la labor de traducir culturas podría ser la tarea a una antropología más humanista que las vías explicativas y positivistas del estructural funcionalismo:

The privileged position that Gellner accords himself for decoding the real meaning of what the Berbers say (regardless of what they think they say) can be maintained only by someone who supposes that translating other cultures is essentially a matter of matching written sentences in two languages, such that the second set of sentences becomes the "real meaning of the first –an operation the anthropology alone controls, from field notebook to printed ethnography. In other words, it is the privileged position of someone who does not, and can afford not to engage in a genuine dialogue with those he or she once lived with and now writes about (Asad, 1986: 155).

Tyler en el texto quizá el más provocador y cuestionado de los que encontramos en *Writing Culture*, pretende realizar su crítica a los supuestos epistemológicos en que descansaba toda la tradición etnográfica y al mismo tiempo lanza su propuesta sobre cómo

reconceptualizar dicha labor. Su invitación a ver a la etnografía como un texto que más que representar a otros sujetos, lo único que hace es evocar en nosotros un sentido de lo otro, para lo cual se auxilia de recursos literarios elegidos libremente, ha levantado infinidad de críticas. Incluso el que muchos piensen que la propuesta central del giro posmoderno es hacer de la etnografía y de la práctica antropológica una actividad retórica y poética, se debe a que sólo atienden al llamado de Tyler y no a lo que otros hicieron.

Tyler deriva su postura de dos argumentos que expone en su texto. Por un lado, el hacer explícito el tipo de fenómenos culturales que definen una era, la posmoderna, que además de sus fragmentaciones y pluralidades de comunidades de sentido se distingue también por la gran sospecha y abandono de toda visión cientificista del mundo. Y por otro lado para Tyler, y es allí donde descansa su crítica a todo tipo de antropología incluida la que él defendía en años atrás, una de sus intenciones epistemológicas es cuestionar la larga tradición representacionista que se nos hereda de nuestra condición moderna. Es más, su etnografía evocativa la propone como única vía posible de enfrentar una condición de experiencia cultural, donde lo que domina es lo fragmentario de la vida cotidiana, la disolución de las certezas debido a lo efímero que son las construcciones que nos dan sentido a las cosas, la inconmensurabilidad de las ideaciones y por lo tanto la relatividad de los juicios cognitivos. Un mundo como tal rompe con las posibilidades de la representación realista, sobre la cual se erige toda etnografía positivista y comprensiva. Es más, para Tyler pretender seguir por esa vía sería una ilusión, una ilusión que compartirían todos aquellos que pretenden a través de sus textos etnográficos decir qué es el mundo, quiénes son los otros, qué piensan y creen.

Así la etnografía, para Tyler, debe renunciar a su pretensión de ser un medio de representación y más bien debe asumirse como una actividad evocadora. Debe motivar en el lector más que la construcción de un sentido, entendido como traer a lo coherente lo que al parecer no lo tiene, una evocación de las múltiples maneras en que se experimenta el mundo fragmentario de la posmodernidad.

Por último, en las contribuciones de George E. Marcus y Michael J. Fischer se muestra una vía que conduce a una reflexión sobre el quehacer etnográfico, que responde al cuestionamiento sobre ciertas maneras tradicionales en que se han conceptualizado y abordado dos temas concretos al interior de la disciplina: el problema de la relación sistema y proceso local o particular, eje de la discusión de Marcus, y el tema sobre los entendimientos de la etnicidad, abordado por Fischer. No quiere decir que estos autores no se acercaron a las

posturas de aquellos autores más preocupados, para el momento en que se da la reunión en Santa Fe, por la dimensión retórica de la escritura etnográfica. Es más Fischer por ejemplo ya había venido experimentando por el lado de la etnografía con un trabajo de principios de los años 1980s, *Iran: From Religious Dispute to Revolution*, donde el autor trata de develar las conexiones existentes entre la formación de una personalidad religiosa, la cotidianidad del ser religioso y ver cómo desde ésta se puede gestar otra personalidad la revolucionaria. El texto experimenta con la información noticiosa del acontecimiento, espejea el hecho con los datos de la historia que condujo a la insurrección, se aventura en un estilo incluso explicativo donde predomina la búsqueda de causas que originaron la revolución, pero el eje de su narración es mostrar cómo también la educación religiosa tuvo su papel en dicho proceso y para ello él opta por mostrar esta vida religiosa a través de los ojos de un ayatollah. Los testimonios, producto de charlas, las opiniones vertidas en entrevistas de este personaje, se intercalan con la otra información usada, bajo un canon de descripción que lo que busca es narrar la trama de sucesos que desencadena en la revolución iraní.

Pero también habría que remarcar que George E. Marcus es considerado junto con Clifford, y no es casualidad que ambos hayan sido los convocantes del seminario, uno de los autores más preocupados por traer al flujo de la conciencia reflexiva el hecho de ver a las etnografías como un constructo gobernado por las dinámicas de su retórica en vez de ser los productos transparentes de un proceso de observación, registro y presentación de resultados. Y esto es verdad en muchos sentidos pero, como veremos más adelante y quizá a lo largo del trabajo, en Marcus es notoria su intención de debatir asuntos muy locales de la disciplina como son temas relacionados a lo local y lo global en las dinámicas culturales, asuntos sobre las élites y su relación con el prestigio y la riqueza, las tecnociencias, entre otras.

Como ya hemos mencionado, Marcus junto a Dick E. Cushman publican en 1982 uno de los textos fundadores de este nuevo enfoque de comprensión sobre la práctica antropológica: *Ethnographies as Text*. En éste, junto al artículo publicado por James Clifford en 1980, se sientan las bases de varios de los ejes de reflexión que en *Writing Culture* volvieron a ser debatidos, tales como el problema del realismo etnográfico, la existencia de la autoridad etnográfica, la dependencia a tropos y figuras narrativas que dominan la práctica de representación etnográfica así como señalar el carácter colonial de nuestras discursividades. Y también en estos trabajos hallamos las primeras formulaciones y la aparición de ese lenguaje que identificó en los años 1980s a esta postura llamada posmoderna. Se habla de experimentación etnográfica, de retórica etnográfica, de alegoría, de dialógica y heteroglosia. Sin embargo, también en el artículo de Marcus y Cushman el énfasis de la argumentación se va

desplazando desde una intención clara de develar las características que distinguen los estilos retóricos de la etnografía realista, hacia una caracterización de ese mundo cultural que enfrenta la antropología de esos días. Un mundo de diversidades más acuciantes, de pluralidades de sentido que requieren ser comprendidas y mostradas y para lo cual los recursos que nos proporciona la etnografía tradicional son limitados y de ahí la necesidad de experimentar.

Esta inclinación a problematizar el tema de la etnografía y de hacer un llamado a la modificación de sus formas, como producto de un imperativo de adecuar la disciplina a los nuevos retos paradigmáticos, queda patente en el trabajo que George E. Marcus propuso para aparecer publicado en el *Writing Culture*. El texto lleva como título “Contemporary problems of ethnography in the modern world system”, y como se intuye en él, su autor trata de formular y pensar un estilo de narración que pueda acoplar la dimensión del sentido, la configuración de dinámicas culturales, los ámbitos de la vida cotidiana, pero que al mismo tiempo pueda conceptualizar procesos de orden más generales o amplios tales como son las dinámicas globales y del sistema mundo.

Para ello Marcus requiere repensar, tema que será recurrente en sus obras posteriores, la manera en que en el discurso antropológico se ha conceptualizado lo global, reducido siempre a lo sistémico, a la acción de fuerzas subyacentes, lo que sólo aparece como marco o contexto de procesos, donde la perspectiva del actor y las prácticas de constitución de sentido quedan de lado. Pero a su vez se necesita reconceptualizar lo local, ese espacio tradicional donde la etnografía ha tenido siempre su asidero, pero donde lo histórico y las dinámicas de la economía política son pocas veces consideradas como elementos que dejan su impronta en esas dinámicas locales. Pero la insistencia que hace este antropólogo no se reduce a una necesaria reconceptualización a nivel teórico, sino que centra su preocupación en cómo generar dispositivos y estrategias narrativas capaces de mostrar estas dos vías: lo local y lo global. Se trata pues de pensar el tipo de secuencias narrativas o de buscar un lenguaje para representar los procesos de simultaneidad que involucran interdependencias entre lo local o las múltiples dinámicas de lo local y los modos de producción capitalistas de producción, distribución y consumo.

Como es clásico en los trabajos de Marcus, después de un debate en lo teórico, lo epistemológico y lo metódico, trata de mostrar siempre aquellos ejemplares paradigmáticos que podrían ser tomados como la muestra de lo que es o podría ser un ejercicio de descripción etnográfica que satisface el requisito de representar esa nueva orientación que Marcus

pretende vislumbrar. Además de hacer mención a los trabajos de Raymond Williams, Taussig, Fischer y Crapanzano, el trabajo que le parece más sugerente y al cual dedica la mayor parte de su artículo para reseñarlo es el libro de Paul Willis intitolado *Learning to Labour*, donde para él se muestra de manera muy puntual la descripción de los procesos de formación de un tipo de sujeto, el obrero, a partir de observar cómo se gesta ese proceso a nivel cultural y social en jóvenes. Para ello el objeto descriptivo es un grupo de doce estudiantes con quienes se dialoga con la intención de poder acceder a aspectos de su vida cotidiana, sus hábitos culturales, que el autor aprovecha para construir un análisis sobre la formación de dicho sujeto que engrosará las filas del proletariado.

For Willis, the radical nature of ethnography is that it ends by redefining capitalists structure itself in human terms –to elucidate cultural forms demonstrates what the human meanings of structure are (Marcus, 1986: 178).

Michael J. Fischer, quien tenía una trayectoria ya de trabajos etnográficos experimentales, se preocupa entonces por discutir uno de los temas centrales de la problematización antropológica, como el de teorías o entendimientos de la etnicidad, a la luz de dos situaciones que motivan su replanteamiento. Por un lado las situaciones históricas cambiantes que han hecho emerger otros procesos étnicos, y por otro lado, discutir y poner a prueba si la vía experimental en la construcción de las etnografías (principalmente aquellas de corte autobiográfico) pueden ser una herramienta para desentrañar esas emergencias de los fenómenos de etnicidad. Su intención, como lo anuncia desde las primeras páginas de su escrito “Ethnicity and the post-modern arts of memory”, es aprovechar el tema para poder también problematizar acerca de cómo repensar la cultura y rearticular nuestra actividad práctica de representarla críticamente: es decir, explorar las potencialidades de la etnografía autobiográfica como una vía para explorar lo plural, lo post-industrial.

Fischer opta, como será después la tónica de muchos de los escritos fundacionales de este giro, por comentar un conjunto de etnografías de ficción autobiográfica para mostrarnos cómo éstas van develando otras dimensiones del fenómeno étnico contemporáneo que generan una contra imagen de las maneras de abordaje tradicional de dicho aspecto de la vida social y cultural. Así para él estas etnografías van poniendo en escena lo emergente del fenómeno étnico, lo reinventado y reinterpretado por los agentes étnicos de los contenidos y de los sentidos que tiene este fenómeno. Contrario a una narrativa que pondera lo transmitido, lo aprendido, y lo que responde a pautas del ser, las nuevas etnografías apuntan a dar a conocer la creatividad, la innovación de este fenómeno y la recreación de los contenidos en formas no cognitivas.

En lugar de buscar lo identitario, lo esencialista, la matriz étnica o el México profundo, la etnografía se ha concentrado en develar lo multidimensional del fenómeno, el carácter pluralista del proceso, lo contemporáneo y lo futurista que pueden ser las reivindicaciones étnicas. Pero además la etnicidad ahora puede ser pensada como un atributo de sujetos, como parte de los repertorios que se almacenan en la memoria, en los hábitos o en los capitales culturales y que se recrean en nuevos contextos o ante otras circunstancias de vida, permitiendo así descubrir nuevos horizontes del agente étnico y que nos estaban ocultos al seguir pensando el hecho como homogéneo o estructural.

Por otro lado Fischer rescata la dimensión polifónica que las etnografías experimentales ancladas a lo autobiográfico pueden tener, desde éstas se hacen visibles diversas posibilidades del ser étnico pero también de las etnicidades. A la usanza del collage, el lector de estas etnografías debe pensar en conexiones, yuxtaposiciones como algo que se devela y muestra las potencialidades de ser y la apertura del fenómeno étnico y principalmente de la contemporaneidad del proceso. Por eso Fischer pretende que una etnografía que tenga como intención mostrar lo anterior rompa con todo exotismo y primitivismo que se tenía en los estudios étnicos, por ello insiste que una lectura plural, comparativa, tiende a fortalecer la tarea crítica de la antropología, pues romper las dicotomías nosotros frente a los otros y recuperar que la etnicidad es un proceso de construcción de significados que es igual a otros procesos de significación que todos tenemos. Se trata de un llamado a la comparación plural, no a la que contrasta a los otros frente a occidente, sino la que persigue mostrar difuminaciones, diferencias en un camino etnográfico que no persigue generar textos herméticamente cerrados.

Y no se puede cerrar el proceso porque el mismo fenómeno étnico no está clausurado, su inventiva su indeterminación de las formas en que se presentará, afirma Fischer, es uno de los patrones generales en que se manifiesta la dinámica cultural de finales del siglo XX. Y son, insiste, las nuevas estrategias narrativas, las vigilancias retóricas, las nuevas teorías de lo cultural un nuevo campo de exploración que debemos tener en cuenta para poder lograr dar cuenta o hacer visible los fenómenos de irrupción étnica. Un mundo posmoderno, afirma Fischer, requiere de una técnica de representación posmoderna que reivindique la bifocalidad o reciprocidad de perspectivas, la yuxtaposición de realidades múltiples, la intertextualidad, lo interreferencial y la comparación.

Hasta aquí hemos tratado de mostrar las agendas particulares que los autores convocados al seminario de Santa Fe se trazaron. Si bien existen recurrencias en temas, un

espíritu compartido en el intento de cuestionar la etnografía y convocar a su experimentación, lo que también se hace palpable es cómo las historias de cada uno, los intereses propios y los posicionamientos individuales sobre qué papel tiene hoy la etnografía y la antropología, da cuenta de llegadas diferenciadas al llamado a la reflexión etnográfica y a pugnar por su experimentación y por lo tanto explica también las salidas particulares que cada uno irá teniendo desde los años 1980s hasta los primeros de este siglo.

IV. Desde Santa Fe y más allá

En esta segunda parte del capítulo me interesa mostrar las bifurcaciones que se generaron en las posturas de los distintos autores del giro años después de la reunión en Santa Fe. Señalaré los debates que se dieron entre ellos, las tomas de distancia de manera general pues su abordaje en lo particular será tratado en los siguientes capítulos. Nos concentraremos en la obra de gran parte de los convocados al seminario, sin embargo cabe mencionar que algunos de ellos como George E. Marcus, James Clifford, Paul Rabinow, Michael J. Fischer y Talal Asad continuaron con una gran producción de trabajos y en muchos de ellos se muestran sus desacuerdos con lo sostenido por sus correligionarios pero también me interesa recalcar los que tuvieron con sus planteamientos originales. Es por ellos que en ocasiones me concentro en analizar la obra de estos autores para dar cuenta de las disoluciones de una pretendida corriente llamada posmoderna.

Con poca producción en relación a sus colegas, James Clifford hasta el momento ha compilado sus trabajos en tres grandes libros²⁵: *The Predicament of Culture* de 1988 (1995), *Routes* de 1997 (1999) y *Returns* que apareció en el año 2013. En ellos se va mostrando un desplazamiento en el interés de este autor, desde sus primeras inquietudes por observar las formas de escritura y narración etnográfica, hasta sus desarrollos actuales más centrados en el análisis y conceptualización de los procesos culturales contemporáneos. A pesar de su insistencia en pensarse como un analista externo de la antropología y no verse como un generador de conocimiento disciplinar, el último texto de Clifford tiene un interés muy claro de contribuir a las comprensiones de la experiencia de ser indígena en el siglo XXI. Sobre su no ser antropólogo y de su renuncia a la búsqueda de formas de experimentación etnográfica Clifford afirma comparándose con Marcus que: “Lo que hacemos George Marcus y yo es

²⁵ Para los motivos de esta reconstrucción cito los textos en su título original en inglés y refiero al año en que fueron publicados por primera vez en su edición de origen, dejo en paréntesis la referencia a la edición usada por mí que muchas veces corresponde al libro en su versión en español.

distinto. George lo que quiere es salvar la antropología, yo lo que quiero es analizarla” (en Fernandez de Rorta y Monter, 2012:235).

En *Returns*, Clifford ve su pensar en retrospectiva y afirma que dos ejes de su analítica que habían caracterizado su obra anterior, han requerido ser reanalizados e incluso abandonados. Estos ejes son por un lado su gran preocupación, que dominó los trabajos que realizó en los años 1980s, por el análisis retórico y textual de la etnografía y por su incitación a la experimentación etnográfica a través de la vía dialógica y polifónica. Y, por otro lado, como se hace palpable en los ensayos que configuran *Routes*, su entendimiento de los hechos culturales lo llevó a pensar que lo definitorio de éstos era su condición anti esencialista, diluyente, cambiante, transcultural, híbrida: es decir posmoderna. Incluso afirma que cada vez se siente más distante de lo que él planteara en sus primeros ensayos de los años 1980s. Distancia que reconoce no sólo se debe a su cambio de perspectiva, sino también al cambio del mundo y a la emergencia de nuevos fenómenos culturales que no se hacían tan evidentes y presentes en la época de *The Predicament of Culture*, por eso afirma que este libro pertenece a otro mundo.

Un mundo delineado a finales de los años 1980s y comienzos de la década del noventa donde las demandas de reconocimiento de los grupos subalternos, donde la crítica al orden colonial, que definió los años 1960s y 1970s, ya habían menguado y se comenzaban a percibir ya las implicaciones de eso llamado globalización, que para el nuevo milenio se manifiesta con nuevos procesos, los cuales aún no son del todo claros pero que le imponen una necesidad de ser pensados. Señala Clifford que sus primeros ensayos aún se hicieron eco de ese mundo de contra hegemonías y contracultura post-guerra de Vietnam, y que ahora en *Returns* se propone explorar las articulaciones en este mundo global, las nuevas configuraciones de sentido y la aparición de comunidades, el reflorecimiento de identidades locales y los procesos de resistencia étnica.

En un libro donde se compilan un conjunto de entrevistas realizadas a James Clifford en un periodo que va del año 1994 al 2000 intitulado *On the Edges of Anthropology* (2003), vemos que constantemente reconoce que su preocupación en los años 1980s versaba en analizar a la etnografía como un tipo de representación de culturas, denunciar las formas de autoridad que la sustentan y poner en evidencia los discursos de poder y las relaciones hegemónicas que en ella se establece, por lo que optó por un enfoque textualista de análisis. En una entrevista incluso reconoce que la crítica que le han hecho pensadores como Hal Foster a este exceso de análisis hipertextual y literario puede ser cierto, sin embargo para

Clifford era necesario para desmontar una práctica y abrir los caminos hacia otras posibles miradas de lo antropológico:

The textual critique of older, classic ethnographies showed that there had always been more going on: more negotiation, translation, appropriation. But now the politics and the poetics were in the open –not only because of the new theoretical self-reflexivity poststructural concepts of textual indeterminacy and dialogism, but more profoundly because of pressures from decolonization and feminism (Clifford, 2003: 28).

Incluso en su obra tardía *Returns*, James Clifford enfatiza que dos cambios trascendentales en su pensar aparecen en esta etapa. Por un lado su nueva concepción de los procesos étnicos donde reconoce la existencia de historias, locales, de proceso de identificación, de arraigos y continuidades una imagen muy diferente a la que ofrecía en *Routes* dominado por un espíritu de ver los procesos étnicos como diásporas, como diluyente, como tendientes a romper cualquier esencialismo:

Returns follows just one emergent strand: the indigenous histories of survival, struggle, and renewal that became widely visible during 1980s and 1990s. Tribal, aboriginal, or First Nations societies had long been destined to disappear in the progressive violence of Western civilization and economic development. Most well-informed people assumed that genocide (tragic) and acculturation (inevitable) would do history's work. But by the end of the twentieth century it became clear that something different was going on. Many native people were indeed killed; languages were lost, societies disrupted. But many have held on, adapting and recombining the remnants of an interrupted way of live. They reach back selectively to deeply rooted, adaptive traditions: creating new pathways in a complex postmodernity. Cultural endurance is a process of becoming (Clifford, 2013: 7).

Y en segundo lugar, un viraje que resalta no sólo por el grado de distancia que marca con algunas ideas sostenidas por Clifford en los años del *Writing Culture*, sino que también muestra su alejamiento con las posturas de algunos de los coautores del texto fundador del giro como es Stephen Tyler, es su afirmación de que su etnografía y reconstrucción histórica que plasma en su nuevo trabajo es gobernado por cierto tipo de realismo etnográfico e histórico. Clifford sostenía, en su introducción al *Writing Culture*, que habría que abandonar las pretensiones realistas y quitarse los prejuicios para reconocer en su justa dimensión cómo lo que gobierna la praxis etnográfica es su dimensión poética, o en palabras de Tyler, nada está fuera del texto. Su nuevo realismo moderado reconoce la existencia de procesos históricos y culturales, pero la labor narrativa es no sólo detenerse en su descripción simple, sino es una apuesta por mostrar las transformaciones, las interacciones y ensamblajes en el mundo contemporáneo.

Incluso a su nuevo proyecto Clifford lo denomina como una etnografía de corte histórica y realista, la cual persigue representar (véase un fuerte contraste con la tendencia antirepresentacionista de Tyler) este mundo contemporáneo sin apostarle a generar documentos cerrados que tracen tendencias, aunque sí contempla la posibilidad de explicar los acontecimientos. Un realismo que reconoce que los procesos están en el mundo, que es ahí donde se mueven las dinámicas de resistencia, de transformación de negociación y de expresión cultural, pero que sin lugar a dudas observa que nuestras maneras de representación aún requieren ser modificadas y vigiladas para poder dar cuenta de estas situaciones. Indica Clifford que aún necesitamos reivindicar formas de representación para resaltar las múltiples escalas en que se desenvuelven los fenómenos y mostrar las discrepancias, lo múltiple, lo contradictorio y paradójico de los procesos étnicos y culturales: *This alert uncertainty is realism* (Clifford, 2013: 49).

Sin embargo el tema de la vigilancia narrativa nunca lo abandonó, lo que se desplazó fue la vía textualista de análisis, por eso señala en su introducción a *Routes* que ese libro prolonga, pero desplaza lo planteado por él en su libro anterior. Es claro cómo desaparecen las insistencias en denunciar los diferentes estilos por donde se afirma la autoridad del etnógrafo, ahora reconoce Clifford que debemos compartir y democratizar la autoridad, que su denuncia ya no es el principal fin analítico del analista, sino que ahora, y ese es el espíritu que rondó en mucho su trabajo de los 1990s, lo que tenemos que encontrar son las narrativas para describir el mundo post-colonial. Incluso en el libro que contiene las entrevistas a Clifford (2003), en ocasiones sugiere que el *Writing Culture* podría a veces leerse como un llamado a adecuar nuestras representaciones para poder captar esos nuevos procesos emergentes.

Y a estos procesos emergentes muchas veces los catalogó como posmodernos y generó que muchas veces hiciera llamados a crear una etnografía capaz de responder a los desafíos de narrar esta situación. Etnografía a la cual pudo imaginar como posmoderna, aunque nunca la llamó así, a diferencia de Tyler que explícitamente él sí habló de algo llamado etnografía posmoderna. Lo que sí afirmamos es que el Clifford de los 1980s y 1990s no se sentía incómodo con el término posmoderno, en cambio para el 2000, en la entrevista que le hace Manuela Ribeiro Sanches, dice que nunca se sintió cómodo con la etiqueta de posmoderno, incluso que no piensa que así se defina su trabajo. Para él la distinción modernidad frente a postmodernidad es una falsa diferenciación o algo susceptible de debate. Que por ejemplo los procesos que él analiza no deja de verlos como parte de las continuidades o de los perfiles del mundo moderno, que los autores que él reivindica como esos que diagnostican las nuevas

condiciones de vida, como es el caso de William Carlos, los ve como poetas y escritores que exploran y explotan los recursos enunciativos de una estética moderna, Clifford lo dice así:

While Williams write his epic Paterson from the standpoint of a fading industrial city, he stays in contact with the most “advanced” art and literary scene in New York. And he knows quite well what’s happening in Paris. These high modernist places are simply parts of his world, not its center. It’s that sense of off-centered connectedness that I have found so interesting, in my foreshortened reading from the late twentieth century. *The exercise may, at least, give a sense of the sort of anachronistic, aprogressive postmodernist I am –if I am a postmodernist* (Clifford, 2003: 74, el subrayado es mío).

Algo similar afirma en una entrevista que le concede a Fernández de Rorta y que publica en su excelente reconstrucción de la antropología norteamericana (2012), donde Clifford indica que rechaza que lo llamen posmoderno, que él usó el término un tanto en forma irónica y que más bien quien lo introduce es el grupo de Rice donde estaban Tyler, Marcus y Fischer, usándolo más con un ánimo de autoidentificación que de definición. Señala Clifford que lo post sólo refiere a una sensación de desplazamiento de que algo nuevo sucede y aún no sabemos qué es, por eso son nombres de transición, de momento.

George E. Marcus es quizá uno de los autores que ha sido más consistente en su forma de pensar desde los años del *Writing Culture* hasta la fecha. Como ya vimos, su motivación central ha sido llamar a la experimentación con la intención de disponer de recursos descriptivos capaces de dar cuenta de los procesos contemporáneos caracterizados por la interculturalidad y por las articulaciones diversas entre el sistema mundo y la constitución de sentido. Este esfuerzo es el que le ha valido que sus colegas lo tengan como una clase de salvador o redentor del trabajo antropológico. En ocasiones se le aplaude dicho intento y se le reconoce esa búsqueda constante por modificar y generar nuevas formas de hacer etnografía; o bien, se le impugna tal persecución y se debate con él sobre la viabilidad de seguir pensando erigir un antropología centrada en una vigilancia eterna y constante respecto a nuestras maneras de representar.

En el mismo año que se publica el *Writing Culture* aparece también otro de los escritos claves del movimiento escrito por George E. Marcus y Michael J. Fischer, al cual titularon *Anthropology as Cultural Critique*, donde se desarrollan de forma más amplia algunos de los presupuestos centrales que dominan el espíritu del giro posmoderno pero que sin lugar a dudas definen lo que es el programa de Marcus para la renovación de la antropología. Encontramos aquí sintetizado el modelo de representación que fundamentará toda actividad experimental, a la cual se le percibe como heredera de toda la noción historicista,

constructivista y anti-fundacional del post-kuhnianismo, complementada con el influjo de las tesis provenientes de autores como Hayden White, Michel de Certeau y Paul Ricoeur que señalan que las representaciones están gobernadas por lógicas narrativas y textualistas. Modelo de representación que se presenta como la vía diferente y opuesta a la positivista y realista que había dominado a las ciencias en general y a la antropología en particular.

Pero también en este texto escrito junto a Fischer, se enmarca la nueva fase experimental como el producto de un cambio en las intenciones y fines cognitivos de la disciplina antropológica. Varios de ellos, con la notable excepción de Rabinow, han coincidido que la antropología crítica se posiciona dentro de las vías comprensivas de hacer ciencia social o humana. Que en vez de perseguir dar cuenta del sistema, de las estructuras, de las lógicas de las relaciones sociales y las interacciones, todos acogen la tesis de que la antropología busca captar los sentidos que la gente ha construido sobre su vida, su historicidad, sus múltiples situaciones. Sin embargo es Marcus quien más ha insistido en que la experimentación es posible y necesaria para poder conocer los sentidos, imaginaciones del mundo, tanto de aquellos que definen una sociedad como de aquellos que han comenzado a definir agregados sociales. Esta insistencia de Marcus es muy clara en el conjunto de ensayos que escribe en un lapso de 10 años, finales de 1980s y de los 1990s, compilados en el libro *Ethnography Through Thick and Thin*²⁶, donde aparecen gran parte de los artículos abocados a desarrollar la propuesta de hacer etnografía multi-situada. Propuesta cuya viabilidad en tanto estrategia de investigación se justifica al tener como intención mostrar las configuraciones de sentido en sujetos que van experimentando de diversas formas la vida en el sistema mundo, contribuyendo a su vez a delinear los contornos de ideas e imágenes del mundo que definen las vivencias del capitalismo post-moderno.

En *Anthropology as Cultural Critique* sus autores amplían las dos preocupaciones centrales de lo que fue su contribución al Seminario de Santa Fe. Por un lado, y aquí es la voz de Fischer, mostrar cómo el sentido es algo que se vive a nivel de las configuraciones de la persona, de la experiencia subjetiva o del Yo. Que el sentido se experimenta de diferentes maneras según las condiciones de vida del sujeto y que poder conocer estas maneras de imaginación uno tiene que recurrir a etnografías que experimenten con diferentes técnicas de inmersión en la mentalidad, en la psique y en el imaginario de individuos en colectividad. Por

²⁶ Sobre cómo comprende Marcus su trayectoria señala: While I have been aware of strong continuities in my thinking since the 1986 publication of *Anthropology as Cultural Critique* and *Writing culture*, the crystallization through assemblage that this volume makes available has proved useful in demonstrating to me (and I hope to others) just how systematic this work has been (Marcus, 1998: 3).

otro lado, Marcus, que ya venía insistiendo en la etnografía como una herramienta descriptiva capaz de mostrar los mecanismos a través de los cuales las dinámicas de un sistema capitalista son vividos, recreados, reproducidos y expresados de manera concreta por sujetos y colectividades localizadas en un tiempo y un espacio. Pero lo que sí marca una distancia frente a lo que otros convocados a Santa Fe hacían y seguirán haciendo es esa insistencia de Marcus, idea que reitera en *Ethnography through Thick and Thin*, por repatriar la antropología. Marcus piensa que para complementar esa finalidad última que se piensa le corresponde a la antropología, es decir, realizar la crítica de la cultura, es imprescindible mirarnos a nosotros mismos. La idea de hacer crítica de la cultura se había postulado desde las épocas de Margaret Mead y Ruth Benedict, quienes creían que al ampliar los conocimientos sobre otras culturas podríamos generar una actitud reflexiva y crítica sobre la pretendida universalidad de los valores, normas y proyecto civilizatorio de la sociedad norteamericana. Marcus considera que esta finalidad sigue teniendo vigencia, pero que aun está por completarse a través de conocer también esa otra manera de ser cultural esa diversidad, lo diverso y alterno que se halla en el corazón de las configuraciones de sentido en lo que eran las viejas metrópolis.

Es George E. Marcus el antropólogo del grupo que quizá más ha escrito reivindicando lo que fue el “Writing Culture Moment”, así lo denomina él. Un momento dominado por el estilo retórico y literario de crítica que permitió la exploración de nuevos problemas y métodos en etnografía. Con ello lograron nuevos desarrollos en la práctica de ésta, cuyos resultados pueden ser visibles en el gran caudal de etnografías experimentales de todo signo que hoy vemos. Etnografías que se distinguen por la apertura a nuevos temas, por la invención de nuevas estrategias de información y obtención de datos, pero sobre todo por la apuesta a otras retóricas y formas narrativas: *Whatever one might think of the use of textual metaphor in the actual interpretation of ethnographic materials, or of reflexivity as an analytic strategy, the contribution of the textual critique of ethnography itself can hardly be denied* (Marcus, 1998: 76).

Lo que Marcus ha perseguido es más bien darle viabilidad al proyecto anunciado en los años 1980s. De ello da cuenta su artículo del 2012 elaborado para el número conmemorativo del *Cultural Anthropology* (vol. 27, 2012) dedicado al texto fundador del llamado giro posmoderno. Pero también de ello ha dejado constancia en las múltiples introducciones de libros donde él aparece como editor (1993,1995, 1995b, 1999, 2009) y donde se compilan los experimentos etnográficos surgidos de los múltiples laboratorios de trabajo etnográfico que Marcus ha ido implementando en diversas universidades norteamericanas como Princeton,

Rice, Irving. Ha insistido por ejemplo que tanto su propuesta de estudios multi-situados, como su análisis sobre tecnociencias, sobre artes, sobre el Estado, la política, son un intento de provocar nuevas agendas de investigación que son deudoras o complementos del llamado hecho en *Writing Culture*. Laboratorios etnográficos que giran en torno al intento de adecuar, en nuevos proyectos, las críticas textuales, el llamado a la experimentación, la emergencia de fenómenos culturales y sociales de fin de siglo. Por ser susceptibles al desarrollo de agendas de investigación, de los cambios en los estilos académicos de los bordes y relaciones interdisciplinarias entre la antropología y otras formas de crítica (feminismos, estudios culturales, estudios de la comunicación, etc.).

Todo lo anterior se ha encaminado también a buscar otras formas de investigación de campo y eso ha sido lo distintivo en Marcus a diferencia de sus otros colegas. No sólo el llamado a la experimentación se agota en la vigilancia narrativa, también experimentar implica generar nuevas imaginaciones de investigación, las cuales aún tienen por eje la realización de trabajos de campo, actividad que también se ha repensado y resignificado en el proyecto de Marcus. Muestra de ello es un libro que edita junto con James D. Faubion en 2009, que titulan *Fieldwork. Is not What it Used to Be* (2009), cuya introducción es elaborada por Marcus y donde deja testimonio de su interés también por extender el esfuerzo reflexivo hacia las maneras, condiciones y estilos de hacer trabajo de campo en las condiciones contemporáneas. Para él la reflexividad la extiende ahora a la crítica de las narrativas heredadas sobre lo que es el trabajo de campo desde Malinowski hasta nuestros días. Piensa Marcus que hemos acogido estas versiones estandarizadas sin problematizarlas y él promueve también tomar distancias de estas versiones y anteponer otra imagen de lo que sería este, que recoja los retos, los estilos, los impulsos de las experiencias contemporáneas de hacer investigación en campo, las cuales se parecen cada vez menos a la que tenían en mente los fundadores de la antropología.

Far from being matters of new method, about which anthropologists have been famously implicit and unspecific, these challenges are once again about the forms of knowledge but have now shifted from texts as reports from the field to the production of media (web texts, forms of collaborative thinking, articulations, concept work amid data, or as data) within, or alongside, the field, as the latter has changed its character (Faubion and Marcus 2009)—and modes of making them accessible to multiple constituencies, including the professional one. Although the latter trend might be seen as mainly a result of the spread of new information technologies—the vaunted digital revolution—it would be a mistake, without underestimating at all their significance, to miss the continuity of *Writing Culture's* concerns with critique through experiments with (discursive) forms in the same impulses today to find ways, media, and modes that mesh ethnographic discourse itself within anthropology's reinventions of fieldwork as a process of inquiry (Marcus, 2012: 429).

Y esta preocupación por continuar el proyecto del *Writing culture* explorando ahora otras maneras de hacer la etnografía desde su base define el hacer y pensar de George E. Marcus. Comenta en su artículo del 2012 que para él su labor ha sido desde entonces imaginar nuevas maneras de construir el espacio etnográfico, para ello ha innovado en formas colaborativas de construcción etnográfica apostando por generar ejercicios performativos que hagan brotar información a los observadores de un hecho. Pero también ha promulgado la necesaria observación de otros espacios como son estudios de arte, centros comerciales, instalaciones, universidades, etc.

Ahora bien a pesar de insistir en la continuidad de su pensar desde los 1980s hasta la actualidad y de seguir considerando la necesidad de la vigilancia narrativa y de la experimentación en la elaboración de textos etnográficos, ello no implicó que Marcus hiciera evaluaciones críticas sobre las consecuencias del llamado experimental. Incluso con la intención de destacar las bifurcaciones y rizomas que también hayamos en la propia producción de un autor particular, observamos cómo para Marcus el llamado a la vigilancia etnográfica cuya intención central era eludir las formas de la autoridad a través de la innovación narrativa y representacional, no deja de correr el riesgo de producir etnografías de orden narcisistas, barrocas y poco trascendentes. Por eso para él es un imperativo quebrar o diluir las autoridades modificando también los procesos de generar la información, de ahí su motivación por buscar lo que él llama esos terceros espacios, para-sitios, laboratorios, calles, entre otras cosas.

Notable ethnographic accounts are often marked by tendencies of excess in descriptive and theoretical ardor, and a desire to surprise by tropes of unusual juxtaposition. Less baroque forms of ethnography must find their richness, I argue, outside now established theoretical traditions of critical ethnographic writing, and the appeal of alternative forms of articulating thinking, ideas, and concepts inside or alongside the challenge of situating and managing the fieldwork process— in “third spaces,” archives, studios, labs, “parasites” and the like—is just that (Marcus, 2012: 429).

Mucha etnografía que ha surgido después del llamado *Writing Culture* momento no ha logrado aún desarrollar cabalmente la vía experimental. Para Marcus muchas de estas vías las cataloga como barrocas por mezclar otras formas narrativas, otros recursos estilísticos, pero aún están sujeta a las convenciones de la representación clásica en etnografía. Lo que le preocupa a Marcus es que estas vías barrocas de hacer etnografía se gobiernen más por los cánones estilísticos de un simbolismo altamente estético, pero además lo hacen bajo la férula de seguir manteniendo la distancia entre el texto, el lector y por lo tanto entre el observado. En un artículo del 2007 titulado “*Ethnography two decades after Writing Culture: from the experimental to the baroque*” (2007, Vol. 80, no. 4), Marcus sostiene que la innovación

etnográfica no sólo se debe abocar a la búsqueda de modificar nuestras maneras de narrar, sino que se debe ir más allá si deseamos cambiar del todo la práctica antropológica y eso significa buscar también imaginar otras maneras de construir el conocimiento antropológico a partir de experimentar con las formas de hacer trabajo de campo. George E. Marcus considera que ese tipo de innovación en relación a la conducción del trabajo de campo, es una manera de darle sentido y prolongar el llamado a la experimentación que se hiciera en el *Writing Culture*.

Un caso muy interesante que nos devela cómo el signo del disenso amistoso y los procesos rizomáticos del pensar son parte constitutiva del grupo de autores llamados posmodernos, lo observamos sin lugar a dudas en el diálogo que en 2004 mantuvieron Paul Rabinow y George E. Marcus a petición de Tobias Rees que apareció publicado en 2008 bajo el título *Designs for an Anthropology of the Contemporary*.

Cabría mencionar que después de la reunión en Santa Fe ha sido Marcus uno de los autores que más trabajos ha editado donde observamos constantemente la participación de Rabinow y también de Fischer. Quizá ellos tres han formado el núcleo más duro de algo que podría ser caracterizada como una comunidad científica. Ellos publican unos con otros, comparten seminarios y otros cuerpos académicos, incluso sus agendas de temas se han tocado como es el caso de las tecnociencia, tratado a su manera por los tres. Sin embargo entre Marcus y Rabinow la diferencia más notable es aquella que se da respecto a cómo asumir el tema central de la etnografía. Tema que fue central en las reflexiones de los años 1980s y que era lo que les dotaba de cierto parecido de familia por compartir esta preocupación. Para el año 2000 Rabinow rechaza que este siga siendo el tema nodal, para él su antropología ya no está centrada en la reflexividad etnográfica, preocupada por generar formas de vigilancia narrativa y comprometida con un proyecto de experimentación. Para comprender el debate antes tendríamos que referir al tipo de antropología que ahora imagina Paul Rabinow que debe concentrar sus esfuerzos y quizá el de los demás.

Como mencionamos Paul Rabinow fue el único de los autores reunidos en Santa Fe que abiertamente manifestó su desacuerdo con la idea de que la experimentación etnográfica pudiera ser un garante para reformar una antropología. En ese mismo escrito Rabinow anunciaba un proyecto de investigación que después tomó cuerpo en su libro *French Modern* (1989), el cual aún se realizó bajo el estilo narrativo de la etnografía, aunque ya comenzaba el autor a combinarla con lo explicativo y con reflexiones filosóficas, históricas y políticas entre otras. También se trataba de un trabajo que aún se realizaba en las zonas y regiones clásicas de la antropología geertziana y post-Geertz: Marruecos y/o el mundo islámico, es decir

Rabinow todavía no se hacía eco de la llamada de Marcus y Fischer a repatriar la antropología. Y por último *French Modern* es un trabajo que pertenece a un tipo de antropología tendiente a elucidar las configuraciones de sentido que delimitan una experiencia de vida social y/o cultural. Como observamos se trata de un Rabinow que al menos en estos dos últimos puntos aún se encuentra bajo el influjo de una antropología delineada por Clifford Geertz, aunque comienza a mostrar la nueva dirección teórica de su trabajo y a desarrollar de forma aplicada las líneas del pensamiento que desarrolló de la mano del que será ahora su autor más influyente: Michel Foucault.

Todavía para la década de los noventa, los programas de Rabinow y Marcus tenían grandes coincidencias al menos así lo veía este último, en la presentación al libro *Critical Anthropology Now* (1999), compilado por Marcus. Comenta el compilador que este trabajo es el producto de una reunión, diez años después, del mismo Seminario de Investigaciones de la Escuela Americana en Santa Fe. Ahora en su mayoría nuevos personajes serán los herederos de las visiones de este giro (Kim Fortun, James Faubion y Tobias Rees, entre otros más) y de los asistentes anteriores sólo fueron convocados Marcus, Fischer y Rabinow. El sentido que inspira estos trabajos tiene que ver con ese intento de repatriación de la antropología y la urgencia de reenfocar miradas a lo que sucede en la sociedad norteamericana. Es un intento por mostrar los cambios de agenda que aparecen en este nuevo reto antropológico, por explorar cómo tendría que ser el trabajo de campo en esos nuevos espacios y observar los retos que implican los cambios de condiciones de la investigación en otros-sitios: quién observa, qué tipo de relaciones se establecen, cómo se mantienen las colaboraciones, quiénes escriben y cómo se plasman las escrituras.

Comenta Marcus que la inquietud de convocar al seminario surge de una serie de conversaciones intermitentes entre Paul Rabinow y él durante los primeros años de 1990, donde la preocupación que rondaba a ambos era cómo darle viabilidad programática al influjo de crítica y experimentación etnográfica que cada vez era más agudo en la academia norteamericana desde los años 1980s. Para ello, se rescataba el modelo del hacer sustentado en la etnografía, pero se proponía desarrollarla en nuevos espacios y aplicarla a nuevos tópicos, lo que implicaba adecuar las formas de la etnografía (forma de investigación y manera de representación) a estas nuevas circunstancias:

We simply wanted to demonstrate that the impact of the so-called postmodernist critiques of anthropology lies not in further discussions of postmodernism, but in the enactments of new kinds of research projects in anthropology, differently problematized and innovatively conducted (Marcus, 1999: 7).

Esta otra versión del seminario de estudios avanzados, en su edición de los años 1990s, trazó un nuevo entendimiento o directivas a eso que Marcus había llamado en los 1980s, la repatriación de la antropología, y que Paul Rabinow acogería después de su retorno de investigación (no físico) de Marruecos. Para este par de antropólogos, la nueva práctica de investigación etnográfica se abre ahora a mirar espacios como son los laboratorios de científicos, las oficinas de gobiernos, las empresas, los administradores y burócratas, las instituciones educativas, las farmacéuticas e industrias científicas y técnicas. Para ellos es una labor que implica no sólo el trasladar a profesionales de la etnografía hacia estos otros sitios, sino que también se piensa como un proyecto que involucra múltiples colaboraciones que incluye trabajar con el personal que labora en estos sitios a los cuales se puede entrenar en la labor etnográfica.

Recapitulando la idea de Jorge Luis Borges, cuando miramos el tránsito de estos dos autores por esos jardines bifurcados, nos percatamos cómo en ocasiones los encuentros que ellos tienen pueden ser amistosos, de colaboración y en otros momentos domina el disenso y la crítica. Y ello es muy notorio si seguimos el andar de Paul Rabinow desde su antecedente ochentero como experimentador etnográfico a su novel propuesta perfilada desde los 1990s y desarrollada ya en el siglo XXI de hacer una antropología de los mundos contemporáneos.

Rabinow mostraba ya desde su aporte al *Writing Culture*, que su intención de reorientar la antropología implicaba avanzar hacia la búsqueda de otras problematizaciones y de otro estilo de hacer. Ahí él bosquejaba un proceder que posteriormente tomó cuerpo en su tercer libro que realizaba de corte etnográfico en Marruecos: *French Modern. Norms and Forms of the Social Environment*. La trilogía comienza con *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco* de 1975, que fuera su tesis doctoral la cual como él afirma, aún estaba elaborada bajo los cánones de la etnografía geertziana que se basaba en el supuesto de que aun la interpretación puede ser una elaboración objetiva donde se pretende sacar a luz los significados y sentidos que permanecen ocultos a los participantes de una cultura, los cuales están allí para ser develados por el investigador. Una vía que él mismo deseó modificar en el segundo de sus textos, *Reflections on Fieldwork in Morocco* (1977), el cual le ganó su prestigio como experimentador etnográfico, mismo que lo condujo a ser convocado en Santa Fe.

Se trata de una etnografía que, desde la narrativa experiencial, va mostrando los encuentros del investigador con sujetos cuyas historias particulares, con situaciones de vida propias, con habitus culturales divergentes que van mostrando las pluralidades de apuestas

significativas que encontramos en un lugar como Marruecos. A partir de contarnos las aventuras y desventuras de los encuentros con estos personajes, de describirnos el juego de intereses y apuestas que cada uno de ellos desplegaba en su relación con él, Rabinow va pintando los diversos entramados de sentido o las tramas de significación que los actores han construido y construyen. Al mostrar los encuentros, las relaciones mediadas por el diálogo y la entrevista, afirma Rabinow, es que podemos acceder a las versiones o a las interpretaciones que los sujetos elaboran sobre los hechos de su cultura y de su vida cotidiana. Hacer patente este proceso nos enseña cómo los sujetos objetivizan su vida, discriminan los hechos relevantes, establecen una jerarquía de significaciones, ponen en escena sus intereses y apuestas, y todo ello se devela justo en el intento que hacen los habitantes de una localidad al tratar de dialogar o responder esas inquisiciones de la antropología. Por ello indica el autor que:

Fieldwork, then, is a process of intersubjective construction of liminal modes of communication. Intersubjective means literally more than one subject, but being situated neither quite here nor quite there the subjects involved do not share a common set of assumptions, experiences, or traditions. Their construction is a public process (Rabinow, 2007: 155)

Habíamos señalado anteriormente que en el tercer trabajo sobre Marruecos elaborado por Rabinow, *French Modern*, se plasmaba ya una propuesta de investigación que tendrá su concreción en una antropología de los mundos contemporáneos. Si bien este libro de 1989 aún se realiza bajo los influjos de la etnografía tradicional, la cual se pensaba como un dispositivo académico para representar culturas ajenas a las propias, en él se vislumbra un intento por cruzar las distinciones entre el nosotros y el ellos al hacer de lo común un objeto de análisis y descripción. La apuesta de Rabinow es ver a la modernidad en términos de un proyecto civilizatorio susceptible de estudio a partir de mostrar sus diversas articulaciones, que se realizan a través de la implementación de políticas y de la proliferación de discursos e imaginarios que le son consustanciales. A partir de estas articulaciones se constituyen los sujetos y las prácticas que definen al ser moderno, cuya experiencia de ser puede encontrarse no sólo en las sociedades centrales sino incluso en los espacios del mundo no europeo. Si bien se reconoce que esa modernidad es implementada de manera exógena en la sociedad marroquí, no se excluye que uno no pueda observar las maneras en que se ha desplegado, a través de políticas urbanas, en concepciones sobre la salud, la riqueza, el bienestar, etc., esa modernidad a la francesa que se incrusta en las dinámicas de un lugar y redefine las condiciones civilizatorias.

Ya en estos momentos de su trayectoria como autor, Rabinow nos muestra ese estilo de hacer que será central en su proyecto de los años 1990s y 2000, cuando se concreta y madura la llamada antropología de la contemporaneidad. Me refiero a esa preocupación que tiene el autor por reorientar la antropología a partir de su apertura a otros estilos de teorizar. Es decir, Rabinow considera, y hace patente su idea en el debate con Marcus, que la antropología debería ser capaz de construir un nuevo cuerpo de teorías y categorías que auxilien a la tarea de comprender el presente o lo contemporáneo. En vez de estar pensando en modificar los estilos escribir etnografía, Rabinow sugiere que la tarea urgente es poner a prueba otras formas de imaginación teórica.

Es conocido que Rabinow ha sido uno de los que ha traducido, editado, e introducido el pensamiento de Michel Foucault al público estadounidense. Además de su famoso libro escrito junto a Hubert L. Dreyfus: *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica* (1979), también ha traducido y compilado muchos de los escritos del filósofo francés que no fueron publicados por él en vida²⁷. Esto ha posicionado a Rabinow como uno de los autores que mejor conoce la obra del filósofo francés y que a partir de su último libro en Marruecos se ha apropiado de sus categorías para formular un nuevo programa de trabajo. Sin embargo, esta propuesta de reorientación a partir de la innovación teórica fuertemente sustentada en el pensamiento de Foucault ha sido también nutrida con otras perspectivas como es la de Jürgen Habermas, Reinhart Koselleck, John Dewey, Max Weber, Pierre Bourdieu y Nietzsche, entre muchos otros.

French modern, se sustenta bajo un modelo de investigación etnográfica que se fundamenta en un trabajo de campo, todavía no repatriado, pero en él ya vemos indicios de un cambio narrativo como es la combinación de descripción, análisis y teorización. Otro hecho que sobresalta, aspecto que será tratado en otro capítulo, es que Rabinow enmarca una serie de procesos culturales y sociales, tratados en el libro, como introducidos desde un proyecto de ordenación o un proyecto de civilización moderno y no posmoderno como era de esperarse. Sobre este último punto cabe resaltar algunas de las diferencias pertinentes de los autores del movimiento. Podríamos decir que después de la ilusión que causó el concepto de posmodernidad, recordemos que James Clifford en entrevista y ya a la distancia lo entiende como un término que fue auxiliar para perfilar un diagnóstico del tiempo el cual perdió vigencia. Ahora él junto a Marcus, Rosaldo y Talal Asad han reutilizado el concepto de modernidad como aquel que les permite trazar las huellas sobre cómo interpretar ciertos

²⁷ Se trata de tres gruesos volúmenes que llevan por título *Michel Foucault: Power*, el primero, *Ethics* el segundo y el tercero *Aesthetics, Method and Epistemology*. Su colaborador en este esfuerzo fue Faubion.

procesos configuradores del sentido en la actualidad. Sin embargo Rabinow abandona la noción de lo moderno en su búsqueda de construir lo contemporáneo, pero que era todavía central en sus trabajos de finales de 1980s y gran parte de los 1990s, incluso su propuesta de una antropología de la racionalidad aún se ancla en la noción de modernidad como un concepto a desplegar de manera empírica.

En su propuesta de reorientación antropológica anunciada para el nuevo milenio 2000²⁸, abandona la tesis de la modernidad y la cambia por una noción de contemporaneidad, a la cual considera más útil. Rabinow sostiene que la noción de modernidad está anclada a una concepción filosófica clásica de la historia dominada por el supuesto del devenir como condición de la temporalidad. Cada época es pieza de un proceso, quizá ya no concebido en términos de progreso o superación, pero sí como una condición de cambio y modificación e introducción de lo nuevo. Contemporáneo sólo supone coexistencia, en el sentido más llano del término, dice Rabinow, ser contemporáneo es vivir un tiempo, momento y espacio común con otros, con objetos, con imaginarios, con prácticas, no importando si éstas son la herencia de lo tradicional o es el signo de la novedad. Contemporaneidad trasciende todo paradigma anclado a la temporalidad y el devenir, reivindicando como lo único accesible a la experiencia el presente y sus articulaciones y ensamblajes.

Su nuevo proyecto supone dos cosas importantes, por un lado la renuncia a una antropología que se ve como la disciplina que da cuenta de la diversidad de las manifestaciones culturales, tarea que cumple a partir de la representación descriptiva de esas otras culturas: la etnografía. Su propuesta considera Rabinow, amplía esa noción de antropología regresándola a su sentido kantiano y filosófico. Para él se trata de una disciplina que busca comprender lo humano, que trasciende lo descriptivo para restituirle lo explicativo. Es decir la antropología debe conocer y explicar qué es eso llamado ser humano y mostrarnos cómo se construye éste en diversos momentos y bajo ciertas circunstancias.

Su antropología se plantea mostrar cuáles son esos procesos, dispositivos y prácticas que definen al humano en una era contemporánea. Siguiendo en gran medida a Foucault, Rabinow parte de la concepción que lo humano se construye o ha construido de maneras diferentes en diversos momentos de la historia, no existe una humanidad trascendental, sino lo que encontramos son experiencias del *anthropos* que se han formado a partir de ciertas condiciones prácticas de existencia. Foucault, observa Rabinow, forma parte de esa pléyade de

autores que trataron de pensar cuál era esa experiencia moderna de vida y qué tipo de sujeto se constituyó en ella, lo que correspondía ahora era pensar qué prácticas, discursos o dispositivos son los que definen al ser humano en la contemporaneidad. Por eso su programa se dirige a analizar esos hechos de la vida actual que generan los nuevos ensamblajes, ya sean estas prácticas, institucionalidades, discursos y saberes. Y es el estudio de las tecno-ciencias aquel que le ha permitido concretar el programa en su aplicación empírica, al mostrar cómo a partir de una invención o descubrimiento científico, los imaginarios sociales se ven trastocados, se descubren nuevas relaciones de poder, se establecen nuevos regímenes de saber, aparecen nuevas formas de la interacción y lo más importante otros individuos se constituyen.

Ahora bien lo que nos interesa mencionar aquí, es que para Rabinow su programa de investigación en tecno-ciencias no pasa por la preocupación central para Marcus, de adecuar una forma experimental de narrativa. Es más él considera que su proyecto trasciende esa búsqueda. Desde las primeras líneas de un artículo de 1988 que tituló "Beyond ethnography: anthropology as nominalism", Rabinow abraza las críticas a la etnografía que se habían hecho durante los años 1980s y considera que se iluminaron muchos flujos de pensar que anteriormente no se tenían como objeto de reflexión. Sin embargo piensa que estamos ya en una fase que requiere una iluminación ahora más bien centrada en las estructuras de nuestra comprensión y no de la descripción:

Authorial ethnography: what had been a part has become the whole. We are left with ethnographies with no-thing to teach except residual bourgeois pieties (pieties because of their nostalgia not because they are worthless, quite the contrary): the self-cultivation of the anthropologist, and the principle (hovering ambiguously between a virtue and a value of tolerance. The focus on no-thing is the great shortcoming, disillusionment of Geertzian anthropology. Although we do learn from this anthropology how different things can be, it is silent about who we are (Rabinow, 1988: 359-360).

Para George E. Marcus el programa de una antropología de lo contemporáneo centrada en los estudios de tecno-ciencia le pueden parecer atractivos incluso perfectamente compatibles con su modelo de estudios multi-situados. Sin embargo Marcus considera que la vía de darle preeminencia a la articulación conceptual le pueda parecer la tarea central en la articulación de un nuevo programa o paradigma de investigación. Incluso para un paradigma que pretende conducir los derroteros de una disciplina como la antropología, le parece a

²⁸ Aunque su libro *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment* es del 2003 y aún se realizó bajo el paradigma de lo moderno que desaparecerá en sus subsecuentes libros: *Marking Time* (2008), *The Accompaniment* (2011) y *Damands of the Day* (2013).

Marcus que no puede dejar de reconocer sus propias tradiciones de investigación, sus propias especificidades y estilos. Y obviamente es la etnografía uno de los ejes articuladores de la práctica antropológica, es también la manera en que se ha conducido el acercamiento antropológico a los hechos sociales y culturales. Marcus sostiene la necesaria continuidad del trabajo etnográfico entendido como trabajo de campo, como posibilidad de conocer la visión de otros sujetos, como la condición de entendimiento de lo cultural, sin embargo también considera que la tradición debe ser revisada, reformulada y adecuada a los retos del presente.

Para Rabinow, quien no reniega de la investigación de campo, la tarea urgente es reformar considerablemente lo que es la antropología. Para ello es necesario avanzar en la búsqueda de nuevas teorías, hay que poner prueba conceptos, evaluar los que comúnmente se usan, todo ello con la intención de explorar otras fuentes de inspiración para explicar y comprender la experiencia humana en sus manifestaciones contemporáneas. Rabinow incluso piensa que los conceptos que requieren ser traídos al campo del análisis y crítica son aquellos como cultura, trabajo de campo, conocer el punto de vista de los sujetos, narrativa, interpretación, que para muchos de los autores del giro posmoderno todavía son centrales e incluso asumidos de manera acrítica. Quizá Marcus no niega que la antropología pueda contribuir a la comprensión de lo humano o que sirva para sacar generalizaciones de orden filosófico, pero lo hace de manera interdisciplinaria y no autónomamente. La antropología puede generar formas de colaboración multidisciplinaria y lo hace, explotando toda la riqueza y potencialidad que tiene su propia práctica que no es otra más que es generar conocimiento desde la etnografía: por lo que su vigilancia como método y narrativa aun sigue siendo vigente para Marcus.

Rabinow se aleja de lleno de ese entendimiento de lo etnográfico en su forma tradicional. Renuncia a esa concepción de trabajo de campo como forma metódica de inquirir en grupos o sobre grupos, o como diría Geertz, que permite estudiar en comunidad y no a una comunidad. Un trabajo de campo que en el fundamento de su ser como dispositivo disciplinar aún está estrechamente relacionado a su potencialidad para describir cómo son los sujetos que pertenecen a determinada clase, etnia, sectores juveniles, cultura, etc. Ello no quiere decir que no sea un autor que haga investigación en lugares o con gentes, lo que considera más bien él es que habrá que generar otras formas de colaboración nucleadas en torno a la necesaria reflexión analítica de discernimiento sobre qué define al *anthropos* en esta forma de vida contemporánea.

Lo que si podemos afirmar es que Rabinow renuncia a su obsesión de seguir pensando a la etnografía por el lado de su narrativa. Incluso es muy notorio que el tema de la autoridad etnográfica desaparece como tópico central a resolver en su refundación de la antropología. Ya desde su antropología de la racionalidad, que tenía por eje el estudio de los procesos de racionalidad moderna, hasta los análisis de los equipamientos y ensamblajes de la contemporaneidad, pensar lo diverso como otra cultura se trasciende por la búsqueda de comprender los procesos de definición de lo humano. Su antropología de lo contemporáneo trasciende las diferencias culturales y rebasa lo local por lo tanto el problema de representar a otros se convierte en un problema sin sentido. Es decir la preocupación textualista en antropología fue la consecuencia de seguir inmersos en una disciplina que no sale de ser la ciencia que representa al otro. Por eso señala Rabinow que sobre esta preocupación textual en Clifford él siempre:

I had an agonistic relationship to what I took to be Jim's much more literary style of thought, though I was convinced that much of his work was first-rate, especially his book on Maurice Leenhardt. I think at times he took the agonism for antagonism. I entered into the conference in Santa Fe positioned as marginal and remained so afterward, though, again, in the very broad scope of things I felt there was much of value that was being articulated (Rabinow y Marcus, 2008: 27).

Hemos ya mencionado que en mucho el trabajo que presentamos busca mostrar a los autores de la llamada antropología posmoderna como sujetos de enunciación que a lo largo de su pensar motivaron encuentros, alianzas, compartieron ciertas tesis pero que en otros momentos se alejan de las posturas sostenidas por sus colegas o de las sostenidas por ellos mismos en etapas anteriores de su pensar. En este capítulo quisimos mostrar los debates y disensos que se han hecho explícitos entre algunos de los representantes de este giro en antropología, otras bifurcaciones se observan si seguimos puntualmente las obras del resto de los convocados en Santa Fe, quienes no tuvieron el interés de hacer pública sus diferencias, sino que continuaron su andar generando investigaciones, escribiendo sobre asuntos particulares y acogiendo posturas a veces diferentes y contradictoras a las que alguna vez sostuvieron. Dejamos esas otras tesis y desarrollos para los siguientes capítulos de este trabajo, en los cuales, a partir del análisis de asuntos concretos como son los temas de la reflexividad etnográfica, de la conceptualización de la época y sobre la idea de sociedad y cultura, podremos observar otra vez la construcción de diferencias y disensos.

Sin embargo no podemos cerrar este capítulo sin enunciar otras maneras de hacer que contribuyen a sostener la idea de que eso que se llamó antropología posmoderna debe ser visto más desde la óptica de la diferencia y no de la identidad grupal.

Por ejemplo podríamos pensar en los desplazamientos de un antropólogo como Renato Rosaldo, quien fuera otro de los convocados a Santa Fe por su reconocido trabajo de etnografía experimental, *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in Society and History* publicado en 1980. Rosaldo en terminos epistemológicos ha sostenido posturas realistas moderadas, nominalistas cercanas al relativismo y realistas fuertes en distintos momentos de su trayectoria. Su etnografía de los 1980s por ejemplo parte de que existen hechos sociales definitorios, los cuales se dejan ver en las versiones e interpretaciones de hechos que los ilongotes dan a éstos. Incluso su etnografía pretende incorporar a la historia como un factor real que determina ciertos imaginarios respecto a la actividad de cortar cabezas y de organizar las expediciones para llevar a cabo dicha tarea. Y se trata de una historia real, no construida, no inventada, no imaginada, donde lo real son los acontecimientos en que se ve envuelta el país Ilongote, desde la colonización hasta la Segunda Guerra Mundial, un realismo de sujetos que tuvieron presencia ahí como misioneros, colonos, el ejército japonés y el norteamericano. Todos estos procesos actuando y generando acciones que condujeron a diversos momentos de condena y prohibición de la práctica de caza de cabezas, pero que en otro momento otros sucesos disparaban la actividad y se volvían a vivir esas grandes persecuciones y venganzas que culminaban con el corte de cabezas. Se trata de un realismo moderado porque no pretende en ningún momento supeditar las versiones que dan los “nativos” respecto a este oscilar entre poder cazar y no poder hacerlo a una razón real que se oculta en la historia, por el contrario lo que él busca es mostrar cómo existe una interpretación local, subjetiva incluso (es decir de sujetos que vivieron los hechos de manera diferencial), de los acontecimientos y de las interpretaciones que los Ilongotes dan a la actividad de cazar cabezas o a las fases de paz y tregua.

Contrasta este realismo moderado de su etnografía sobre los Ilongotes con las ideas que Rosaldo sostendrá en 1989 en su libro *Culture and Truth. The Remarking of Social Analysis*. Si bien en ambos trabajos el autor se declara cercano a las vías interpretativas en ciencias sociales, en su libro de finales de los ochenta Rosaldo se muestra más proclive a sostener que la interpretación es una construcción que no se supedita a hechos sino que se gobierna por lógicas de la representación misma. Por tal motivo las representaciones no se escapan de ciertas cargas éticas y políticas que han conducido los estilos etnográficos en la disciplina, tales como el etnocentrismo, la negación de lo diferente que pueden ser las culturas y sus visiones, la cancelación de otras dimensiones de lo humano como son las sensaciones, los sentimientos, las subjetividades. Pero también en la lógica misma de la representación se encuentra el hecho de que éstas son elaboradas por sujetos, representan el punto de vista de

quien las construye, se cargan de valores, intereses y emociones, por lo tanto son limitadas, provisionales y nunca podrán develar verdad alguna o realidad. No es que se niegue la existencia del mundo o la realidad, lo que observa Rosaldo es que nos hemos percatado, desde la caída de las normas clásicas del pensar, que lo que se ha dicho del mundo, que las narraciones que se han elaborado sobre cómo son los procesos que en él operan, no encierran más que versiones y constructos de una época de ciertos actores, y que quizá ésta es nuestra condición cognitiva, principalmente en ciencias sociales y humanas.

Ahora bien contrasta mucho lo sostenido por Rosaldo en *Culture and Truth*, con lo desarrollado en sus trabajos del 2000 abocados a discernir procesos de globalización y de ciudadanización. En ellos retorna a un tipo de realismo, incluso a un realismo más determinista, por no decir duro por sus connotaciones de que existe un débil y otro fuerte, que domina no sólo su entendimiento de lo socio-cultural sino también su narrativa. Así hechos como globalización, mercantilización, capitalismo e imperialismo, dinámicas locales, pertenencias étnicas, resistencias, reconocimientos y luchas políticas, y otras entidades más son tan reales como el cielo, la tierra, el agua y el sol. Los grupos son identificados o recortados por Rosaldo en tanto pertenecen a ordenes culturales, religiosos y nacionales distintivos que se objetivizan mediante luchas frente a otros poderes, tales como los latinos y otras minorías en EUA, africanos y poblaciones de medio oriente en ciudades Europeas, entre otros.

Pero lo más llamativo es cómo Rosaldo vuelve a reinstalarse en una narrativa que sería denunciada por Rabinow como uno de esos regímenes discursivos de la modernidad y que contribuyeron a construir una imagen del *anthropos*, de lo social y cultural. Es decir, aquella ontología compuesta por estructuras, fuerzas, procesos y por una metafísica que ve a estas entidades relacionadas a partir de acciones a distancia, del ejercicio de las diferencias que se producen por los juegos de poder entre las hegemonías y las subordinaciones. O de postular que los grupos subalternos, vistos ahora como categorías sociales de inclusión y no de diferencia de subjetividades, como lo vería el Rosaldo de los ochentas y noventas, tienen comportamientos casi naturales, que los llevan a resistir, oponerse o luchar. Y si observamos el estilo narrativo de los ensayos sobre globalización o sobre los procesos de ciudadanización, notamos que estos trabajos etnográficos se acercan más a una tradición un tanto marxista de la antropología como aquella que desarrollaron Eric Wolf, Sidney Mintz o Jonathan Friedman, y no se parece en nada a las etnografías dialógicas, polifónicas del apogeo experimental ni a los ensayos multi-situados de George Marcus, o a las alegorías benjaminianas de Michael Taussig, ni las historias contadas y narradas en museos y por

líderes indígenas locales del Pacífico o de Canadá que James Clifford elabora para su último libro.

Con lo anterior no quiero dejar la impresión que Renato Rosaldo es un pensador contradictorio e inconsistente. Creo que su propio devenir y sus propios intereses lo hacen posicionarse en los debates de forma diferente lo que explica por qué ha abandonado sus ideas previas y retorne a viejos modelos ontológicos y teóricos que le permiten comprender otros fenómenos que llaman su atención. Pienso que esta será una constante que dominó a los autores de este movimiento posmoderno, de ahí que considero que verlos como sujetos colectivos de enunciación es bastante elocuente pues justo lo que resalta es esta posibilidad de abrazar posturas para elucidar ciertos temas y luego abandonarlas y generar nuevas vías de comprensión y otras trayectorias.

Una de estas condicionantes que motivaron el cambio de agendas fue sin dudas la llamada repatriación de la disciplina como condición para cumplir la labor de crítica cultural. La repatriación implicó, como lo vimos en los casos de George E. Marcus y Paul Rabinow, el abandono de una antropología centrada en el trabajo de investigación desarrollada en regiones del tercer mundo. Pero también la repatriación podría ser vista como un ejercicio intermitente y complementario en muchos otros de los antropólogos que se involucraron en el llamado a Santa Fe. Intermitente porque muchos de ellos no renunciaron a seguir haciendo trabajo de campo en aquellos lugares, principalmente en el mundo islámico, donde continúan produciendo etnografía. Y complementario pues el imperativo de generar una antropología capaz de dar cuenta de los procesos modernos, posmodernos o contemporáneos, según sea la visión del autor, motivó que de una forma más cosmopolita los antropólogos pudieran ser observadores de su mundo, por ejemplo estar atentos a las tecno-ciencias y a las condiciones de vida de las minorías nacionales en los países centrales o de los movimientos étnicos en sus lugares de residencia.

Un cosmopolitismo que permitió observar dinámicas modernas o contemporáneas, que se encontraban en Europa o los Estados Unidos pero que también se hacían presentes en aquellas zonas que alguna vez fueron vistas como la tierra de lo exótico o lo tradicional. Un cosmopolitismo que observaba cómo las dinámicas del mundo tradicional, por ejemplo la no separación de la religiosidad de otras esferas de la vida también son parte de las dinámicas sociales y políticas en los grandes centros modernos como Nueva York, París, Londres, etc.

Así por ejemplo Renato Rosaldo es un pensador con preocupaciones sobre dinámicas culturales, sobre construcción de identidad y sobre movimientos de ciudadanía que realizan las poblaciones de origen hispana en Estados Unidos, pero también sigue teniendo interés en procesos por ejemplo de construcción de ciudadanía en las islas del sudeste de Asia (2003). Michael Fischer después de los 1980s²⁹ produjo una etnografía expatriada en Irán (1990), que se enmarcó en el giro experimental y que hizo de la idea de posmodernidad (que él ve como sinónimo de modernidad tardía) su eje conceptual para contemporaneizar los procesos a narrar. En la década del 2000 Fischer publica dos importantes trabajos en los que delinea su proyecto de hacer una antropología de los mundos de vida emergentes. En ellos acoge el tema de realizar investigación sobre ciencia y tecnología, pero combina reflexiones repatriadas y observadas también en esos otros sitios que continuaron siendo objeto de su preocupación.

Un autor que representa perfectamente esta condición de intermitencia y complementariedad es sin lugar a dudas Talal Asad, un antropólogo que desde los años 1970s había ya escrito una etnografía sobre el mundo árabe del Sudán entre grupos nómadas. De ahí continuó con una preocupación por ir mostrando cómo se viven ciertas dinámicas de la vida religiosa en la población islámica, para ello ha continuado haciendo observación de campo en países de mayoría musulmán. Ahora bien Asad optó ya desde los años 1990s por presentar sus reflexiones a manera de ensayo y no a través de un texto etnográfico a la usanza clásica: es decir intensiva y localizada en un solo sitio.

El ensayismo de Asad le permite jugar con dos hechos que muestran sus tomas de distancia respecto a algunas de las enunciaciones epistémicas que algunos sostuvieron en los momentos más álgidos del paradigma posmoderno: me refiero a la cancelación de la comparación debido a sus consecuencias políticas y metodológicas, a la subsunción en un modelo interpretativo que negó la posibilidad explicativa en ciencia social. Talal Asad ejercita una manera de proceder, que quizá no es nueva en la disciplina, pero que destacamos porque sí resulta diferente y en ocasiones similar respecto al hacer de otros, donde por ejemplo lo central es la problematización y no la localidad. Así por ejemplo el autor se puede plantear analizar el terrorismo, la idea de terror, violencia y temor que se generó después del atentado al World Trade Center en Nueva York el 11 de septiembre del 2001: *On suicide bombing* (2007). Para ello analiza las imágenes que sobre el mundo islámico se construyó la ciudadanía

²⁹ Michael Fischer ya tenía una experiencia como etnógrafo en Irán, incluso su primer libro de 1980 es una etnografía donde se busca narrar esa conexión entre religión y revolución en dicho país: *Iran from Religious Dispute to Revolution*.

norteamericana y muestra los diversos símbolos y sentidos que vinculaban terror con islam, lo civilizado frente a lo incivilizado.

Otros temas de interés que le permite su apuesta ensayística es el análisis de los hechos religiosos a la luz de cómo se incrustan en la vida religiosa o cómo desde ésta se viven procesos de poder, de disciplinar sujetos y de establecer sus propias lógicas de racionalidad. Para ello en su trabajo intitulado *Genealogies of Religion* (1993) fundamenta el esclarecer dichos procesos a través de un estudio comparado entre la religión cristiana y la islámica, pero a ambas las trata en su devenir histórico para señalar cómo estos procesos en la vida moderna se presentan de forma diferente a la que se encuentran otras épocas de su desarrollo. Lo que le interesa mostrar a Asad también es cómo la vida moderna no se explica sin el hecho religioso, que más que asumirse como una era post-religiosa, ésta surge de dinámicas que sólo fueron posibles bajo un régimen de religiosidad.

La tarea de comparación piensa Asad es el resultado de trascender una antropología anclada en lo etnográfico. En *Formation of the Secular* (2003) formula una idea bastante sugerente sobre cómo la preocupación textualista por la escritura etnográfica o la reflexividad por delinear cómo sería el trabajo etnográfico (escritura y trabajo de campo) no le es útil a él para elucidar los procesos de vida moderna que se incrustan en las prácticas religiosas. En este libro Asad piensa que la religión ha sido vista como la antítesis de uno de los procesos definitorios del hecho moderno: la secularización. Contrariamente a esta idea, el autor trata de mostrar que tanto sociedades cristianas como islámicas han acogido en sus concepciones y prácticas algunos postulados de origen secularizado o moderno.

Lo interesante en esta postura de Talal Asad es que piensa que para desarrollar un imaginario antropológico que sea capaz de dar cuenta de cómo los procesos de secularización se imbrican en las dinámicas de sociedades religiosas, se requiere de un desarrollo conceptual y de un entendimiento de cómo son los hechos religiosos. Al igual que Rabinow piensa que lo importante para la antropología es establecer diálogos teóricos con los diversos autores que han analizado las problemáticas que le interesan. Por ejemplo debatir con Charles Taylor, Habermas o Foucault le resultan más urgentes para analizar la relación secularización y mundo religioso o para observar las formas de poder y disciplina que acompañaron al mundo católico y musulmán. Para mostrar la postura de Asad al respecto dejo como muestra su cierre a la introducción de su *Formation of Secular*:

In my view anthropology is more than a method, and it should not be equated –as it has popularly become– with the direction given to inquiry by the

pseudoscientific notion of “fieldwork”. Mary Douglas once proposed that although conventional accounts of the rise of modern anthropology (with invocations of Boas, Rivers, and Malinowski), the real story was very different. The account of modern anthropology that she favors begins with Marcel Mauss pioneer of the systematic inquiry into cultural concepts...Douglas herself has been a distinguished contributor to this tradition of anthropology. But conceptual analysis as such is as old as philosophy. What is distinctive about modern anthropology is the comparison of embedded concepts (representations) between societies differently located in time or space. The important thing in this comparative analysis is not their origin (Western or non-Western), but the form of life that articulate them, the powers they release or disable. Secularism – like religion- is such concept (Asad, 2003: 17).

Dejo hasta aquí la revisión de los trabajos que los autores del giro posmoderno realizaron en un periodo de más de 30 años que transcurrieron después de la reunión en Santa Fe. Me interesaba mostrar que existen más diferencia entre ellos que lo que se piensa y que éstas se agudizaron al transcurrir los años conforme nuevas agendas y problemáticas hicieron que los intereses de cada uno se separaran. Trataremos de mantener en los capítulos que siguen esa narración diferenciada, sólo que ahora en vez de mostrar las trayectorias personales mí interés es reconstruir a partir de tres temas ejes: uno metodológico que tiene que ver con la reflexividad etnográfica; el otro ontológico que versará acerca de las maneras de entender y pensar la sociedad, la cultura, la historia y el cambio; y finalmente uno que persigue analizar cómo fue diagnosticada la época que dio razón al nuevo movimiento en antropología y que también será sustento de las nuevas perspectivas.

CAPÍTULO III.

LA QUIEBRA POLÍTICA DE LA REPRESENTACIÓN: DE LA NUEVA REFLEXIVIDAD AL UMBRAL DE LA EXPERIMENTACIÓN ETNOGRÁFICA

Cuando un cronopio canta, las esperanzas y los
famas acuden a escucharlos aunque no
comprenden mucho su arrebató y en general
se muestran algo escandalizados...

Julio Cortázar

A pesar del un distanciamiento que asumen George E. Marcus y Paul Rabinow (2008) respecto a la tendencia dominante de lo que se denominó reflexividad etnográfica, gran parte de los autores que escriben manifiestos respecto a dicho tópicó ubican a los proponentes del giro posmoderno como una tendencia más de un gran abanico de sentidos que engloba el término reflexividad. Basta revisar los textos de aquellos que se preocupan por analizar la reflexividad a secas (Malcom Ashmore, 1989 y Loïc Wacquant, 2005), como los manifiestos que llevan por título reflexividad etnográfica (Cristian Ghasarian, 2008; Robert Auger, 2004 y Charlotte Aull Davies, 1998, 2008b) para percatarse que algunos de los sentidos contemporáneos que tiene la noción de reflexividad fueron introducidos desde la vía posmoderna en antropología o también que esta última es una variante estructural de algunas consecuencias semánticas que fue adoptando la noción misma.

¿Pero qué se entiende por reflexividad? ¿Es ésta una noción unívoca o existen diversos sentidos de la misma? O ¿quizá sus sentidos fueron cambiando y actualmente existe un amplio consenso respecto a lo que este concepto enuncia, que permite identificar al giro posmoderno como una vía más de este estilo de posicionarse? Lo que proponemos hacer en este capítulo es discernir qué tipo de vuelco toman los sentidos de reflexividad y en base a ello enmarcar la postura de los autores que son tratados en este trabajo. Pero también me interesa resaltar qué tipo de agendas reflexivas abre este grupo heterogéneo de antropólogos que conducirá a muchos de ellos a abrigar las esperanzas en una fase experimental del quehacer etnográfico.

Reflexividad es un concepto que pretende constatar y reiterar la existencia de una capacidad y/o actividad del pensar el cual recurrentemente, más precisamente recursivamente como lo afirma Ulises Moulines (1982), vuelve sobre sí mismo para elucidar las condiciones de posibilidad, o bien el pensar mismo, o de las bases sobre las cuales se piensa y se cree en lo que se piensa. Normalmente, como lo indica José Ferrater Mora en su

Diccionario de filosofía, la reflexividad es el acto mental de un sujeto mediante el cual trae al terreno de la consciencia su propio pensar, de allí que reflexión, consciencia y autoconocimiento se identifiquen estrechamente (Ferrater Mora, 1994: 3033).

No podríamos reconstruir en este capítulo el decurso que este término ha tenido en la larga historia del pensamiento filosófico, sólo marcaríamos brevemente algunos momentos claves donde se configura el campo de posibilidades semánticas que el concepto de reflexividad toma en las ciencias sociales y humanas y en la antropología de manera particular. Si bien un significado primario con el que se vincula la reflexividad surge en la escolástica, en la cual ésta aparece como una experiencia que tiene un sujeto individual que lo lleva al autoconocimiento de él, Dios y las cosas que lo rodean, en la era moderna, en particular con Locke, la reflexividad aparece vinculada a una actividad que tiene por fin esclarecer y validar algunas de nuestras ideas: es decir, la reflexividad pertenece al dominio de lo epistemológico y ya no de lo teológico o ético. Para este filósofo inglés, la reflexión es parte de nuestra condición experiencial, idea que circundará como veremos las tesis fenomenológicas y algunas posmodernas, que junto a las sensaciones son el motor de nuestras ideas. Hume agregaría que lo distinguible de esta actividad cognoscitiva es que es una operación relacional, la reflexividad permite vincular sensaciones particulares permitiendo alcanzar los universales. Pero tanto para Locke como para Hume la reflexividad es una operación epistémica de orden secundario, ésta necesariamente se deriva de nuestras sensaciones, de allí que, como decía un filósofo alemán de barba pronunciada y creador del comunismo, el lado activo de la reflexividad, el que reivindicaba su ser productora de conocimiento, fuera desarrollado por el racionalismo.

Es con Kant cuando la idea de reflexión adquiere ese sentir que perdura hasta nuestros días y que le es común a la mayoría de las vías reflexivas que trataremos. Para el autor de la *Crítica de la razón pura*, la reflexividad no produce conocimiento alguno, es más bien un estado mental que nos revela las condiciones subjetivas bajo las cuales es posible llegar a conocer. Es la condición de nuestros juicios y de nuestras comparaciones, pero no de su contenido sino de sus posibilidades. Ésta sería llamada por Kant reflexividad trascendental diferente de la reflexividad lógica, preocupada más bien por el producto de las comparaciones y juicios, y no por sus condiciones de ser comparado o enjuiciado. Con el idealismo alemán, en particular Fichte y Hegel, se radicaliza esa vía de ver en la reflexividad una acción constitutiva del conocer donde es el sujeto quien en última instancia se proyecta. Según Fichte la reflexión procede del Yo y para Hegel es consustancial al sujeto cognoscente cuando una apariencia, que se le presenta a éste, se halla enajenada en su propia inmediatez. Mediante la reflexión,

según Hegel, se trasciende dicha inmediatez buscando relaciones que no se dan de manera inmediata y en dicho proceso se revela la esencia de las cosas. Este filósofo alemán en su *Ciencia de la lógica* expresa así el papel de la reflexión:

The sublation of this determinateness of essence, therefore, consists simply and solely in showing that the unessential is only illusory being within itself as the infinite that essence contains the illusory being within itself as the infinite immanent movement that determines its immediacy as negativity and its negativity as immediacy, and is thus the reflection of itself within itself. Essence in this its self-movement is *reflection* (Hegel, 1969: 399).

Un sentido de reflexividad que introduce el autor de la *Fenomenología del espíritu*, y que es digna de destacar para los fines de este apartado, es que la entiende no sólo como actividad, como capacidad, sino que la convierte en un campo disciplinar, en una doctrina, o una ciencia particular, constituyente de la doctrina de la esencia y por lo tanto parte de la ciencia de la lógica. De allí que uno de los propósitos que se plantea Hegel en su libro segundo de la *Ciencia de la lógica* es establecer las determinaciones de la reflexión. La reflexividad adquiere con Hegel una autonomía como campo de análisis, se convierte en objeto de preocupación dentro de otras más al interior de las ciencias. Es un objeto a mirar y estudiar como lo es el parentesco, la religión, la economía, en la antropología, a tal grado que también se forman sub comunidades que se definen como antropólogos de la religión, del parentesco y de la reflexividad. Así, en tanto doctrina o ciencia de la reflexividad, tiene sus propios problemas centrales, sus formas de analizarlos, sus lógicas para resolver controversias. Y se convierte en una disciplina cuya intención es contribuir, idea que está en el corazón mismo de la reflexividad posmoderna, a desmontar la forma ilusoria del ser (Hegel, 1969: 394).

Con el advenimiento de la fenomenología la reflexividad como método y actividad no se desligan, ahora son vistos como parte del mismo proceso, mediante el cual se constituye la conciencia de sujeto en el mundo de vida. La reflexividad en Husserl tiene un doble propósito, según lo señala Alfred Schütz (1995), por un lado realizar una crítica a las formas en que las ciencias empíricas presuponen de manera acrítica la existencia del mundo, no sólo como algo previamente dado sino que reducido a las versiones que éstas dan del mismo: han reducido el mundo de la vida a puras idealidades. Por otro lado, desde la reflexividad fenomenológica, es posible esclarecer la comprensión de nuestras experiencias del mundo, que es en última instancia de dónde las ciencias han obtenido sus instrumentos y métodos: es decir, ellas son constituyentes y constituidas en la experiencia vital. La reflexividad en tanto actitud filosófica contribuye a resolver esa crisis (cualquier parecido con los conceptos posmodernos no es

mera coincidencia) en la que, según Husserl, se encontraban las ciencias modernas al haber perdido su anclaje del mundo de la vida de donde surgen.

Solamente arrojando una duda filosófica sobre las presuposiciones implícitas de todo nuestro pensamiento habitual, científico o no, podremos garantizar la <<exactitud>>, no sólo de tal intento filosófico, sino también de todas las ciencias que directa o indirectamente abordan nuestras experiencias del mundo (Schütz, 1995: 112).

Lograr la restitución de la ciencia implica regresarlas al mundo de vida, dotarlas de capacidad para ilustrar los diversos sentidos que adquiere la existencia humana; temáticas que abandonó la ciencia o sobre el cual, para usar las palabras de Husserl, se tornó indiferente, concentrándose y centrándose sólo en sus éxitos y en la constitución de sus métodos: *Meras ciencias de hechos hacen meros hombres de hechos* (Husserl, Edmund, 1941: 6). Y los temas candentes, continúa señalando el creador de la fenomenología, son esos que se hacen palpables al ser humano justo en esos momentos de incertidumbre y desventuras: *las cuestiones relativas al sentido o sinsentido de esta entera existencia humana* (ibidem). Así una forma de hacer ciencia, incluidas las sociales y humanas, que han reificado los cuerpos materiales como hechos, abstrayéndolos de sus significados subjetivos nada tiene que decir ahora, por eso la tarea se le asigna a una filosofía fenomenológica quien se encargará de mostrar las formas de la experiencia que dotan de sentido al mundo social y cultural.

Finalmente un paso decisivo en la constitución de la idea de reflexividad de la cual abrevarán los giros posmodernos deviene de los postulados centrales del filósofo alemán Martín Heidegger. Si bien en este filósofo encontramos un distanciamiento con la noción clásica de reflexividad, al considerarla una vía que restituye a un sujeto pensante creador del mundo, quien sólo puede existir a condición de emplear una capacidad de conciencia que es trascendente. Además la reflexividad que, en esto reside la separación de Heidegger con Husserl, si bien puede asumir su anclaje en el mundo de vida, al ser un acto de conciencia trascendente, se puede separar de éste para pensarlo y luego restituirlo: idea que está en la base de la noción de *epoche* husserliana. Para Heidegger, si pudiéramos hablar de un acto que constituye ideas, sentidos y comprensiones de las cosas y que apunta a un nuevo entendimiento de la noción de reflexividad, éste tendría que ser pensado como inmanente a la constitución del ser humano y como parte de su condición de existencia. En vez de una conciencia que otorga sentido a las cosas que enfrenta en su camino, tal y como nos la presenta Husserl, es el sujeto el que se constituye en su acción (no consciente) y mediante formas prácticas y no sólo intelectuales de vincularse con el mundo que le es dado. El distanciamiento reflexivo (crítico) sólo se hace necesario en situaciones donde los medios

prácticos cotidianos, las destrezas y *habitus* cotidianos son insuficientes, en su modo habitual, para otorgar sentido a las cosas.

El sujeto reflexivo que es a su vez un ser hermenéutico, tiene como tarea central comprenderse como un ser cuya existencia está dado en un tiempo histórico determinado. Así la constitución del sujeto humano y los diversos sentidos que éste tiene de él son dependientes de un marco histórico-cultural concreto. Aquí aparece una idea central que será retomada en los autores que defienden la vía reflexiva, donde se afirma que nuestro sentido de las cosas y el contenido del nuestro pensar están vinculados a un imperativo contextual.

Es en dicho acto de dotación del sentido, a través de la comprensión del mundo, que se constituye el ser. Un mundo histórico-temporal, que se materializa en prácticas, es decir encuentros con cosas, personas, lenguajes y formas de hacer ciencia, todos ellos elementos que son compartidos, como señala George Steiner: *No vivimos "en el tiempo" como si éste fuera un flujo independiente, abstracto, o externo a nuestro ser. "Vivimos el tiempo", ambos términos son inseparables* (Steiner, 1999: 152).

Al concebir al lenguaje y a la ciencia como prácticas situadas en un tiempo definido y concreto, Heidegger sostiene, idea de gran trascendencia para todo giro posmoderno, que nuestros marcos expresivos, llámense discursos, textos o teorías, están presos en los límites de su propia temporalidad. Con Heidegger se inicia ese camino de desmitificar una imagen representacionista tan aceptada como natural que piensa que las ideas, creencias y conceptos recogen el mundo, que el ser humano es una tabula rasa o el espejo de la naturaleza y las palabras y los escritos son la imagen que proyecta de forma natural ese espejo. Bajo la nueva idea de representación, las palabras, las teorías, los textos y las ideaciones constituyen prácticas desde donde se configura el ser, quien expresa sus sentidos a través de éstos, con las formas, los conceptos, las figuras narrativas, los tropos, etc. que le son propios a su tiempo y a su cultura. De tal manera una de las sentencias más famosas que Wittgenstein plasma en su *Tractatus logico-philosophicus* puede ser leída en clave heideggeriana: *Los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo* (Wittgenstein, 1999: 143, 5.6).

Cuando la reflexividad se torna fenomenológica, ya sea trascendental a la Husserl o hermenéutica como en Heidegger, dos cosas dignas de resaltar suceden. Por un lado ya no son las ideas claras y teoréticas lo que la reflexividad ayuda a formular o corregir, sino que ahora ésta nos permite entender que el tipo de ideaciones que genera el sujeto, sin importar si son claras, precisas, reales o verdaderas, son el producidas desde su actuar en el mundo cotidiano.

En segundo lugar, ahora importa conocer también la practicidad del actuar cotidiano de un sujeto, ya sea en un mundo de vida o en un contexto temporal del ser (*da-sein*). Desde este momento lo que se pondera es ese tipo de conocimientos tácitos, no intelectualizados, productos de reglas y compromisos que se adquieren por el sólo hecho de existir en determinados marcos culturales o históricos, y se abandona la preocupación por establecer cuáles son las condiciones epistémicas que le permiten a la razón llevar a cabo los procesos de conocer y evaluar lo que conoce. De ahí que esa agenda de problemas fuera desarrollada por una vertiente del neokantismo, la llamada escuela de Marburgo, a cuya orientación racionalista y científicista se adhirió el llamado neo positivismo.

Como lo señala Christian Ghasarian, la reflexividad en su sentido contemporáneo se caracteriza por su sesgo totalmente anti positivista. Las vías reflexivas consideran que todo conocimiento es un hecho histórico y cultural vinculado a un hacer práctico, que además está condicionado por dimensiones extra epistémicas como son los poderes, los discursos, las narrativas o los campos. Es así que el propugnar por una vuelta a la acción reflexiva es defendido actualmente por aquellos autores vinculados a los programas fuertes de la sociología del conocimiento como son David Bloor, Barry Barnes, Karin Knorr Cettina, Bruno Latour y Malcom Ashmore. Desde una perspectiva crítica al anterior grupo de autores, pero quien también hace de la reflexividad un asunto de elucidación desde las ciencias sociales y no de una epistemología filosófica será el sociólogo francés Pierre Bourdieu. A pesar de ser estas perspectivas contradictorias y opuestas, los autores del giro posmoderno en antropología no han tenido ningún empacho en identificarse con las tesis generales de ambas, por lo que en seguida nos preocuparemos por mostrar aquellas ideas expresadas por Bourdieu y Ashmore para enmarcar su adopción en la teorización sobre el quehacer antropológico.

1. De la objetivación participante a la crítica de la representación: la reflexividad en la cancha de los sociólogos.

Tanto George Steiner, Hubert Dreyfus y Loïc Wacquant sostienen que el sociólogo Pierre Bourdieu ha sido aquel pensador que aplicó en mucho el pensar de Heidegger al terreno de disciplinas empíricas como son la sociología y la antropología. Los primeros afirman que la noción de campo en Bourdieu es en mucho la concreción sociológica de la perspectiva del ser allí (*da sein*), configurado a partir de su determinación histórico cultural y mediante prácticas configuradora de *habitus* y capitales (cultural, social, económico y simbólico) que cualquier sujeto social despliega en espacios sociales en disputa. Mientras que para Wacquant la influencia del pensamiento del autor de *Ser y tiempo*, junto con la de otros autores de la

fenomenología como Husserl y Merleau-Ponty, se evidencia en su deseo de romper cualquier dicotomía que lo lleva a tomar distancia de una perspectiva positivista en lo epistemológico y en lo social.

Al abreviar de manera selectiva en la fenomenología de Husserl, Heidegger y Merleau Ponty, así como en la filosofía tardía de Wittgenstein, Bourdieu rechaza las dualidades –entre cuerpo y espíritu, entendimiento y sensibilidad, sujeto y objeto, en-sí y para-sí- de la ontología social cartesiana para “retornar a lo social, aquello con lo que estamos en contacto por el mero hecho de existir y que llevamos inseparablemente con nosotros antes de cualquier objetivación” (Bourdieu y Wacquant, 2005:48).

Es bajo este ánimo diluyente de las dicotomías que Pierre Bourdieu ha planteado su teoría de la reflexividad, considerada como un elemento pilar de sus propuestas tanto metodológicas como de corte empírico: la reflexividad termina concretándose en un proyecto de estudio que él denomina sociología de la sociología y en un proceder, una receta como él la llama, la objetivación participante. Si bien este autor ha insistido, principalmente en su texto *La ciencia de la ciencia* (2003b), que su intención es despojar a la meta-ciencia, a la epistemología, de ese monopolio que tiene de la acción reflexiva y trasladarla al campo de los estudios empíricos, su propósito de trascender dicotomías lo enfrenta a un debate de corte metodológico presente en las ciencias sociales casi desde su nacimiento: la oposición entre conocimiento objetivo y subjetivo.

El camino que recorre Bourdieu para fundamentar la noción de reflexividad busca analizar las legitimidades de los saberes en relación al tipo de prácticas que se generan en los campos científicos. Es una idea que para algunos autores del giro posmoderno les parecerá atractiva, principalmente como vimos a Paul Rabinow, y recibirán de forma intuitiva, pero a su manera, pues es necesario resaltar que nunca existió en éstos el deseo de abandonar el debate epistemológico y sustituirlo por uno sociológico.

La noción de reflexividad aparece desarrollada en dos obras centrales de Pierre Bourdieu: *Homo academicus* (2008) y *Science de la science et réflexivité* (2001, 2003b). En ambos trabajos este sociólogo francés busca objetivar lo que él denomina las prácticas que realizan, y en las cuales están inmersas, las comunidades científicas y académicas. Así Bourdieu traslada dicho concepto del campo semántico de la epistemología al de una sociología de la ciencia y del conocimiento. Para él el problema no es sólo debatir las relaciones objeto vs sujeto o problematizar las formas en que se construye el conocimiento de lo social, ahora lo fundamental será comprender qué lógicas subyacen a la actividad científica mismas que sancionan y otorgan validez al conocimiento científico.

No es casualidad que aquella noción de reflexividad en Bourdieu, la que busca derrumbar la oposición entre lo objetivo y subjetivo y proponer una nueva forma de entender los procesos de construcción cognitiva en ciencias sociales, aparece en el marco de sus meditaciones que le provoca el haber realizado investigación dentro de los cánones y estilos de la etnografía pura. Es decir de aquella donde un investigador se traslada a mundos sociales y culturales extraños y ajenos a los de él, donde se ve obligado a desplegar todas las estrategias objetivistas de recolección de información, misma que será plasmada en un texto aun más verídico y objetivo. Dicha experiencia etnográfica, Bourdieu la realiza entre varios grupos tribales de Argelia, cuyas obras se publican en los años 60 (Bourdieu, 1961, 1962 y 1964) y que fueron los trabajos pioneros de este pensador francés. Un vuelco interesante en su labor etnográfica que marcará el ritmo de sus reflexiones lo observamos cuando decide estudiar la región de los Pirineos, una zona de donde él y su familia son originarios, lo que implicará cuestionar esos supuestos centrales de la labor etnográfica tal y como la habían imaginado los fundadores de la disciplina: lejanía y objetividad como garante de la cientificidad.

En su texto donde recopilará su trabajo en la región de los Pirineos y que se publicó en español con el título *El baile de los solteros* (2004), lo inicia con una reflexión sobre cómo la experiencia de hacer trabajo de campo en una zona de su país que le es muy cercana en términos de su vivencia, a diferencia de su transitar por Argelia, le implicó una conversión de su perspectiva que iba de una fenomenología de las vivencias hacia una objetivación realista de un mundo social que implicaba realizar ciertas tomas de distancia con aquello que es familiar, aunque extraño. Bourdieu define dicho tránsito como una mudanza intelectual que lo llevó de la filosofía a la sociología, pasando por la etnología, donde el trabajo de objetivación se ve apoyada por el uso de técnicas de recopilación de información “objetiva” como son la fotografía, los mapas, planos y las estadísticas, a las cuales combina con la observación de campo, las historias de vida y las entrevistas informales. Bourdieu expresa así el sentido de su reflexividad de la siguiente manera:

A través de la inmersión total se realiza una reconciliación con cosas y personas de las que el ingreso en otra vida me había alejado insensiblemente y cuyo respeto impone la postura etnográfica con la máxima naturalidad. El regreso a los orígenes va parejo con un regreso, pero controlado, de lo reprimido. De todo ello apenas quedan huellas en el texto. Si algunos comentarios finales, imprecisos y discursivos, sobre la distancia que media entre la visión primera y la visión erudita permiten adivinar el propósito de reflexividad que presidía inicialmente toda la empresa (para mí se trataba de <<hacer un *Tristes trópicos* al revés>>), nada, salvo tal vez la ternura contenida de la descripción del baile, evoca el clima emocional en el que se llevó a cabo mi investigación (Bourdieu, 2004: 13).

En el centro de esta búsqueda de objetivación que marca la preocupación de Bourdieu, se encuentra su intención por posicionarse en ese debate, caro a las ciencias sociales, que ha sido el buscar las formas de lograr un conocimiento objetivo sobre un mundo que de antemano se sabe subjetivado. Subjetivado por los actores que en él se desenvuelven a partir de intereses, a partir de experiencias prácticas en él, así como por medio de esquemas teóricos y/o marcos epistémicos que le son inherentes al investigador como sujeto cognoscente. Si bien Bourdieu no pretende restituir un objetivismo a la Durkheim donde, según él, el hecho social se cosifica al reificar las estructuras y relaciones sociales volviéndolas entidades con acción propia, no deja de lado que el conocimiento que los actores tienen de su realidad social es parcial y circunscrita al orden del sentido común. Para Pierre Bourdieu una sociología reflexiva debe mostrar esas estructuras profundas de significados que trascienden la conciencia inmediata.

La reflexividad en este orden implica una prevención contra una cosificación objetivista de las relaciones sociales y las estructuras, pues considera que esta vía deshumaniza la vida social además de no dar cuenta de cómo las relaciones y las estructuras se generan, entran en disputa y cambian. El objetivismo a la Durkheim, según Bourdieu, torna a los sujetos y agregados humanos en una proyección de las instituciones. Soportes pasivos, indica Wacquant, de fuerzas que mecánicamente operan según su lógica independiente, dejando de lado la explicación de cómo éstos viven y se desarrollan dentro de éstas (Wacquant, 2005: 31-38).

Pero también este autor busca alertar de los peligros en que cae una visión fenomenológica, la cual, al buscar la constitución práctica de sentidos en el mundo de vida, al sólo generar catalogaciones sobre los conocimientos prácticos que emplean los sujetos en su actividad habitual, reducen la sociedad a sólo el actuar de éstos, a la suma de las voluntades y fines que persigue el actor, y metodológicamente sólo les queda narrar las estrategias mediante las cuales los actores se presentan en la vida cotidiana. Una ciencia social que busque conocimiento objetivo, busca romper con las percepciones del sentido común, con la perspectiva inmediata del actor, ya que considera que ésta es parcial, limitada a producir sentido de ciertas parcelas del mundo social en las cual un sujeto se desenvuelve. Y ello no nos permite entender las relaciones estables y estructuradas que producen la existencia social. Para este sociólogo francés, la sociedad se articula a partir de estructuras objetivas, pero también se compone de representaciones y voluntad. Ponderar estas últimas como lo único real en la constitución de la vida social, nos llevaría a perder la posibilidad de analizar lo

permanente y estructurado que tiene la acción y mucho menos nos permiten analizar las disputas y resistencias que se suceden en los órdenes estructurados. Wacquant lo señala así:

Una ciencia total de la sociedad debe desembarazarse tanto del estructuralismo mecánico que pone a los agentes “de vacaciones” como del individualismo teleológico que sólo reconoce a la gente en la forma trunca de un “adicto cultural” supersocializado (Bourdieu y Wacquant, 2005: 35-36).

Bourdieu ofrece una salida al dilema objetivo-subjetivo un tanto realista e ingenua, podríamos llamarlo un realismo de métodos, que es bastante objetable por autores reflexivos que han insistido que métodos, la elección de estos y la ordenación de los resultados obtenidos desde ellos, no están exentos de cargas y compromisos teóricos. O como lo diría Rabinow, éstos obtienen su validación como método al ser introducidos des de ciertas epistémicas, regímenes de verdad o lógicas del campo.

A pesar de su intención por desligar la reflexividad del campo metodológico, pues lo considera un debate estéril que no permite captar los juegos y legitimidades que los grupos dominantes imponen en un campo de conocimiento. Bourdieu considera que sólo podemos reconstruir las regularidades sociales, las estructuras desde dónde los actores modelan su actuar usando métodos objetivos como la estadística, la descripción etnográfica y el modelado formal (en Bourdieu y Wacquant, 2005: 33). Proceder que es válido tanto para el sociólogo que pretende captar las relaciones sociales de los campos del mundo moderno como para los antropólogos que buscan, como un observador externo, dar cuenta de la vida social y cultural de otros pueblos. Este sociólogo lo expresa así en su texto célebre *La objetivación participante* (2003a):

La réflexivité à laquelle conduit l'objectivation participante n'est pas du tout on le voit, celle que pratiquent d'ordinaire les anthropologues «postmodernes» ou même la philosophie et certaines formes de phénoménologie. Appliquant au sujet connaissant les instruments d'objectivation les plus brutalement objectivistes que fournissent l'anthropologie et la sociologie, et en particulier analyse statistique (tacitement exclue de la panoplie des armes anthropologiques), elle vise, comme je l'ai déjà dit, à saisir tout ce que la pensée de l'anthropologue (ou du sociologue) peut devoir au fait qu'il est inséré dans un champ scientifique national, avec ses traditions, habitudes de pensée, problématiques, évidences partagées, etc., et au fait qu'il y occupe une position particulière (celle du nouvel entrant qui doit faire ses preuves ou celle du maître consacré, etc.), avec des «intérêts» d'un type particulier qui peuvent orienter inconsciemment ses choix scientifiques (de discipline, méthode, objet, etc.). (Bourdieu, 2003a: 47).

Describir la manera en que Bourdieu trasciende muchas de sus dicotomías requiere adentrarnos al arsenal de su propuesta de teoría sociológica, donde aparecen esos conceptos

como hábitos, campos, capital y luchas, con los cuales pretendidamente se puede imaginar una sociología diferente que posicione, en sus justas dimensiones, el ámbito de lo estructurado y el del actor. Tarea que rebasa en mucho mi intención de reconstruir la noción de reflexividad, en la cual bien podrían amoldarse los autores del giro posmoderno, sin embargo para introducir esa otra visión de la reflexividad, la que se vincula al análisis de las prácticas científicas, algo de la teoría sociológica hay que decir.

Afirma Bourdieu que su propuesta metodológica no está desligada de una sociología de la ciencia y en especial una sociología de la sociología (Bourdieu, 2003b: 149-195). Él busca, tal y como lo expresa en *La objetivación participante*, elucidar los procesos que conducen la actividad científica a partir de objetivar al sujeto que objetiviza. Actitud que parecería está detrás del llamado que hacen los participantes del Seminario de Santa Fe cuando demandan analizar a la propia práctica antropológica. Sin embargo es justo insistir que en la vía posmoderna siempre encontramos una tensión entre pensar que esas reglas que han condicionado nuestras maneras de representar, los estilos y tropos narrativos para referir al otro, son un asunto que le es propio a los miembros de una comunidad científica: los antropólogos. Pero en otras ocasiones nos indican o sugieren que estos compromisos son compartidos por todos los sujetos que tenemos en común una condición cultural e histórica de enunciación: una episteme en el sentido de Foucault.

A partir de la reflexividad objetivante se busca hacer explícito lo implícito en la actividad científica, se trae a la luz los presupuestos, las dinámicas ocultas, las determinaciones sociales y/o los presupuestos históricos de dicha actividad. Pero en vez de comprarse los conceptos de paradigma o el de episteme, mucho más cercano a su tradición francófona, Bourdieu opta por aplicar su concepto de campo como eje de su nueva propuesta de reflexividad. Analizar la ponderación de temáticas, la adopción de métodos, las reglas legitimadoras de saberes, implica hacer explícitas esas reglas del campo en los cuales el actor se desenvuelve el cual está dominando por relaciones de competencia, de poder y resistencia, por la disputa de los bienes, capitales y de las reglas que articulan el campo. La ciencia, como el arte, la religión, la economía y la política, se desarrolla dentro de campos, campos de batalla, dentro de los cuales los participantes rivalizan por el monopolio del capital que es eficaz dentro de cada uno de estos. Los campos son espacios de poder donde los dominantes establecen las jerarquías, las formas de autoridad, las sanciones, los premios y beneficios y los dominados luchan por alterar la distribución de estos en cada campo. Quienes dominan un campo generan discursos simbólicos desde donde legitiman sus posiciones, sus puntos de vista y construyen el mundo de objetos que son susceptibles de estudiar.

Así, la reflexividad en Bourdieu se convierte ahora en un asunto de análisis de la práctica científica. En *El oficio de sociólogo. Ciencia de la ciencia y reflexividad* (2003b) realiza la crítica al metacientificismo que ha caracterizado la discusión sobre el quehacer científico. Incluso en él hace una somera crítica a las posturas posmodernas en antropología que desarrollará más en un texto intitulado *La objetivación participante* (2003a). Bourdieu considera que la obsesiva preocupación posmoderna por el tema del realismo y la verdad, los condujo a asumir como única vía de crítica un textualismo, que se pensó que era la vía para mostrarnos todo sobre las antinomias generadas por un objetivismo realista a la usanza positivista. Pero su razonamiento textualista los llevó a creer que como el positivismo no fue capaz de mostrar cómo se llegan a los universales a través de la observación, se creyó entonces que el acceso a la realidad no es un acto neutral y por lo tanto los universales, las teorías y las verdades son construcciones efectuadas bajo criterios paradigmáticos y son configuradas a partir de narraciones que hacemos sobre los hechos, su estructura y su lógica.

El textualismo según Bourdieu representa uno de los riesgos en que caemos al dejar la reflexividad en el terreno de la epistemología. Sin embargo es mentira que el giro posmoderno no observó o no se preocupó por dar cuenta de las prácticas, lo que es un hecho es que no subsumió la comprensión de estas a una sociología empírica, es decir ninguno de ellos, ni siquiera James Clifford, apostó por hacer una antropología de la antropología tendiente a comprender las lógicas del campo, las configuraciones de éste y las maneras de su institucionalización. Les interesa estudiar prácticas a ellos claro que sí, pero las prácticas de representación, cuyo análisis requiere aún de elucidar epistemológicamente cuáles son las lógicas que gobiernan a éstas, cómo las reglas de un campo se convierten en esquemas para narrar y hablar sobre los hechos, o cómo las maneras de representación se sancionan en un campo por mantener tropos y estructuras narrativas consideradas únicas y válidas. Eso que Bourdieu excluyó del estudio de las prácticas será retomado por otros autores más cercanos a la sociología de la ciencia en su versión conocida como el programa fuerte.

Bourdieu afirma Bourdieu desde el inicio de su texto *El oficio de científico*, que su reflexividad no se reduce a la reflexión sobre un sujeto cognoscente que se piensa a sí mismo y pensando a su vez el objeto. Su propuesta de reflexividad va más allá de la que ha sustentado el llamado programa fuerte en sociología del conocimiento, considerando él que ésta se ha entrampado en problemas epistemológicos, centrados en cancelar la objetividad, la referencia y que al hacerlo así han asumido visiones relativistas, pues todo lo que queda, según el autor de *La Distinción* es hacer textos donde se exprese ese sentir subjetivista, donde se plasme la vivencia del sujeto. A pesar de ello, las tesis que proporciona un autor como Malcom

Ashmore serán claves para enmarcar ese otro sentido de reflexividad que es compartido por los antropólogos del giro posmoderno. Pero vale insistir que desde Bourdieu se introdujo esa tensión en la noción de reflexividad entre verla como un asunto tendiente a iluminar los procesos epistémicos desde donde construimos las prácticas científicas o reducirlo a un análisis empírico para dar cuenta de la constitución de campos científicos. Una vía intermedia que señala la existencia de las dos posibilidades la mostraron Barbara Myerhoff y Jay Ruby, posturas sobre la que regresaremos más adelante, quienes distinguen de forma importante *reflexion* de *reflection* de la siguiente manera:

“Reflective” is a related but distinguishable term, referring also to a kind of thinking about ourselves, showing ourselves to ourselves, but without the requirement of explicit awareness of the implications of our display. Without the acute understanding, the detachment from the process in which one is engaged, reflexivity does not occur. Merely holding up a single mirror is not adequate to achieve this attitude. The mirrors must be doubled, creating the endless regress of possibilities, opening out into infinity, dissolving the clear boundaries of a “real world”. Babcock refers to this as “identity with a difference” (Ruby, 1982: 17).

En el libro muy experimental que se titula *The reflexive thesis* escrito por Malcom Ashmore se concibe a la reflexividad como una de las apuestas centrales de una sociología del conocimiento científico (SSK, sus siglas en inglés), pues ha contribuido a ampliar nuestros entendimientos sobre cómo se produce el conocimiento y los diversos órdenes de saber disciplinar. A partir de iluminar nuestro conocimiento sobre cómo se produce y legitima la actividad científica (en su sentido estrecho referido a las ciencias experimentales), la lección reflexiva que se deriva de la SSK se extiende a la actitud de observación en otras áreas del saber tales como las ciencias sociales y las humanidades. Pero a su vez esta actitud formará parte de las condiciones epistémicas del sujeto, mismo que ahora observará a su propia disciplina, es decir, no son sociólogos o antropólogos que observan laboratorios, ahora somos sociólogos y antropólogos que observamos a la ciencia y observamos a nuestra ciencia y observamos a nuestros saberes.

Ahora bien Ashmore se va a preguntar qué es lo que permite esta expansión de la actividad reflexiva que ha comenzado a invadir diversas áreas del conocer y del hacer tan disímbolas como puede ser la física cuántica y la ópera. Y el autor afirma que es el hecho de ser disciplinas ancladas a ejercicios de representación; es decir, sustituimos, o construimos más exactamente, hechos y cosas a través de otros dispositivos representacionales como son lienzos, pinturas, modelos matemáticos, teorías o etnografías. Y uno de los retos de todo ejercicio reflexivo, de allí su dimensión terapéutica o liberadora en el sentido de Hegel, es reconocer que nuestra práctica consiste en gran medida en elaborar tales constructos

representacionales. Esta insistencia en el carácter representacionista que define las prácticas en diversas disciplinas motivó que para algunos la reflexividad se torne una amenaza pues minaba los supuestos tan arraigados que legitimaban a las ciencias y disciplinas, pero para otros se convirtió en un proceder liberador al permitir trazar un nuevo orden de preocupaciones y líneas a desarrollar, como puede ser llamar a innovar y experimentar en las maneras en que se representa.

Y reflexividad asume otra vez todo ese sesgo anti-positivista debido a que en el corazón de su crítica se encuentra todas aquellas vías de comprensión realista de la representación. El programa de las SSK tiene la finalidad de contribuir a desmontar a esa noción realista de la representación para lo que se alió con otras orientaciones de pensamiento que han contribuido a tal propósito como es el post-estructuralismo, la crítica literaria, la teoría de la posmodernidad. A diferencia de la reflexividad a la usanza de Bourdieu, Ashmore tiene por objeto de análisis y crítica los productos mismos, los contenidos de lo representado, las imágenes que se han producido desde las representaciones y principalmente las formas discursivas, que él equipara a formas literarias, que posibilitan la representación.

Para Ashmore, detrás de la tesis que afirma que el carácter de nuestras representaciones está determinado por formas discursivas o literarias, se presenta otro supuesto importante que nutre su propuesta de reflexividad y que ve en los conocimientos y otros productos disciplinares como constructos. Constructos que reflejan otros órdenes que intervienen en sus determinaciones como son la cultura, las condiciones sociales y económicas, el momento histórico o ciertos regímenes de saber históricamente localizados. Ashmore muestra sus simpatías con el giro interpretativo y con el posmoderno en antropología en particular con su idea de ver a las etnografías como una clase de interpretación dependiente de los esquemas interpretativos del observador y gobernada por los artificios retóricos de la práctica etnográfica.

II. Las vías de la reflexividad antropológica y la apertura a la crítica de la etnografía.

Habíamos mencionado ya que George Stocking tanto en su *The Ethnographer's Magic...* (1983), como en *After Tylor...* (1995) muestra cómo en los inicios de la disciplina se buscaron los criterios de demarcación que permitieran distinguir la práctica antropológica de otras formas de enunciar y hablar sobre esas sociedades objeto de la novel ciencia. En la persecución de dichos criterios se esgrimieron argumentos de orden metodológico e incluso

epistemológico como fue el tema de la objetividad y el control de la observación a través de métodos y técnicas de registro y documentación. Así, el tema de la etnografía apareció como uno de los ejes centrales para esta construcción de fronteras entre la antropología y los reportes hechos por misioneros y otros colonos, pero además en este proceso la etnografía adquirió sus formas de legitimidad que perdurarían hasta que la reflexividad crítica pusiera en duda, es decir: el estar allí como prueba de lo objetivo.

Pero si consideramos a la reflexividad, en su sentido contemporáneo y restringido, como un estilo analítico que tiene como propósito romper con los presupuestos epistemológicos, metodológicos y ontológicos de una vía positivista, realista o fundamentalista de comprender las prácticas científicas, la historia de este proceder en antropología, la historia de la actividad reflexiva no se retrotrae hasta los inicios de la disciplina sino que aparece ya en el momento posterior a su consolidación. Para Christian Ghasarian (2008) este andar reflexivo inicia con la figura de Hortense Powdermaker, un personaje muy sui generis para su época, cuyos planteamientos no tuvieron gran repercusión en su momento.

Discípula de Malinowski desarrollará su trabajo antropológico en ese momento de creciente consolidación de la antropología, cuando la era de los fundadores dejó paso a la de los discípulos y con ello a la proliferación de otros trabajos etnográficos donde se trataban de explorar nuevos entendimientos teóricos o hacer correcciones a los paradigmas propuestos por los ancestros. Quizá esta búsqueda de adecuación teórica y de refinamiento conceptual, que sin lugar a dudas sería reflejado en los estilos retóricos del hacer etnográfico, desplazó los análisis de tipo metódico y epistemológico sobre cómo conocemos y qué conocemos. E incluso observamos que se asumían de forma no problemática los supuestos de una visión científicista del conocer, se repetía la idea de que la etnografía científica había roto con las otras formas de narrar por su cualidad de ser el producto de una observación objetiva y desinteresada.

Hortense Powdermaker una antropóloga norteamericana heterodoxa que además de haber realizado trabajo de campo en Lesu, una villa en las islas del sudoeste del Pacífico bajo la guía de Malinowski, y que posteriormente trasladó su interés hacia África (Zambia antes Rodesia del Norte), fue una de las pioneras de aquello que Marcus y Fischer llamaron la repatriación, cuando cambió su forma de proceder y de trabajo etnográfico para narrar acerca de las condiciones de vida, el racismo y discriminación a la población afroamericana en Mississippi; investigación que realizó entre los años 1932 a 1934. Pero también en el año de

1946 inició una investigación tendiente a revelar la estructura y organización de una de las instituciones centrales del nuevo imperio: Hollywood y observar cómo se reproduce en las películas generadas en esta industria las formas en que está organizado el sistema norteamericano y el hollywoodense:

What were the culture patterns in movies to which these people were being exposed and which they were taking seriously? Always a movie fan, I now became an anthropologist in the theater, taking notes on certain films which I later translated into terms of culture patterns. Occasionally, I was lucky enough to see an American and a foreign movie with the same or similar themes and to compare them (Powdermaker, 1966: 209).

Para esta antropóloga uno de los puntos centrales que busca discutir e incluso oponerse es a la tan consagrada figura de la objetividad como la condición cognitiva del sujeto en campo. Para ella, esta reificación de la objetividad ha sido un engaño, una ilusión que pretende ocultar una serie de procesos epistémicos que en verdad se echan a andar en una actividad como la antropología. Procesos epistémicos, señala Powdermaker, que son parte de la naturaleza del ser humano quien al establecer una relación de conocimiento no puede prescindir de su personalidad. Una personalidad determinada por la condición biológica, psicológica y social tanto del que observa como del que es observado. Es decir, la personalidad es parte del proceso de investigación en campo, es un elemento que determina la elección de temas, los enfoques y que condiciona el tipo de investigación que hacemos.

Powdermaker piensa que dicha condición en vez de ser condenable y en vez de canalizar los esfuerzos reflexivos a buscar sus mecanismos que los cancelen o limiten, deberíamos aprovechar su reconocimiento para establecer otras formas de pensar el trabajo de campo: "It is my hypothesis that some of the new trends in anthropology can be correlated with changing types of personalities in the discipline who have different needs to meet" (Powdermaker, 1966: 20).

Strange and Friends, el libro que compila varios ensayos de la autora y donde se muestra esa trayectoria de investigación que va desde el Pacífico a Hollywood, tiene la intención de mostrar cómo ella desarrolló diversas estrategias de investigación, tendientes a lograr la empatía y la comprensión, las cuales implicó reconocer no sólo sus intereses cognitivos, sino también su propia localización en el espacio, su condición de no nativa, de blanca en Mississippi o de no pertenecer al grupo selecto de productores y creadores de Hollywood. Pero también acepta cómo su propia historia personal y familiar la llevaron a tener ciertas simpatías con una comprensión del mundo liberal de izquierda que la hizo

incluso observar cosas, preocuparse por temas, además de conducir su vida como una militante social.

Ahora bien la existencia de una dimensión subjetiva y personal no sólo es una realidad para el investigador, sino que Powdermaker se preocupa por mostrar que ésta también tiene un papel activo en el observado que puede condicionar no sólo las versiones que da sobre sus prácticas, sino que la misma relación de empatía y rechazo depende de este asumir la individualidad de las personalidades en los sujetos observados y depende de reconocer la diversidad de factores que condicionan la personalidad. Por ello la autora ha propuesto, y quizá en esto fue la pionera, que en el corazón de cualquier trabajo de campo la comunicación (como más tarde se dirá la dialógica o la acción comunicativa) es la posibilidad para generar conocimiento.

Una comunicación, que sin haber leído a Habermas, la autora presupone que se deben establecer ciertas condiciones de posibilidad de este actuar, donde la condición necesaria es establecer cercanías, físicas, de lenguaje y psicológicas. Estas últimas son las más complicadas, las que menos se han reflexionado y sobre las que existen ciertos prejuicios. El ideal comunicativo, estima Powdermaker, es lograr una intimidad entre los sujetos involucrados en el trabajo de campo y esa intimidad es establecer relaciones de amistad y no de distancia, es decir, el antropólogo no es una máquina de recibir y reflejar datos, al contrario, señala ella, es un instrumento humano de conocimiento. Pero un instrumento humano que busca generar conocimientos objetivos, para ello en la antropología se tiende a refinar las técnicas y métodos de investigación que logren además de reconocer la dimensión subjetiva del proceso cognitivo avanzar a la producción de saberes generalizables con posibilidad de ser compartidos entre los miembros de la comunidad científica. Y esa posibilidad se encierra en el reporte, en el escrito, el cual puede y debe combinar lo subjetivo con la formulación de hipótesis o generalizaciones.

There are many levels of communication, understanding, and of generalization. Semantic codes, models, statistical tables, are but a few. To capture, as far as possible, through empathy and compassion (as well as with techniques and methods appropriate to the situation) the life of a people as seen through their eyes and to present it vividly, is another level and a significant one (Powdermaker, 1966: 306).

Podríamos ver a Hortense Powdermaker como pionera de la vía reflexiva quien puso en la mesa del debate algunos de los ejes de problematización que más tarde serán centrales para algunos autores del giro posmoderno. Uno de ellos es ese reconocimiento que hace ella

del papel de la subjetividad en todo proceso cognitivo y el otro es centrar en el diálogo la posibilidad de conocer la visión del otro. Sin embargo tendrán que suceder otros movimientos reflexivos en antropología para diluir la creencia de que el punto de vista del nativo es algo susceptible de conocer de forma objetiva o real como ella pensaba. Y para afirmar también que por el lado del sujeto y no del objeto se encuentran las determinaciones que conducen nuestras representaciones.

El otro momento decisivo en el auge del estilo reflexivo es sin lugar a dudas el famoso texto de Bob Scholte que justo tituló “Towards a reflective and critical anthropology” y que apareció en el libro, también muy influyente para la nueva antropología crítica compilado por Dell Hymes llamado *Reinventing Anthropology*. El libro que mencionamos representó un intento aislado, con poca repercusión o con una repercusión tardía, de llevar a niveles críticos las posturas marxistas, es decir, de cuestionar el orden del conocimiento y de la práctica antropológica, las cuales habían permanecido incólumes para vías marxistas dentro de la disciplina: piénsese en la tradición neoevolucionista o del marxismo-estructuralista de Godelier, quienes hasta los años 80s no habían puesto en el banquillo del análisis los supuestos de científicidad que legitimaban a la antropología como forma de generar conocimiento universal sobre las culturas, pero tampoco se cuestionaban la finalidad última del saber antropológico, es decir, no miraban cómo éste se producía en las metrópolis, quienes se arrogaban el derecho de mirar a esos países del tercer mundo.

Y éstos eran los ejes de la revisión de este marxismo que en ocasiones, a lo largo de la obra, dejaba ver que sus enunciaciones se asemejaban más a las de un marxismo crítico vinculado a la Teoría Crítica o a la línea gramsciana que al estructural-funcionalismo de Althusser o al reduccionismo tecnológico vinculado a la lectura soviética. Por ejemplo la noción misma de reinención que plantea Hymes, compárese con la idea de reconstrucción del marxismo que promulga Habermas, en vez de llamar al abandono de la antropología o a la creación de otras formas de disciplina, se hace eco de esa tradición de la Teoría Crítica, la cual siempre buscó la readecuación de los marcos analíticos disponibles, sean tradiciones teóricas o disciplinas institucionalizadas, a través de repensar y rearmar muchos de los presupuestos establecidos en éstas³⁰.

³⁰ Habermas dice en su *Reconstrucción del materialismo histórico* que reconstrucción: ...significa, en nuestro contexto, que se procede a desmontar una teoría y luego a recomponerla en forma nueva con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto (Habermas, 1981: 9). Se distingue mucho esta actitud de la Teoría Crítica frente al postestructuralismo francés más propenso al abandono de formas institucionalizadas del saber y más comprometido incluso con la invención de nuevas disciplinas acordes a

El texto de Hymes abre la dimensión reflexiva al campo de la práctica misma de la antropología, ahora no sólo es un recurso cuya intención sea ajustar cuentas en el terreno epistemológico, sino que ahora lo que está en observación es la manera en que se ha institucionalizado una disciplina, los juegos burocráticos que la han condenado a ser lo que hoy es la ciencia. Un juego de institucionalización que la ha llevado a abandonar ese gran cometido que es tener un entendimiento sobre lo que son los procesos humanos en general. Y en el centro de esa institucionalización también se observa ese destino colonial al cual se ha reducido la ciencia, un colonialismo que implica no sólo el estudiar las sociedades del tercer mundo desde una academia emplazada en el primero, sino que también ese colonialismo se perpetúa mientras no hagamos de la experiencia de conocer otras culturas la condición de una apuesta política y ética por pensar a la humanidad como un todo. Reflexividad aparece entonces también con una carga política, la antropología reinventada además de generar conocimiento sobre y con los otros, de tratar de hacer etnografías donde la voz del otro no sólo se refleje sino se vuelva central, debe reconocer las situaciones de desigualdad que encierra hoy el mundo y debe ser una disciplina que debe tomar partido que no puede permanecer ajena ni indiferente.

I would hope to see the consensual ethos of anthropology move from liberal humanism, defending the powerless, to a socialist humanism, confronting the powerful and seeking to transform the structure of power (Hymes, 1969:52).

Bob Scholte considera que su noción de reflexividad no se limita a la crítica de los estilos teóricos que han dominado la imaginación antropológica con la intención de vislumbrar unos nuevos, sino que su objetivo es lanzar algunas líneas para reorientar la práctica de la disciplina, y eso significa una modificación de la praxis etnográfica. Y un primer requisito para esta reconceptualización de la praxis es analizar, comprender o ubicar el momento cultural o el contexto dentro del cual se sitúa una forma concreta de ser y hacer etnografía.

Scholte considera al igual que Hortense Powdermaker que la práctica etnográfica no es una actividad que pueda ser aprehendida bajo un modelo de objetividad científica, donde el conocimiento se produce en una situación libre de valores y de condicionamientos subjetivos (entendido como factores epistémicos que juegan en la cancha del sujeto cognoscente) que para ambos son más bien los determinantes en el procesos de conocer. Pero a diferencia de Powdermaker para Scholte estos factores de subjetividad no son reducibles a las

cada uno de los programas de sus representantes; pienso en la gramatología de Derrida, la arqueología, la genealogía y más tarde la heterotopología en Foucault o el esquizoanálisis de Deleuze y Guattari.

determinantes personales (físicas, biológicas o psicológicas), sino que le corresponden a un macro sujeto, una episteme, un paradigma, un discurso histórico. Por lo tanto más que hablar de factores subjetivos, para Scholte se trata más bien de condicionantes ideológicas propios de un ordenamiento social.

Aparece en este autor una idea que será retomada en los estilos crítico posmodernos de reflexividad, donde lo subjetivo no es lo personal e individual sino que con lo subjetivo hace mención a los dispositivos cognitivos que se encuentran en un sujeto producidos desde un orden mayor que puede ser un sistema social, económico, político o simplemente un proyecto de civilización como es la modernidad. Por eso Scholte prefiere hablar de condicionantes ideológicas en la actividad cognitiva y su vía de reflexividad abre el espacio para toda una analítica del modelo civilizatorio que impulsa dicha construcción ideológica y que no se limita a elucidar las reglas del saber que dominan a una comunidad científica. Por eso Scholte busca hacer patente reflexivamente que la tarea de desmitificar la idea de objetividad y la noción de constitución de una metodología libre de valores, requiere reconocer que este es un discurso impuesto al juego de las ciencias como resultado de una racionalidad instrumental propia de una ideología burguesa. Ideología que es asumida por las comunidades científicas particulares que la reproducen a partir de prácticas institucionalizadas y a partir del mantener una falsa conciencia respecto a las virtudes cognitivas de la objetividad y la aplicación técnica de los conocimientos.

La reflexividad para Scholte y para esta tradición crítica apunta a lograr procesos emancipatorios, una tesis muy hegeliana donde dicho ejercicio se vincula a la posibilidad de romper una situación enajenante, donde el sujeto cognoscente es quien realiza este ejercicio de percatarse (self-reflexive, self-corrective y self-critical) de los condicionamientos históricos, sociales y culturales que determinan las formas ideológicas que ocultan los verdaderos procesos de poder que gobiernan las prácticas científicas.

Para una disciplina que pretende conocer otras culturas, que busca dar cuenta de cómo las prácticas, creencias y actividades que definen a otros sujetos están determinadas por sus marcos culturales, es prioritario reconocer que los sujetos mismos que hablan sobre esos otros también lo hacen desde sus propios marcos culturales. Una antropología reflexiva resalta esa condición como consustancial para nuestros ejercicios de representación: es decir, para nuestra elaboración de etnografías. Y en reconocerlo se sientan las bases de una posible búsqueda de superación o de establecer diálogos y comparaciones verdaderamente interculturales.

Para Scholte el antropólogo en campo no puede desvincularse a la hora de realizar sus investigaciones de toda la carga disciplinar que lleva consigo mismo. Una carga que involucra el tipo de sensibilidades personales, pero principalmente el tipo de compromisos narrativos y la habilidad para justificar sus explicaciones o interpretaciones:

Since these factors in turn presuppose a pre-understanding (*Vorverständnis*) on the part of both natives and anthropologists, cultural contexts and personal circumstances precede ethnographic description as much and affect the empirical data gathered (Scholte, 1969: 439).

La propuesta de reflexividad emancipadora que defiende Scholte, idea que continuarán desarrollando las vías posmodernas, asume que es urgente la resolución del estado de cosas reinantes. Scholte piensa que esto se podría lograr a partir de un ejercicio que él denomina dialéctico donde se asume que el trabajo de campo implica un encuentro de intersubjetividades. En él se suscitan procesos dinámicos de empatía y de mutuas negociaciones y diálogos tendientes a desenmascarar primero los presupuestos etnocéntricos que subyacen en toda observación, y nos hacen patente la cualidad no neutra que tiene nuestros conceptos con los cuales describimos y categorizamos al otro.

La visión de Scholte se asemeja mucho a la idea habermasiana, la cual observa que aún es posible lograr conocimientos “objetivos” o “reales”, pero sólo a condición de que éstos se produzcan a través de un ejercicio dialéctico donde el autopercatarse o el autocercioramiento de las determinaciones históricas o culturales sólo pueden emerger de un intento de confrontación que se dan en los diálogos. El diálogo es visto tanto en Habermas como en Scholte como una actividad hermenéutica donde se reconocen los prejuicios, las condiciones epistémicas que median en el conocimiento. Conocimientos que al contrastarse con el que tienen otros sujetos, también configurados social y culturalmente, mediante la comunicación se vuelve factible fusionar horizontes hermenéuticos y así ampliar las posibilidades de conocer para cualquier sujeto y para toda una disciplina.

A pesar que George E. Marcus y Paul Rabinow (2008) reconocen la importancia de las tesis sostenidas en *Reinventing Anthropology*, sin embargo observan que hay algunas fuertes diferencias entre este trabajo pionero de la reflexividad etnográfica y el *Writing Culture*. En primer lugar el primer libro se realiza bajo el influjo de la Guerra de Vietnam, por lo cual el sesgo político está más preocupado por la toma de partido, una toma que aún estaba orientada por el debate entre los dos espectros dominantes del pensamiento social y político: el liberalismo-burgués y el marxismo. Un espectro y una condición de toma de partido que para la segunda mitad de los años ochentas no se presentaba más como un condición de la

crítica ni de la búsqueda de reorientación disciplinar que marcó al *Writing Culture*. Además considera Rabinow que el tipo de crítica al orden colonial en que se veía envuelta la antropología se hizo bajo el sesgo de una reflexión más moral, más anclada al deber ser, que ser el producto de un análisis de los órdenes coloniales y del entendimiento del cambio de correlaciones y de los retos teórico-epistemológicos así como políticos, que se estaban dando en los procesos de descolonización, dice Rabinow sobre el *Reinventing..*:

But for me it had little impact in my thinking, partially because I had been much more involved in France. It was not news to me that there had been colonialism, and so I was looking to [Georges] Balandier, [Georges] Condominas, [Michel] Leiris, and Sartre –and Moroccan and Algerian novelists, not to mention Ho Chi Minh- rather than to Gerlad Berreman (Marcus, Rabinow, Faubion y Rees, 2008: 23).

Para Marcus, quien reconoce que el libro compilado por Hymes le generó algún atractivo, considera que el sentir crítico que se recoge en el *Writing Culture* proviene más bien de una revuelta al interior de las humanidades, en particular de las críticas a la representación realizada desde el análisis de textos, la crítica literaria, la retórica, el análisis del discurso y la semiótica. Scholte logra problematizar los temas de la relación investigador e investigado como un tema central que tiene consecuencias para nuestra comprensión de la actividad etnográfica, pero, señala Marcus, no avanzó a vislumbrar asuntos relacionados con el problema de la representación y de la autoridad etnográfica, o no problematizó sobre esas maneras en que lo ideológico se convierte en una figura de autoridad y cómo esta se reproduce mediante tropos y estilos de representación

En los años 1980's el debate sobre la reflexividad en la disciplina fue reabierto a partir de un trabajo de gran interés compilado por Jay Ruby intitolado *A Crack in the Mirror* (1982)³¹, cuyo título parece que lanzaba un guiño a uno de los textos más influyentes para aquellos autores que se ubicarían dentro del archipiélago de posturas que comenzaron a realizar las críticas a los supuestos epistemológicos en que descansaban las pretensiones disciplinares por erigir representaciones: nos referimos por supuesto al libro de Richard Rorty *La filosofía y el espejo de la naturaleza* que se publicó en 1979. Pero a pesar del guiño los autores señala que el título de su libro más bien ironiza y juega con el de otro escrito elaborado por uno de los antropólogos centrales de la antropología norteamericana que es Clyde Kluckhohn, quien llamó a una de sus obras *Mirror for Man*.

³¹ Este texto conjunta aportes de un grupo muy disímil de autores como que van desde Victor Turner hasta algunas de las figuras centrales del llamado giro posmoderno, tales como George E. Marcus y Paul Rabinow.

Para Myerhoff y Rubi, autores de la introducción del libro, la reflexividad es una actividad que a partir de la duda, de los extrañamientos o de la pérdida de certezas que le es sustancial, nos permite lanzar luz sobre la actividad productora de representaciones. A partir de revelar nuestro rol como los productores de conocimiento y como los generadores de representaciones sobre representaciones, estaremos en capacidad de lograr otros enfoques más originales sobre la disciplina y los sujetos estudiados. La reflexividad, sostienen los autores, es una capacidad, y resalto capacidad, que le pertenece a los sistemas de significación que regresan sobre sí mismos, es decir, que dicha acción nos permite identificar cómo los significados se determinan a partir de otros significados. El sujeto es el productor de los objetos que dice representar y conocer: *It demonstrates the human capacity to generate second-order symbols or metalevels- significations about signification* (Myerhoff y Ruby, 1982: 2). Por lo tanto la reflexividad que proponen es aquella que tiene por interés revelar esas construcciones y meta-construcciones que el sujeto elabora recursivamente y desde donde configura el mundo. No es una reflexividad que supone que el problema es un mundo real objetivo que está allí para ser conocido y que la tarea de esta acción es conducir las condiciones cognitivas adecuadas o liberadas de los procesos enajenantes para lograr así su conocimiento.

Resaltamos que en la propuesta aquí esbozada, la reflexividad también tiene un sentido de ser una acción liberadora o que pretende auxiliar en la superación de algún estado de cosas previas, pero para nuestros autores es una operación de conciencia o de conocimiento o de imaginación que permite que la forma de pensar misma se altere, por eso el sujeto y sus imaginaciones o sus estilos de pensar se convierte en el objeto de la reflexividad. Una vez hecho, piensan Myerhoff y Ruby, nuestra sociedad y nuestra personalidad misma ya no será la misma, el resultado no es que ahora se piensa diferente sino que el pensar es diferente.

Para ubicar las tendencias que se han dado a los ejercicios reflexivos en antropología, muchos de ellos realizados por los autores cuyos trabajos fueron recogidos en la compilación de Myerhoff y Ruby, los autores recogen un modelo de comunicación propuesto por Johannes Fabian, auxiliar para comprender cómo la actividad reflexiva nos puede iluminar sobre la manera en que se dan en los tres momentos que constituyen cualquier acto comunicativo: El productor, el proceso de producir y el producto (este último definido como el texto):

By producer, we mean the sender of the message, the creator of the sign. Process is the means, methods, channel, mode, code and the like, whereby the message is shaped, encode, and sent. The product is, of course, the text –what the receiver or

consumer gets. To be reflexive is to conceive of the production of communicative statements as interconnecting the three components... and to suggest that knowledge of all three is essential for a critical sophisticated understanding (Myerhoff y Ruby, 1982:5).

Reconocer cómo se dan cada uno de estos procesos por separado o en conjunto, reconocer sus características, sus lógicas encierra ese campo de aplicaciones de una ciencia reflexiva o de una reflexividad como ciencia. Junto a estos, y aquí aparece una idea que será también retomada por los giros textualistas o retóricos en antropología, en el orden de la reflexividad también debe estar la problematización respecto a las maneras en que se consume, se reciben y se significan los productos, poniendo el acento primero en cómo los productores han generado esas condiciones de recepción respecto a la manera en que se significan los textos.

Para no caer en perspectivas que limitan la comprensión de un acto subjetivo a procesos de introspección o de transferencia, se plantea que la reflexividad se enfoca en analizar los productos, las objetivaciones de los actos de construcción simbólica, en lugares, cosas, obras, narraciones, textos que muestran vías de construcción de significados sobre un mundo también ya significado. Es por eso que esta vía reflexiva mira tanto los procesos de creación como al que crea. Por ello piensan como Geertz que la reflexividad está vinculado a un acto hermenéutico, pues a través del estudio de redes de significación podemos analizar las maneras en que se producen los juegos de constitución y representación. Piensan los autores que la reflexividad recursiva asemeja a lo que hace un historiador que mira la historia de las teorías de la historia para pensar la historia hecho histórico, o un etnógrafo que revisa etnografías para pensar cómo hacer nuevas etnografías: “computers are used to check computers, and systems analysis is applied to systems analysis” (Meyerhoff y Ruby, 1982:9).

Su propuesta reflexiva trata de develar al sujeto-productor para que éste reconozca que deliberadamente e intencionalmente debe hacer explícito a su audiencia los supuestos epistemológicos que asume y que lo conducen a mirar las cosas, a plantearse ciertos problemas y a exponerlos en cierto estilo. Una actitud reflexiva puede ser entonces desarrollada en diversos campos donde explícitamente existe la intención de crear o representar (música, literatura, pintura y periodismo), y cuya observación podrá sacar grandes lecciones para la constitución de una antropología reflexiva.

Observan ellos que la antropología ha tenido una larga tradición reflexiva, centrada por ejemplo en la problematización respecto al tipo de interacciones que se suceden en el terreno de campo, respecto a la posibilidad de dar voces a los otros y generar las condiciones teóricas

y metodológicas que permitan esta acción. O también una larga data de reflexividad antropológica abocada a pensar qué tipo de cientificidad tiene el conocimiento antropológico o cómo los métodos que ésta utiliza para la recolección de datos y para su comparación cumplen con las exigencias paradigmáticas de lo que es considerado ciencia en un momento determinado del estado del saber. Se ha avanzado en los últimos años en una reflexividad que reconoce las cargas culturales y sociales que forman parte intrínseca del conocimiento antropológico y que a partir de aquí se han podido vislumbrar nuevas estrategias comprensivas. Incluso se tiene claro hoy, bueno para los años 1980s, que estas cargas pueden estar gobernadas por órdenes de conocimiento establecidos bajo una relación desigual de poder y colonialismo, que incluso el propio estado de desarrollo de la antropología ha mostrado signos de cambio respecto a esta situación de orden colonial.

Sin embargo aún se está comenzando a avanzar en la analítica reflexiva sobre los productos del conocimiento antropológico, sobre las características del llamado reporte final. El tópico respecto a las lógicas que gobiernan la elaboración de etnografías es apenas un tema que recientemente se había abierto a la temática de la reflexividad en antropología. Incluso aún no se dispone de estrategias analíticas para poder decir algo sobre los productos y para ello habría que esperar que otras estrategias u orientaciones para inquirir estos temas fueran desarrollados en otras disciplinas humanas y posteriormente recuperadas en la antropología, me refiero a los desarrollos en teoría literaria, retórica y en la expansión más allá de Francia de la teoría de la sospecha sobre las representaciones que acompañarán al postestructuralismo.

Sin asumir expresamente un interés por definir sus trabajos como reflexivos o sin anunciar su incorporación o su deseo por contribuir a un posible subcampo disciplinar llamado antropología reflexiva, algunas ideas sostenidas por Clifford Geertz, Talal Asad y Johannes Fabian servirán de antesala para generar esas intuiciones que se usaron en el vuelco retórico o narrativo que distinguirá a la vía reflexiva de los años 1980s. Aclaremos que servirán como preludio, incluso una antesala que será complementada con las ideas aportadas por otros autores provenientes de otros campos disciplinares de las humanidades y de la crítica textual tales como la historia y la crítica literaria donde pensadores de la talla de Hayden White, Michel de Certeau y Edward Said serán los referentes centrales. Es más, para algunos de los reunidos en Santa Fe, su interés por el análisis retórico y textual de la etnografía no se desprende de relación alguna con Geertz, tal es el caso de James Clifford quien, en la entrevista que hemos referido, afirma que él no leyó al autor de *La interpretación de las culturas* ni considera haber recibido influencia alguna. En otros casos la influencia de

Clifford Geertz es más palpable como en Rabinow o en Marcus, a pesar de que cuenta el primero que Geertz le recomendó no publicar sus trabajo experimental en Marruecos si no deseaba dar por terminada su carrera académica.

Ahora bien, a pesar que el libro de Geertz considerado el prototipo de la vía textual de análisis reflexivo apareció un par de años después del *Writing Culture*, él ha insistido tanto en su introducción a *El antropólogo como autor* de 1988 como en una entrevista que le realiza Richard Handler (1991) que él había desarrollado, en un seminario impartido en Standford entre el año 1982 y 1983, algunas de las ideas que después sostendrán los llamados antropólogos posmodernos. Cito en extenso lo que dice Geertz en la entrevista:

CG: You're right that that development occurred, although I don't see the transition as being a sharp one. George Marcus was here when some of the new work began. I was beginning to think about writing *Works and Lives* [Geertz 1988], and I invited Marcus in 1982-83 because he was interested in that sort of thing. He had written, though not yet published a piece on Bateson [Marcus 1985]. That year we talked about such issues a lot. James Clifford is a little different, because he came in at an angle, from history and literature at Harvard. I had known him before his book on [Maurice] Leenhardt [Clifford 1982] came out-a book which wasn't as original as I thought it would be. It was a good study, but there was nothing wildly adventurous about it. But since then he's been writing very interesting things, from a nonpractitioner standpoint-which I think is good. I don't like practitioner history, because it tends to be Whiggish. I think nonpractitioner history is very important to anthropology, and both George Stocking and Clifford, in quite different ways, are doing it (Handler, 1991: 611).

En *El antropólogo como autor* Geertz radicaliza esa tesis expuesta en su clásico escrito llamado *Descripción densa...* (1987), quien ya había sentenciado que lo que hace en mucho el antropólogo es escribir etnografías. El etnógrafo, sinónimo de antropólogo³², es quien fija a través de la escritura los discursos sociales, los pone por escrito, dice, y los redacta o los compone. Siguiendo a Paul Ricoeur la escritura es para Geertz la vía que disponemos los antropólogos para captar el acontecer para objetivar las prácticas por él observadas, pero el reporte está sujeto a las posibilidades interpretativas del escribano. Se reconoce que la etnografía es una interpretación de segundo o tercer orden y lo que busca es reconstruir una historia y por lo tanto se trata de un “hechura”, de una ficción, su fuente no es la realidad social, dice Geertz, sino el artificio erudito (Geertz, 1987:29).

Geertz advierte que su libro *El antropólogo como autor* es un intento de mostrar cómo escriben los antropólogos, cómo se han construido estos como autores, y cómo han

desplegado sus recursos textuales a la hora de componer una etnografía. Señala el autor que él no considera que exista una autonomía del texto o que éste se gobierne por sus propias lógicas, para él otras determinantes de tipo biográfica e histórica se involucran en la constitución de un autor, pero que al análisis etnográfico, tarea que él pretende realizar, se le debe mirar desde la óptica del análisis literario. Un análisis que no se ha realizado, y que incluso se ha limitado debido a una creencia compartida por antropólogos y analistas de esta disciplina que aún piensan que, por su carácter científico, la escritura etnográfica está exenta del tipo de análisis que se le aplicarían a las novelas, a la poesía y a la crónica. Incluso habría un prejuicio o un temor a la apertura a este tipo de análisis, señala Geertz, ya que este percatarse de lo ficcional que puede tener la elaboración de etnografías minaría su legitimidad como portadora de razones y abriría las puertas al relativismo y al hacer desenfrenado y el conocimiento antropológico sería lanzado al terreno de la fantasía de la ilusión.

La idea de Geertz es que la escritura etnográfica como ficción tiene una intención, que quizá otras formas de ficción no tienen, y que es el de persuadir a los lectores de la existencia de ciertos sucesos, para ello el etnógrafo despliega todos sus artilugios retóricos para mostrarnos que lo sucedido es así porque él los atestiguó: él ha estado allí. Para ello el etnógrafo se vale de ciertos tropos o figuras reiteradas, que, como dice Geertz, no se necesita ser crítico literario para darse cuenta que en toda etnografía, incluso las que se hacen en los mismos lugares, se parte de narrar los encuentros, las maneras de acceder a informantes, se describen las ubicaciones y lejanías del sitio, etc.. La propuesta de análisis literario de Geertz busca develar estos mecanismos de persuasión que en la etnografía se desarrolla a través de artilugios ficcionales, pero que son desarrollados como parte de las cualidades del autor de las mismas. En antropología, afirma Geertz, importa mucho quién habla (Geertz, 1989:16).

El centro de la vía textual del análisis geertziano será entonces el autor, no el autor murmullo o anónimo del postestructuralismo, sino el autor de carne y hueso que ha marcado los estilos, a partir de sus cualidades literarias, de cómo decir y cómo enunciar los hechos de la cultura y la sociedad: Malinowski, Evans-Pritchard, Lévi-Struss y Ruth Benedict, quienes son los sujetos analizados por Geertz en su libro. Ellos son autores en todo el sentido de la palabra, sus nombres están adheridos a su trabajo como su trabajo a su nombre, aun que a veces sea necesario no insistir mucho en ello en aras de mantener la idea de ciencia y no caer en el terreno de la literatura: sabemos que *Los Nuer* son de Evans-Pritchard, pero los pudo

³² Incluso en el prefacio de su libro *El antropólogo como autor* Geertz dice que usa etnografía como un equivalente a antropología sociocultural, o que puede definir a esta disciplina como una actividad cuyas obras son de base etnográfica.

escribir cualquier que hubiera estado allí, en cambio El Quijote es de Cervantes y no por haber vivido en la Mancha otro lo hubiera escrito. Pero son autores en el sentido de que ellos fueron los inventores de maneras de decir las cosas, crearon una retórica, elaboraron patrones de argumentación:

Pero en el campo de la antropología, resulta difícil negar el hecho de que determinados individuos, como quiera que se les llame, establecen los términos discursivos en cuyo marco otros posteriormente se mueven, durante un tiempo, al menos, y siempre a su propio aire (Geertz, 1989:29).

[Los autores que analiza Geertz en su trabajo] son ciertamente <<autores>> en el sentido <<intransitivo>> de fundadores de discursividad, estudiosos que al mismo tiempo han firmado sus obras con cierta determinación y construido teatros del lenguaje en los que toda una serie de otros, de manera más o menos convincente, han actuado, actúan aún, y sin duda alguna seguirán actuando durante algún tiempo (Ibídem: 30-31).

El antropólogo como autor es un texto paradójico, es a la vez un documento que influye a una orientación dentro de una disciplina, y al mismo tiempo también es una crítica a la misma. Tanto en la introducción, en algunos capítulos, como en la parte final del libro, Geertz desarrolla fuertes críticas a algunas de las tesis sostenidas por los autores del *Writing Culture*³³, donde muestra el rechazo y la distancia que tiene él con la vía textual que estos últimos tomaron. Es decir, a pesar de que Geertz inaugura, como lo sostiene él, el análisis textualista en la evaluación del trabajo etnográfico que se ha desarrollado a lo largo de la disciplina, para él los llamados posmodernos desviaron su preocupación hacia el análisis del texto en sí, como si éste se gobernara de manera autónoma y que al hacerlo despliega todo tipo de consecuencias perniciosas ética y políticamente. Mientras Geertz opta por hacer del autor el sujeto de su análisis, el lugar donde observa los juegos de la composición retórica para conocer cómo persuade cada uno de los etnógrafos famosos a sus lectores de que estuvo allí y así vio las cosas, los posmodernos prefieren ver este acto de persuasión como la acción de un poder, de una fuerza colonial, que es la que reglamenta qué se dice y organiza el cómo se dice.

³³ En una nota al pie de página Geertz se refiere a todo este giro así: “Como interesante muestra de lo muy bueno y lo muy malo, lo bien profundo y lo pretencioso, lo verdaderamente original y el aturdimiento puro, puede verse J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing Culture* ... Para una revisión menos fatigosa del asunto, véase G. Marcus y M. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique*... Como riachuelos recientes de la misma corriente pueden citarse también J. Fabian *Times and the Other*... J. Clifford <<On Ethnographic Authority>>... J. Ruby (ed.), *A Crack in the Mirror*... Talal Asad (ed.), *Anthropology and the Colonial Encounter*... y D. Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology* (Geertz, 1989:141. Los puntos suspensivos, indican que suprimimos la referencia completa del libro).

Hasta aquí dejamos la revisión de ese camino de la reflexividad que ha servido para contextualizar esa manera en que ésta será asumida por los autores del llamado giro posmoderno. Una reflexividad que es verdad asumirá todo un sesgo de sospecha respecto al tipo de juegos de poder, de las condiciones discursivas y de los ejercicios de autoridad que conlleva la escritura etnográfica. También será un tipo de reflexividad que busca deconstruir esas imágenes consagradas de cientificidad, de objetividad, representación realista y de fundamentación empírica sobre las que se asentaba epistemológicamente la práctica antropológica. Finalmente una reflexividad que impulsaba un programa de renovación de la práctica que por un momento se concentró en hacer un llamado a la experimentación etnográfica y posteriormente se distinguió por el llamado al cambio de agendas de investigación y por la transformación del tipo de saberes que la antropología debe producir en el contexto del mundo contemporáneo.

III.- Lo oculto del documento. Reflexividad etnográfica bajo la mirada crítica

Hemos insistido sobre esa caracterización que hacen George E. Marcus y Michael Fischer de esta etapa crítica y experimental como un momento que se distingue por su inspiración filosóficamente iluminada u orientada. Es decir, se vive un momento donde las fuentes teóricas y heurísticas que posibilitan la crítica y el análisis ya no provienen fundamentalmente de los campos disciplinares, sino que se vive toda una era de permutaciones, intercambios y préstamos entre tradiciones teóricas y disciplinas. Por ejemplo la teoría literaria es leída por antropólogos para analizar la etnografía, o la antropología es referida por filósofos para aclarar temas sobre racionalidad. También la teoría de juegos, de la dramaturgia y el análisis textual forman parte, según Geertz, de los géneros que sirven para construir esos modelos de interpretación de las prácticas culturales, así como la teoría de las clasificaciones culturales del sujeto propuesta por Mary Douglas es útil a Zygmunt Bauman para comprender a los parias y excluidos en la modernidad tardía. También en esta condición definida por un famoso antropólogo como de géneros confusos, observamos cómo los debates en el campo de lo epistemológico son traídos para analizar las consecuencias éticas y políticas de la práctica etnográfica, y viceversa, lo ético y lo político apuntan a modificar los presupuestos centrales que conducían los métodos de investigación y de escritura entre los antropólogos.

Esta porosidad de géneros y la consecuente orientación filosóficamente inspirada fue posible gracias al desplazamiento que se generó en diversos campos del saber y que permitió tener un interés común que era diluir una serie de visiones consagradas sobre las prácticas

científicas, cognitivas o de representación, acompañado de la creciente sensación y necesidad de reorientar éstas a partir de la sustitución con una nueva imagen del mundo: y esta otra imagen fue la que posibilitó el giro postpositivista que inició con Thomas Kuhn.

Como todo giro reflexivo, la antropología posmoderna se propuso también enfrentar la visión positivista y cientificista que domina la práctica antropológica y etnográfica (Sullivan y Rabinow, 1982: 114). Para ello los autores identificados con la posmodernidad antropológica se sirvieron de una estrategia reflexiva que presentaba tres facetas. En primer lugar, presentan un conjunto de argumentos de tipo críticos y escépticos que atacan el corazón de los postulados fundacionistas y/o positivistas. Por otro lado, pretenden, desde la crítica escéptica, justificar una vía programática como alternativa única: generar formas diferentes de representación y pugnar por una experimentación en la práctica de la escritura etnográfica. Y en tercer lugar, anteponeían el imperativo reflexivo como generado por las exigencias contextuales o de dependencia que tiene el saber antropológico de un entorno histórico, cuyo rasgo principal es la fragmentación de la vida, la pluralidad de comunidades de sentido, la efervescencia de nuevos fenómenos identitarios, étnicos, simbólicos, entre otros. A ese momento de nuestra condición civilizatoria caracterizada como posmodernidad, le corresponden también formas de conciencia reflexiva recogidas en los discursos filosóficos, artísticos, científicos y en particular en las humanidades. El distintivo de estas formas reflexivas es, como ya mencionamos, que en todos estos órdenes de pensamiento se han puesto en duda no sólo nuestras creencias, sino los propios supuestos legitimadores donde descansaba la verdad de nuestras formas de ver el mundo.

Desde Lyotard hasta los nóveles antropólogos posmodernos, se asumió que, dentro de esos metarrelatos desacreditados por el pensamiento posmoderno, estaba la misma idea de ciencia, razón, conocimiento y verdad que los diversos empirismos y racionalismos se habían encargado de construir. La idea de conocimiento científico verdadero, racional y progresivo se vio como uno más de los mitos erigidos desde la modernidad, que como imperativo de nuestra nueva condición posmoderna habría que abandonar. Asumir que la ciencia es una actividad cuyas características y bases normativas sólo pueden ser como las perfiladas por el positivismo, llevó a algunos de los antropólogos posmodernos a cancelar cualquier vía cientificista para conducir el quehacer antropológico. Habría que señalar que ante esto último, existen muchos matices, como la de un Stephen Tyler, que negará de tajo a la ciencia, hasta la de Renato Rosaldo que no renuncia a hablar de investigación científica, como lo definitorio de la práctica antropológica, pero quien sin embargo no tiene en mente una idea de ciencia positivista.

La reflexividad posmoderna en antropología se distingue por su cuestionamiento a las formas de pensamiento que basaron todas sus narrativas bajo el supuesto de que existen fundamentos desde donde se sustentaban y justificaban la validez de nuestras creencias, la rectitud de nuestras acciones o la adecuación de nuestros gustos estéticos. Es quizá la visión positivista de la ciencia la que no sólo ha tratado de buscar dichos fundamentos para construir normatividades necesarias desde donde sustentar la verdad de nuestras concepciones científicas, sino que también el positivismo se ha convertido en el paradigma, y de allí su odio por parte de los posmodernos, de una narrativa moderna que impone la idea de fundamentos como condición para erigir teorías, metodologías o discursos con pretensión de verdad.

Ya desde la primera página de su manifiesto, Marcus y Fischer (2000) anunciaban que la nueva antropología experimental o crítica, más tarde llamada posmoderna, surgía del cuestionamiento a los estilos y patrones de teoría que desde el siglo XIX erigieron una idea de ciencia y científicidad para las disciplinas humanas. Si bien podríamos comenzar diciendo que uno de los cuestionamientos principales se dirigía hacia las intenciones de las comunidades antropológicas y de científicos sociales por emular y empatar los métodos de las disciplinas humanas hacia las naturales, o bien por acoger la tesis, muy positivista por cierto, de la unidad del método en las ciencias. La crítica posmoderna también apuntó a minar algunos supuestos epistemológicos del positivismo como son la objetividad, la imparcialidad de la observación y de la interpretación, la idea de leyes subyacentes en los procesos sociales y culturales. Ideas que en la antropología, según los posmodernos, justificaban una vía unidireccional en la representación, la del científico, lo que legitimaba, bajo el supuesto de la científicidad, toda la práctica autoritaria de la antropología. Por lo tanto, como señalan Marcus y Fischer, la crítica a las bases de la imagen positivista de ciencia surge al poner en el tintero del debate los problemas de la representación y de su culminación disciplinaria: los escritos etnográficos.

Ahora bien generar un modelo de práctica para la antropología que sea capaz de eludir las tentaciones autoritarias y que además pueda dar cuenta de los nuevos procesos socioculturales, implicó enfrentar críticamente los supuestos que subyacen en la imagen de ciencia en que se basaba la tradición científicista en antropología. Ello condujo a los representantes del giro posmoderno a cuestionar, como si se tratara de los dogmas del positivismo antropológico, lo que ellos llamaron el realismo etnográfico, el carácter representacional y revelador de las esencias de la cultura y la sociedad que mostraba la etnografía, así como las pretensiones de objetividad del conocimiento antropológico. Las maneras de criticar dichos dogmas muchas veces implicó construir una historia de la

antropología, como si se tratara de una historia perversa y llena de errores, para posteriormente ellos anteponer su nueva visión de cómo debería ser la disciplina.

Marcus y Cushman fueron los primeros en denunciar que una estrategia dominante en la antropología, como criterio central para la construcción de las etnografías, ha sido el adoptar, como modelo de representación de las otras sociedades, lo que siguiendo a la crítica literaria denominan como un modo realista de escritura³⁴.

Bajo el paradigma positivista en la antropología, las etnografías se elaboraron siguiendo normas estilísticas propias del realismo literario del siglo XIX, donde el objetivo era mostrar realidades sociales y culturales totales. Como si el texto etnográfico pusiera en escena toda una forma de vida en su completud y finitud, pero además revelarán lo que es en verdad tal sociedad o cultura. Para ello se auxiliaba el etnógrafo de estrategias literarias como la acumulación de datos, la descripción detallada y puntual de todos los ítems que componen la vida de un pueblo, la demostración analítica de que las partes se relacionan con el todo, hasta la narración de las desventuras, padecimientos, travesías del etnógrafo en campo para mostrar que él observó a esa cultura tal y como es.

De hecho, lo que da al etnógrafo autoridad y al texto una ubicua impresión de realidad concreta, es la pretensión del autor de representar un mundo como sólo puede hacerlo el que lo conoce de primera mano, lo cual forja un vínculo íntimo entre la escritura y el trabajo de campo etnográficos (Marcus y Cushman, 1991: 176).

El realismo etnográfico se instituyó como la vía de representación disciplinaria, consensada y asumida por la comunidad antropológica, ya que fue el estilo que concordaba con las bases epistemológicas de una visión positivista de ciencia, asumida como la única alternativa posible para la construcción de una disciplina académica, que ingresaba al contexto de los saberes científicos sobre la sociedad y la cultura. El dogma que subyacía en un estilo etnográfico realista era que los informes de los antropólogos sobre las otras culturas, además de ser el producto de una metodología controlada de observación en campo, eso es el laboratorio del antropólogo, reflejaban todo lo posiblemente observado por un profesional científicamente capacitado para ello.

Por otro lado, Marcus y Cushman comentan que la adopción del realismo como institución literaria en la antropología se asumió, además, como una convención no

³⁴ A pesar de que Marcus y Fischer como muchos otros de los antropólogos posmodernos cuestionan el realismo etnográfico, cabe hacer mención que en algunas ocasiones aceptan la posibilidad de utilizar

problematizada que servía como criterio metodológico a la hora de evaluar aquellos textos etnográficos que eran objeto de disertaciones críticas en tesis doctorales o en publicaciones periódicas. Por lo que en la comunidad antropológica, principalmente en el mundo angloparlante, se esperaba que todos los practicantes de la disciplina se ajusten a las convenciones de estilo y contenido propias de este modo de narrar. Convenciones que “hoy en día se encuentran sujetas a diversas clases de experimentación y las que, en algunos pocos casos, están siendo trascendidas (quizá en dirección a lo que puede llegar a ser una nueva concepción de la etnografía)” (Marcus y Cushman, 1991: 177).

Nueve son los puntos, según Marcus y Cushman, que distinguen las estrategias o convenciones discursivas del realismo etnográfico, cuya conjunción sirvió para crear esa visión de totalidad o la ilusión de que se reflejaba todo un mundo tal y como es y seguirá siendo.

En primera instancia, y acorde con los cánones teóricos de los primeros paradigmas dominantes en la institucionalización de la disciplina en el mundo anglosajón, el culturalismo y el estructural-funcionalismo amalgamaban una visión teórica de la sociedad, entendida como si fuera una unidad articulada a partir de elementos, llámense rasgos culturales o instituciones, con todo un estilo de narración donde lo que se pretendía mostrar era esta supuesta totalidad. La llamada “etnografía total” se construía a partir de las descripciones donde el objeto era mostrar cómo las instituciones o complejos culturales en su particularidad se interconectan para dar forma a la completa experiencia de vida de una sociedad. Ya sea que se buscara realizar un estudio de comunidad, un inventario sobre los rasgos culturales que definen o definieron una sociedad, hasta las etnografías que analizaban la parte para mostrar su función en el todo, y así llegar a la conclusión de que esa forma de religión o estructura parental es única y funcional a tal sociedad, fueron todas una transformación de estas pretensiones totalizantes de la representación.

Un segundo patrón que hizo suya la etnografía realista, fue el afán de diferenciar la representación científica de otros pueblos de la que podrían realizar viajeros, misioneros o administradores coloniales. Aquí la clave fue la exclusión de las opiniones, valores, juicios del observador de su narración. El observador desaparecía de la narración para dejar paso a una realidad que se mostraba por sí misma en el texto. Y cuando aparece el narrador sólo lo hacía para dejar constancia de que él estuvo allí, que él lo vio, que a él le dijeron. Es decir, la

estrategias realistas, siguiendo su espíritu ecléctico, en los procesos de experimentación etnográfica. Quizá lo que todos ellos criticarán es la undimensionalidad que tuvo el realismo en la historia de la antropología.

presencia del etnógrafo sólo se mostraba en prefacios, notas al pie o en apéndices, y se hacía como un artilugio retórico con vistas a justificar su autoridad científica.

Aunada a la anterior convención representacional, el realismo etnográfico también reconstruía las otras culturas y las otras sociedades vaciándolas de sujetos. En lugar de individuos concretos, en lugar de buscar hablar sobre la experiencia o la historia de un personaje, lo que aparecían eran roles, normas, instituciones, la cultura, la identidad. Incluso cuando la etnografía se basó en las llamadas historias de vida, el personaje entrevistado sólo era un medio para hablar de la cultura de la pobreza, de la identidad chamula, etc.

Ahora bien las etnografías realistas necesitaban mostrar que el antropólogo realmente estuvo en el campo. Pero necesitaba mostrarlo no a partir de narraciones personales, no de evidenciar su subjetividad, ni de otorgar palabra a sus informantes para mostrar ese diálogo que él sostuvo con una persona. Su positivismo metodológico hacía que el etnógrafo buscara establecer la autoridad de su escrito a partir de otros recursos como fueron las fotografías, los mapas, croquis o breves comentarios, relegados a notas marginales, sobre el viaje, el traslado, el encuentro con los otros, las inclemencias del tiempo y las penas que genera establecer una relación con gente extraña. De tal manera se lograba esa legitimación envolvente que, del estar allí, de decir la verdad sobre otros, justificaba después la verdad de las explicaciones que se hacían del por qué de estas sociedades.

Como una quinta convención realista el etnógrafo buscaba representar hasta el mínimo detalle de lo que se presentaba como los sucesos o situaciones de la vida ordinaria de un pueblo. Como señalan Marcus y Cushman, dicha narración no sólo buscaba mostrar a un etnógrafo que lograba intimar con los nativos y meter las narices donde un individuo común de la cultura quizá no lo haría, también a partir de dicha estrategia se pretendió hacer creer, cosa que compartían los realistas con los interpretativos, que los conceptos de análisis se superponen o son iguales a los que el nativo utiliza para describir y explicar dichas situaciones, es decir, como lo afirmaría Marvin Harris, los fenómenos culturales *etic* tienen su contraparte *emic* (Harris, 1982: 67-70). Así, las etnografías realistas se distinguen por estar colmadas, como si por ello representaran fielmente la voz de los otros, de fragmentos de los discursos con que el nativo se refería a ciertos asuntos. O bien intercalan análisis con descripción, y mediante cursivas o comillas citan lo dicho por el nativo como para confirmar que lo establecido en la etnografía es real. O finalmente a la usanza levistrossiana quien después de transcribir de manera exhaustiva los mitos, discursos o relatos nativos, procede al análisis de éstos para buscar lo subyacente en ellos.

Otra estrategia que articuló todo el estilo realista de la etnografía total fue la extrapolación del dato particular a la generalidad. Es decir, que a pesar de que el etnógrafo hacía trabajo de campo en localidades particulares, que eran una parte de otros agregados como tribus, etnias, naciones, aunado al hecho de que la experiencia de campo estaba localizada también temporalmente, un periodo de un año o más, el etnógrafo realista siempre pretendió construir generalizaciones o asumía que su localidad representaba la totalidad de la cultura étnica o tribal y que el año observado no podía diferir de todos los otros años. Lo mismo sucedía cuando el objeto de representación realista era un rito, una práctica matrimonial, un hecho económico o político, el hecho observado tendría que ser igual para todos e igual siempre.

Finalmente, como otras dos tácticas antitéticas pero complementarias del estilo realista de etnografía, se encuentra la reiterada tendencia a usar términos teóricos y académicos combinados con palabras nativas para referirse aspectos diversos como son las terminologías de parentesco, las creencias, entre otras. Así un octavo recurso narrativo es el uso abundante y frecuente de conceptos teóricos, vueltos ahora conceptos descriptivos o adjetivados en el texto. Así se habla de la estructura de tal institución, del sistema de parentesco, del proceso de un rito, etc., como si éstas fueran las propiedades reales de dichos hechos. Y para justificar que las realidades culturales y sociales pueden ser referidas y entendidas desde los vocabularios teóricos, como una novena estrategia realista, encontramos la siempre frecuente asociación del concepto teórico con su equivalente en términos nativos. Así no sólo se muestran las competencias del etnógrafo en las prácticas más profundas de una cultura como es hablar su lengua, sino que también es una forma de justificar que si ellos ven esposa, madre, hijos, preferencias matrimoniales, linajes, mitos de origen, es porque en lengua nativa eso se dice.

Han sido Stephen Tyler y Paul Rabinow quienes han proporcionado los argumentos más acabados en relación a las críticas epistemológicas a este dogma etnográfico caracterizado como realismo. Uno de los ejes centrales de dicha reflexión, y que ha sido retomada por la mayor parte de los autores cercanos a este giro posmoderno en antropología, ha sido lo que ellos han denominado la crítica a la idea misma de representación.

En el corazón del argumento anti realista se dejan ver algunas recapitulaciones de las posturas post-positivistas y post-estructuralistas justo para sostener dos ideas centrales del movimiento: por un lado, la concepción de que la construcción teórica o etnográfica depende más de intereses, compromisos y esquemas histórico-culturales del investigador, que de un

criterio racional u objetivo. Por otro lado, reconociendo la contextualización del conocimiento, el anti-realismo también se fundamenta en la creencia de que la idea realista de ciencia fue un paradigma dominante en una era moderna y positivizada de ver el conocimiento, que ante un mundo posmoderno cada vez más ha quedado en evidencia su carácter ficcional y dogmático. Tyler deja claro en la siguiente cita esa concepción:

The post-modern trope of resistance and recovery tells a different tale. It speaks of the irony of representation, of that inescapable difference between appearance and reality, and exposes writing as the means that makes reality accessible only by occulting it in a simulacrum that substitutes itself for the reality it pretends to represent. It parodies the sign that seeks to become speech by cannibalizing it represents. It stigmatizes writing as the enigma that seeks to enclose within itself both the representation and what the representation represents. It speaks of writing as the identity of means and ends that overcomes its object by becoming it [cf. Derrida 1974] (Tyler, 1986:131-132).

Cabe aclarar que la actitud hacia el realismo no ha sido homogénea en los diversos autores del giro posmoderno en antropología. Por ejemplo Stephen Tyler negará cualquier pretensión de representar como tarea de la etnografía, mientras que Marcus, Cushman y Fischer aceptarían que esta tendencia puede ser incorporada como recurso experimental para construir nuevas formas de la etnografía. O encontramos posturas en pensadores como Rosaldo y Rabinow quienes consideran importante asumir que podemos encontrar algunos hechos reales como son el orden colonial, la exclusión y las dinámicas del poder si deseamos denunciar que éstos son una constante en el orden social y cultural, y si deseamos denunciar que la etnografía tradicional ha sido parte de esos discursos contruidos desde el poder.

Pero, a pesar de lo anterior, todos denunciarían que el realismo se volvió una vía unidireccional de proceder para la construcción etnográfica cuyo presupuesto central era que existen ciertos constructos, llámense símbolos, signos, textos etnográficos, explicaciones científicas, teorías o leyes, que median o sustituyen una realidad por otra entidad. Y lo que es más, no sólo este constructo se convierte en la imagen fidedigna de la “realidad”, sino que además sirve para aclararla o develar sus propiedades subyacentes en lo más profundo del orden social y/o cultural.

Pero también el giro posmoderno en antropología reconoce que lo problemático hoy en día es hablar de la existencia de una “realidad”. Esta postura no puede dejar de reconocer que nuestra condición de sujetos cognoscentes está hoy determinada por esa experiencia de vida donde la constante es la proliferación de imágenes y símbolos surgidos de un proyecto civilizatorio erigido sobre la base del mundo del intercambio de mensajes y en la proliferación

de los medios de comunicación generalizados. Así, lo único susceptible de reconstruir o de plasmar en nuestros textos es un entorno cada vez más construido por símbolos que median otros símbolos. Esto no quiere decir que se niegue la existencia de una “realidad” material externa al sujeto, lo cual les ha ocasionado reiteradamente acusaciones de que esta antropología le abre las puertas al idealismo más atroz (Reynoso, 1990). Más bien lo que habría que pensar, siguiendo a Quine, es que la consecuencia cognitiva heredada de este mundo estetizado o hipersignificado es a cierto grado de indeterminación de la realidad. Como sujetos que buscan decir algo sobre el mundo de sentidos no nos queda más que asumir que nuestras interpretaciones de los hechos culturales también son indeterminadas, es decir, son sólo aproximaciones posibles a un hecho o como lo diría Renato Rosaldo:

Todas las interpretaciones son provisionales; las realizan sujetos ubicados que están preparados para saber ciertas cosas y otras no, aun si son inteligentes, sensibles, de lenguaje fluido y capaz de moverse con facilidad en una cultura extraña, los buenos etnógrafos tienen sus límites y sus análisis siempre son incompletos (Rosaldo, 1991: 20-21).

Dicho diagnóstico de la época es el que lleva a Stephen Tyler a afirmar que ahora nada nos compromete con una vía realista y sus pretensiones de científicidad. Tyler reiteradamente equipara en sus textos (1984, 1986, 1987) al realismo con científicismo positivista y de allí lo ubica como parte de esos meta-discursos con los que la modernidad occidental justifica su pretensión de ser la autoridad que clasifica, ordena, define y moldea el mundo social y natural, de allí afirmaciones como las que él hace: “that scientific discourse, particularly in the social sciences, is deeply mendacious” (Tyler, 1984: 335).

De manera interesante, Renato Rosaldo observa que las tentaciones realistas también se han materializado como valores, fines, modelos y aspiraciones que se institucionalizan como conductoras de las prácticas de la comunidad antropológica. Para él el realismo es equiparable con una tendencia que llamó el mito del monumentalismo. Éste se basa en la creencia de que a pesar de que las teorías antropológicas han mostrado su inviabilidad, su agotamiento paradigmático, las etnografías de los clásicos no pasan de moda, aun perduran mostrando una realidad que es tal y como fue descrita. Este mito monumentalista a su vez era asumido por la comunidad antropológica como una forma de autocontención, autocensura o como un régimen de verdad cuya adopción garantizaría las recompensas necesarias: ingresar al mundo institucionalizado de obras publicables y de allí tener un lugar consagrado en la academia. Stephen Tyler caracteriza así este mito sustentador de la vía realista en etnografía:

In the case of scientific discourse, the preferred trope is mechanistic rationality, which focuses on the relation of parts to parts, requires strict separation of fact and value, of cognitive from noncognitive, of objectivity from subjectivity, of demonstration from persuasion, is projected from the autonomous perspective of an observer who is outside the field of observation, affects it minimally by his or her presence, and attempts no fusion of relative perspectives. It places description ahead of integration and demands a language of description in which words are only substitutions for things and all meanings are thus strictly referential -one word, one thing. Figurative meanings, apart from those contributed by the master trope itself, are prohibited. The form of this discourse is hypotactic, a hierarchic structure of increasingly general principles motivated by induction from paratactic, descriptive, visual evidence [cf. Kinneavy 1971] (Tyler, 1984:335).

Dicha desmitificación de la vía realista, piensa Tyler, nos deja en posibilidad, por un lado, de limpiar a la disciplina de todas sus implicaciones autoritarias, occidentalistas y negadoras de las otras culturas. Pero además, y es quizá lo más importante para este movimiento, dicha situación nos deja en libertad de buscar otras vías, experimentales, para la construcción del texto etnográfico, el cual a diferencia del realismo no está comprometido con la intención de mostrar verdades, lograr interpretaciones profundas; sino sólo se compromete con la invención, la construcción y seguir los patrones de la creatividad que, como género literario, la etnografía está en posibilidades de realizar. Tyler anuncia así esta forma de asumir un nuevo fin epistémico:

Anthropologists are victims of a kind of mental illness that arises from the sense of guilt generated by pretending to do what they know cannot be done. This is the crisis of contemporary anthropology. It is a crisis of discourse, a crisis of poetics, and that is why we turn to poetry, to find there some solution to the dilemmas created by a mode of discourse whose master trope and ideology condemn us forever to failure, hypocrisy, and neurosis. It is not that we should all become poets, but that we should think again about the possibilities of figurative integration and search for new means of discourse dedicated more to honesty than truth (Tyler, 1984:335).

Por último el realismo etnográfico descansaba sobre otro gran supuesto legitimador, aquello que Rosaldo llama el cuento del etnógrafo solitario, y que para Clifford es la fuente de toda autoridad del texto etnográfico. El principio de que: "Estás allí... porque yo estuve allí". La denuncia de este supuesto realista mostraba, para Clifford y Tyler, y en cierta forma también para Rosaldo, cómo la construcción disciplinaria y el estilo de hacer etnografía, hasta los años 1960s, asumía del todo su lugar moderno de enunciación. La epistemología moderna se fundamentó en la idea de que el sujeto racional e individual construye hechos susceptibles de llamar conocimiento o verdades, a partir de una relación entre él y el mundo que experimenta a través de sus sentidos (por no decir de su visión, con lo cual se muestra el compromiso moderno con la experiencia visual como fuente de conocimiento por encima de otros sentidos

u otras fuentes³⁵). La antropología recapitula totalmente esta visión que es la fuente de toda pretendida autoridad del etnógrafo. Así se nos cuenta, dice Rosaldo, la historia de que la antropología es el producto de sujetos solitarios que llegan a tierras habitadas por nativos desconocidos y quienes se encargan, por el hecho de vivir entre ellos, de revelarnos sus costumbres, estructuras, esencias. Aquí tenemos un doble juego legitimador, por un lado, la fiabilidad otorgada por nuestro proyecto civilizatorio moderno de que por el simple proceso de testificar estando allí, el antropólogo solitario es una fuente confiable de conocimiento. Por otro lado, una legitimidad construida como estrategia narrativa, donde se presentan los avatares del observador en el campo, se muestran sus fotografías, se da testimonio de su relación con los informantes, para así mostrarnos que realmente conoció gente que le contó lo que él narró. Rosaldo resume así esta historia:

...durante el periodo clásico (1921-1971, aproximadamente), las normas de descripción reguladora distanciada se ganaron el monopolio de la objetividad. Su autoridad parecía tan evidente que se convirtieron en la única forma legítima para contar la verdad literal sobre otras culturas. Llamado con orgullo el presente etnográfico, estas normas prescribían, entre otras cosas, el uso del tiempo presente para representar la vida social como un grupo de rutinas compartidas y también asumir cierta distancia que confiera objetividad. Los demás métodos de composición se marginaban o suprimían (Rosaldo, 1991:55).

De lo dicho por Rosaldo destacamos dos puntos importantes. Por un lado, algo que le interesa mucho a este movimiento es el cuestionamiento al presentismo etnográfico. Este concepto hace referencia a un supuesto muy asumido en la antropología de que los grupos observados y narrados por el etnógrafo en un determinado momento expresan la manera en que han sido éstos desde los albores de su fundación hasta el momento en que los “descubre” el etnógrafo. Pero también se considera que dichos pueblos, tribus, etnias, seguirán siendo como tradicionalmente han sido, es decir, tal y como los observó el etnógrafo solitario. Más adelante veremos que un tema de interés de este movimiento en antropología, que los lleva a oponerse a toda forma de presentismo, es narrar los cambios, los límites, las intersecciones

³⁵ Stephen Tyler desarrolla esta línea de argumentación en un texto de 1984 que titula *The Vision Quest in the West, or What the Mind's Eye Sees*. Allí el autor sostiene lo siguiente: “MY THESIS IS SIMPLE, consisting of these four truths of common sense: (1) Things, both as fact and concept, are hegemonic in Standard Average European language and thought. (2) The hegemony of things entails the hegemony of the visual as a means of knowing/thinking. Seeing is a privileged sensorial mode and a key metaphor in SAE. (3) The hegemony of the visual, among other things: (a) necessitates a reductive ontological correlation between the visual and the verbal; (b) creates a predisposition to think of thinking/knowing as seeing; (c) promotes the notions that structure and process are fundamentally different and that the latter, which is only sequentiality, can always be reduced to the former, which is simultaneity, so that being dominates becoming, actuality dominates possibility. (4) The hegemony of the visual, of this way of seeing things, is not universal, for it: (a) has a history as a commonsense concept in Indo-European, influenced particularly by literacy; (b) is not "substantiated" in the conceptual "structures" of other languages; and (c) is based on a profound misunderstanding of the evolution and functioning of the human sensorium (Tyler, 1984b:23).

transitadas como las llama Rosaldo, el devenir y los productos no puros, temas y perspectiva exigida por la contextualización de la disciplina en el mundo de vida posmoderna.

Podemos observar en la cita anterior que Rosaldo comenta que el realismo etnográfico se empató discursivamente con otro de los pilares de una visión positivista de la cientificidad: la noción de objetividad. Idea que, junto a la de verdad, señala Renato Rosaldo, han sido desgastadas y puestas en duda por el actual desarrollo de los estudios culturales. Objetividad junto a neutralidad e imparcialidad, indica este autor, además de perder legitimación han perdido su estatus de monopolio, al entrar en competencia con otras perspectivas que han hecho de temas como la contextualización de los saberes, la celebración de los intereses diversos en la conducción epistemológica, la pragmática como criterio de conocimiento y validación, además de la constatación de que toda interpretación o explicación no se escapa de compromisos con marcos explicativos locales, se han vuelto la base de una nueva idea de ciencia o de disciplina que guía las agendas de la reflexión de las disciplinas sociales: La agenda del análisis social ahora incluye no sólo verdades eternas y generalizaciones de aspecto legal, sino también procesos políticos, cambios sociales y diferencias humanas (Rosaldo, 1991: 31).

Como mencionamos el dogma de la objetividad involucra la legitimación de las prácticas realistas de escritura etnográfica, pero también está presente en la propia autocomprensión y construcción de la disciplina antropológica como una ciencia. Es decir, que la posibilidad de construir saberes verdaderos, interpretaciones adecuadas o simplemente descripciones fidedignas, pasaba por creer que junto al hecho de que dichos conocimientos los producía un sujeto que se había trasladado hasta allí y era testigo directo de los acontecimientos, las apreciaciones de dicho sujeto eran reales y verídicas porque pasaban por el tamiz de la objetividad que no era otra cosa que la aplicación de métodos “científicos” y la persecución de valores como la verdad.

El objetivismo, para seguir en la contextualización de la imagen de ciencia positivista como una más de las meta-narrativas de la modernidad, se construía en torno a la separación entre el objeto y el sujeto, o mejor dicho, para el caso de nuestra disciplina, en la distinción entre el sujeto que investiga y el otro sujeto, externo, que es el objeto de las representaciones, de las ideaciones o de las creencias del investigador. Por tal motivo cuando Tyler describe la nueva tendencia en antropología, afirma que ésta ya no parte de una distinción entre un mundo exterior y un sujeto que lo representa a través de teorías, explicaciones o descripciones, Tyler lo dice así:

This move establishes at once the impossibility of "de-scribere" as realities "out of" writing, and the absolutism of "de-scribere" as realities out of "writing." Writing makes realities out of writing but those realities are not outside of writing, which means that we are out of writing in at least one of these ways. Paradoxically, we could no longer speak (if ever we could) of the arbitrariness of the sign, for it would have no other of which it could be the arbiter. Its only other would be other signs from which it differed, but which it could not represent. It would be a new kind of natural sign to parallel a new kind of nature. We could thus erase the otherness of the sign just as we have erased the otherness of the cultures it writes about. Having destroyed otherness in the rest of the world, we rend the otherness in the bosom of its creator (Tyler,, 1986:113).

Así, la objetividad se construía a partir de un argumento que exigía que el mundo del objeto presentara sus propias dinámicas, sus leyes, sus concatenaciones, las cuales le eran immanentes y que en su desarrollo o manifestación no interviniera para nada el sujeto que la investiga. Por otro lado el objetivismo partía también de un supuesto, cada vez más cuestionado desde diversos frentes, que el investigador es un sujeto comprometido sólo con los fines epistémicos más puros que guían la sacrosanta actividad científica: la verdad, la claridad, la razón, la neutralidad, etc. Que cualquier otra forma de conocimiento no comprometida con dichos fines y que además provenga de personas involucradas con otros valores, como son el teológico, el político, el militar, merecería ser cuestionada y considerada no científica.

Incluso como lo reiteran James Clifford (1995), Mary Louise Pratt (1991) y George Stocking (1983), la institucionalización de la disciplina como una ciencia pasó por la necesidad de demarcar el tipo de texto que sobre otras culturas produce un misionero, un administrador, un militar de aquel que el antropólogo estaría en condiciones de producir o debiera crear. Aun cuando la antropología era una disciplina de gabinete durante la última mitad del siglo XIX, sus creadores como E.B. Tylor, John Lubbock y J.F. McLennan pugnaban porque las fuentes de información sobre las sociedades que ellos teorizaban fueran más controladas y objetivas, mostrando su insatisfacción con los recursos disponibles que eran textos, reportes y testimonios realizados por personalidades más comprometidas por mostrar lo idólatras, lo dóciles o rebeldes, lo colaboradores o no, que resultan ser esos nativos a quienes hay que convertir, administrar o apaciguar.

Surgió así una división del trabajo entre antropólogos teóricos, quienes establecían lineamientos de campo, el famoso *Notes and queries*, y promovían expediciones de campo con fines de levantar esos datos sobre otras costumbres, sistemas sociales y culturas que habitaban las colonias de los países europeos; diferentes de aquellos profesionales especializados. Con ello se promovió la creación de etnógrafos profesionales o en su caso

profesionalizar en las artes de la observación y del registro científico a aquellos sujetos que por la naturaleza del orden colonial estaban en contacto directo con aquellos pueblos.

Rebasaría los límites de este trabajo continuar con la historia de un proceso que va desde la antropología de sillón o gabinete, la profesionalización de trabajadores de campo hasta la creación del moderno etnógrafo solitario quien además era en sí mismo el productor de la teoría antropológica. Para ello remito a la reconstrucción que hace Stocking en su texto titulado *The Ethnographer's magic: fieldwork in British anthropology from Tylor to Malinowski* (1983). Sin embargo algunos puntos clave para seguir el argumento anti objetivista de la antropología posmoderna son importantes de resaltar.

En primer lugar destaca el hecho de que, punto totalmente denunciado por los autores del giro posmoderno, a pesar de la persecución de fines distintos, el proceso del colonialismo envolvía o posibilitaba a la empresa científica y a las otras. Incluso el etnógrafo, a partir de los sortilegios de la escritura, resultó mucho más complaciente con el orden colonial, pues él, que estaba obligado por un principio de realidad a narrar los hechos totales de las formas de vida de las otras culturas, excluyó de tajo hacer referencias a las relaciones conflictivas o pacíficas entre colonizados y colonizadores, no se hablaba de los procesos de cambio en costumbres, formas de organización y creencias que se introdujeron con el contacto de europeos y nativos.

Siguiendo la leyenda, Stocking y Clifford resaltan que después de una fase intermedia entre la formación de etnógrafos profesionales, siguió una fase de estudios localizados e intensivos, donde lo distintivo era que el etnógrafo buscó ahora acompañar y desarrollar sus aptitudes no con misioneros, militares o administradores, sino que ahora era parte de equipos de investigación científica que en ocasiones eran encabezadas por académicos naturalistas. La objetividad dejaba de ser una cuestión de fines epistémicos, o una creencia prejuiciosa para demarcar a la ciencia de la no ciencia, y ahora era un estilo de proceder metódico que se empataba al que realizaban las ciencias naturales. De tal manera, al recoger datos exhaustivos, clasificarlos, determinar sus relaciones y concatenaciones causales, se posibilitaban las primeras inclinaciones teóricas, es decir, realizar afirmaciones sobre los vínculos y determinaciones que una sociedad tiene del ambiente o la geografía, pero además se estaba en condiciones de poder decir algo más sobre los otros grupos, se podrían dar ahora explicaciones sobre el por qué de su cultura y su sociedad. Stocking dice lo siguiente respecto a la fe que Rivers, un investigador prototipo de esta fase intermedia, tenía sobre su método genealógico:

In his more confidently positivistic moments, Rivers tended to see the genealogical (generalized as the “concrete”) method as the solution to almost every ethnographic problem. It provided a framework in which all members of a local group could be located, and to which could be attached a broad range of ethnographic information on “the social condition of each person included in the pedigrees”- data on residence, totems, and clan membership, as well as miscellaneous behavioral and biographical information. In addition to its utility in collecting sociological data, however, it could be used in the study of migrations, of magic and religion, of demography of physical anthropology, and even linguistics. Most important, it enabled the observer “to study abstract problems, on which the savage’s ideas are vague, by means of concrete facts, of which he is a master”. It even made it possible “to formulate laws regulating the lives of people which they have probably never formulated themselves, certainly not with the clearness and definiteness which they have to the mind trained by a more complex civilization”. Not only could the observing scientist delineate the actual social laws of a particular group, he could detect also how far its ostensible social laws “were being actually followed in practice” (Stocking, 1983: 89, *lo que está entre comillas son citas textuales de Rivers. Yo excluyo las referencias que Stocking intercala cada que termina de citar.*).

El mito de la objetividad se fundamenta ahora en la idea de que siguiendo los métodos que tanto éxito han traído a las ciencias naturales, que a su vez son métodos formulados siguiendo los principios epistémicos más honorables, exhaustividad, detalle, concreción, la antropología obtendría así su derecho de asumirse como científica. Con lo cual se cierra el círculo de que el investigador de campo es objetivo por el hecho de que sus intereses no son mundanos, ni políticos, ni pragmáticos, sino contemplativos y explicativos. Y es objetivo porque posee las virtudes de apegarse a un método riguroso de observación y de registro de todos los hechos que forman parte de la vida de un grupo.

Por último la tercera fase que inicia en los años 20s del siglo pasado y que culmina, según Rosaldo, en los años 60 y 70s de la misma centuria, es cuando la antropología construye su nuevo mito: el del etnógrafo solitario. Con las figuras de Franz Boas y Bronislaw Malinowski la unidad que marcará el destino de la disciplina se perfila, es decir, la creación de un sujeto que además de investigador de campo es él mismo quien explica o da interpretaciones sobre la cultura observada. Como lo indica Clifford, la generación de etnógrafos anteriores no se componía de individuos quienes se trasladaban a vivir en un solo lugar durante un lapso de tiempo de un año o más, no aprendían las lenguas, ni aspiraban a ser aceptados por otras personas al tratar de emular que vivían y hacían las mismas cosas que ellos (o con ellos) realizan. No hablaban como portadores de la cultura, sino que retenían la instancia documental y observacional propia de científicos naturales (Clifford, 1995 :46).

En esta última fase, que es coincidentemente cuando se da la institucionalización de la antropología como ciencia, surge todo un estilo identitario entre los miembros de la comunidad antropológica, el trabajo de campo y la observación participante. Para ser antropólogo se requiere haber tenido por lo menos una experiencia de traslado a comunidades para estudiarlas y de allí producir un texto que validará su licencia para ejercer dicha profesión. El lenguaje antropológico rápido incorpora expresiones como diario de campo, observación participante, informante, historia de vida, etc., generando términos que su significado sólo se revela a los que se forman como miembros de la comunidad antropológica y que permite construir ese lenguaje común y propio que todas las ciencias tienen.

Pero además la experiencia de campo se adoptó como casi el único método de producción de conocimiento antropológico válido. Un método que regresaba la experiencia a un sujeto, que rompía con las dinámicas de trabajo en equipo, con sus excepciones como la de Marcel Griaule (Clifford, 1995: 78-118), y por lo tanto la objetividad se volvió una profesión de fe. Es decir, ésta pasaba por la creencia de que por el hecho de haberse trasladado tan lejos, de haber vivido un año o más entre nativos, por narrar con un lenguaje donde se reitera el: "Yo presencié tal cosa o Él me informó que...", por todo ello se asume que el etnógrafo solitario pone ante nosotros hechos objetivos sobre la vida de otras culturas.

Ahora bien, el antropólogo de esta fase no sólo mostraba aptitudes y una formación para la investigación de campo, sino que además algunos de ellos contaban también con un notable conocimiento de autores y teóricos de las ciencias sociales. Y lo que es más, en estos años de institucionalización científica también se institucionaliza la formación universitaria de antropólogos, quienes no sólo eran adiestrados en técnicas de investigación de campo, sino que también eran iniciados en las tradiciones teóricas, las cuales en algunos centros o periodos de la historia llegaron a funcionar como verdaderos paradigmas aglutinantes y únicos. Esta situación abre otro de los puntos críticos, señalados por los posmodernos, que fundamenta la idea de que la objetividad es otro más de los dogmas de la antropología positivista.

El problema es cómo cumplir ese dictado de la objetividad cuando uno se traslada al campo, cuando el sujeto que va es miembro o seguidor de una teoría, que primero dice e indica qué es lo que cuenta como un hecho social digno de observar y registrar y luego postula una ontología de la sociedad, es decir, objetos, relaciones y jerarquías que la componen. Malinowski y Boas trataron de defender que la objetividad estaba garantizada porque el observador no perseguía otros fines más que el de la ciencia, pero además éste se desprendía

de cualquier supuesto y prejuicio cuando se trasladaba al campo (debemos entender que dentro de los supuestos desprendibles están sus compromisos teóricos). Se argumentó también que tendría que haber una separación metódica en el proceso de construcción del conocimiento antropológico, que diferenciaba entre la obtención del dato puro, lo cual se hacía sólo observando y metiendo las narices donde un miembro de la comunidad no lo haría, o simulando trabajar, salir a pescar, cazar o danzar, es decir, observando y participando. El dato se acumula en diarios de campo, notas, entrevistas y fotografías, donde aún conservan su aura de objetividad. Una buena observación desprejuiciada y un exhaustivo cúmulo de información nos ponían en la marcha de un buen informe antropológico veraz y objetivo. Finalmente se llegaba al trabajo de gabinete, como dice Rosaldo, ese que se hacía en las metrópolis, donde el etnógrafo componía sus textos, artículos y efectuaba sus análisis sobre tópicos o problemáticas de corte antropológico (la razón del totemismo, la existencia del avunculado, la naturaleza del gobierno indígena) para lo cual se auxiliaba de sus propias observaciones.

Y luego venía el gran salto legitimador de todo el proceder antropológico. Las explicaciones, que podrían ser auxiliadas de teorías, que el antropólogo hacía sobre una comunidad o un tópico disciplinar, eran válidas por el hecho de provenir de un proceso anterior cuyo rasgo distintivo era su objetividad. Si algo tratarán de señalar los seguidores del giro posmoderno en antropología, siguiendo toda la argumentación del historicismo en filosofía de la ciencia, es que no existe, y mucho menos si vemos los diarios de campo de los creadores del mito, sus notas o sus escritos etnográficos menos teorizados, una separación entre los compromisos teóricos y los compromisos culturales, del proceso de observación y menos de inscripción en cualquiera de sus formas.

Pero además, bajo el mito de la objetividad, se ha pretendido ocultar un hecho que ha sido más bien la constante de la investigación antropológica desde su fundación: nos referimos a la relación estrecha que ha tenido el trabajo de campo y la práctica colonial. Rosaldo comenta el caso paradigmático de Evans-Pritchard quien, enviado por el gobierno colonial para describir la organización política de un pueblo que aún no era del todo dominado: los Nuer, pudo obtener los materiales y realizar las observaciones que sólo desde una condición de poder colonial son posibles. Pero el etnógrafo en nombre de la objetividad pide a sus lectores olvidar los contextos históricos coloniales, las prácticas de dominación que hacen posible el trabajo de campo y se detengan a contemplar la cientificidad, el rigor y la objetividad de cualquier etnografía (Rosaldo, 1991:144).

Dicho mito de la objetividad, y el ocultamiento de la práctica colonial en la disciplina, se ha construido, señala Rosaldo, a partir del cuento de que el etnógrafo es un héroe solitario, que vive miles de peripecias y avatares en un mundo natural y social hostil. Pero que él puede sortear debido a sus habilidades de ganarse a la gente mediante su involucramiento en la vida cotidiana. Pero además se presenta como un sujeto motivado y guiado hasta allí, sólo por el neutro y ascético fin que es contribuir al desarrollo de una ciencia como es la antropología, y no el realizar tareas de utilidad a un gobierno o poder colonial. El etnógrafo se piensa como desinteresado, sólo busca la verdad y no la dominación.

Finalmente, los antropólogos críticos han insistido en que uno de los compromisos teóricos que han conducido la manera en que la antropología ha mirado, categorizado y explicado al otro, es aquel que surge de los discursos de una visión moderna y positivista del mundo. Por lo que para estos autores, la antropología que pretende ser una ciencia que trata de mostrar lo diverso de las culturas, está imposibilitada para cumplir tal cometido, ya que mira a los otros desde los propios esquemas y patrones que occidente ha construido para referirse a lo no occidental. Ese compromiso con una *episteme* moderna condujo también a que se asumiera en las comunidades antropológicas el dictado de que, para comprender o entender las sociedades y las culturas, la investigación antropológica no se detiene sólo en la narración sino avanza hacia la explicación. Una explicación que tiene por labor revelar ese mundo de estructuras o realidades que son la verdadera razón, el armazón real que hay que develar para poder decir algo científicamente de las otras sociedades. Por tal motivo, una contra imagen de la manera en que la antropología prefiere retratar a la cultura queda expresada en la siguiente cita de Renato Rosaldo:

En contraste con el punto de vista clásico, que ubica a la cultura como un todo autónomo constituido de patrones coherentes, la cultura también puede ser concebida como una formación más poderosa de intersecciones donde los procesos se entrelazan dentro de los límites o más allá de éstos. Dichos procesos heterogéneos derivan con frecuencia de las diferencias de edad, género, clase, raza y orientación sexual (Rosaldo, 1991: 31).

La profesionalización del etnógrafo como un sujeto equipado disciplinariamente con los recursos teóricos, ya sea que provengan de las ciencias sociales en general o de la antropología en particular, puso en evidencia que la propia práctica de composición etnográfica no estaba al margen de los imperativos teóricos. Siguiendo la historia narrada por George Stocking (1995) o Adam Kuper (1973, 2000), las antropologías nacionales, a finales de la primera mitad del siglo XX y principios de la segunda, se vieron fuertemente influenciadas por un impulso teórico que impactó directamente en la orientación que asumiría la disciplina.

Por el lado británico la influencia de Durkheim no sólo se reflejó en el espíritu general que adoptó la visión de la antropología en ese lugar del mundo: el funcionalismo y el estructural-funcionalismo, sino que además determinó las maneras en que los ingleses entendían lo que era una sociedad, su ontología, sus problemas o temas relevantes, sumado al hecho de que se estableció toda una serie de criterios metodológicos para estudiar dichos procesos. Por el lado norteamericano el panorama de influencias teóricas fue quizá mucho más variado y menos disciplinar. Es decir, los recursos explicativos no sólo provenían de las ciencias sociales, sino que se podría encontrar cierto influjo del psicoanálisis, de las ciencias histórico-culturales alemanas, del materialismo histórico o de la teoría de la acción social en su versión parsoniana.

Esto significó que los temas abordados en un texto reflejaban de por sí con cuál tradición de pensamiento se identifica el autor. De tal manera, no es lo mismo ver una etnografía realizada bajo los auspicios del paradigma culturalista que una elaborada por un adscrito al programa estructural-funcional. Donde unos narrarían rasgos culturales, los otros verían instituciones e interacciones. O donde un funcionalista observaría una casa que responde a la necesidad de habitación, un marxista vería la misma casa como una manifestación de los procesos de acumulación de riqueza y división de clases.

Así, la elección de los temas o la prelación en que éstos aparecen dentro de un texto etnográfico revela que el autor tiene mucho más compromisos con la teoría que los proponentes de la objetividad, neutralidad y empirismo podrían imaginar. Así, si vemos una monografía clásica funcionalista, la llamada cultura material –ollas, textiles, herramientas, artes de pesca o casa, etc.- desaparece de los tratamientos, incluso el uso y abuso de la palabra cultura no es tan reiterada en esas etnografías a diferencia de las realizadas en la tradición norteamericana de influencia boasiana.

Sin embargo lo anterior podría parecer pecata minuta para las pretensiones de denuncia posmoderna. Tal constatación si en algún punto tiene efecto, es quizá para dar razón a los argumentos kuhnianos de la determinación de la teoría en la observación, y con ello brindar mayores municiones a ese caudal de argumentos antipositivistas que se venían respirando en el ambiente. Lo que realmente preocupa es que independientemente de su pertenencia a una corriente o teoría en particular, el estilo de teorizar, que ha sido la constante en la disciplina, refleja compromisos con una visión del mundo o *episteme* que, a pesar de sus intenciones de erigirse como la única y verdadera, ha mostrado que su validez estuvo circunscrita a su propia época, la cual hoy está siendo superada por una era

posmoderna. Pero también la forma y contenido de esta visión reflejó cada vez más su dependencia con las ideas, esquemas y ordenaciones propias del proyecto civilizatorio que las creó: el occidente.

Bajo la duda hacia los meta-relatos que es propio de este estilo de teorizar, los antropólogos posmodernos no sólo cuestionaban los criterios epistemológicos y metodológicos sobre los que se erigieron las grandes teorías en antropología. Ellos además buscaron, con la intención de avanzar en la tarea de deconstrucción disciplinar, poner en claro los discursos modernos con los cuales se miró a las sociedades no occidentales. Dicho análisis les permitió elaborar ese argumento central del movimiento que fue criticar a la antropología tradicional, evidenciando que esta última no se desliga de sus compromisos occidentalistas y coloniales, a pesar de presumirse, o plantearse como tarea según Marcus y Fischer, hablar en nombre de la diversidad y la alteridad.

Ya sea desde los ecos posestructuralistas que se dejan ver en los escritos de Stephen Tyler desde los años 1980s a los 1990s, o en el reflejo de las posturas de Erving Goffman que muestra la antropología de las emociones y la vida cotidiana reivindicada por Renato Rosaldo, se muestra un grado de insatisfacción con esa vía de pensar la sociedad y la cultura como si ésta se explicara a partir de cualidades ocultas (tema que desarrollaremos más ampliamente en un siguiente capítulo), sistemas que la integran o estructuras subyacentes, o como lo diría Rosaldo:

La antropología favorece las interpretaciones que igualan a la “profundidad” analítica con la “elaboración” cultural. Muchos estudios se enfocan en las arenas en donde uno puede observar eventos formales y repetitivos, como ceremonias, rituales y juegos. De igual forma, los estudios de juegos de palabras se dirigen más a las bromas como los monólogos programados que a los intercambios libres e improvisados de chistes ingeniosos. La mayoría de los etnógrafos prefieren estudiar eventos que tengan espacios definidos, con centros marcados y orillas limitadas. A veces también tienen mitades y extremos. Históricamente parecen repetir estructuras idénticas, haciendo las cosas como se hacían ayer (Rosaldo, 1991:25).

Stephen Tyler, quien es la figura más radical del movimiento, sostiene que los compromisos con una realidad estructurada, con un mundo que sea el epifenómeno de otro subyaciendo, como puede ser el caso de los símbolos y la realidad o la ideología con las base económica, entra en cuestionamiento a partir de la experiencia posmoderna de civilización, la cual ha trastocado todos esos órdenes modernos inaugurando el mundo de lo efímero, lo transitorio, lo hipersimbolizado, lo fronterizo. Si bien Rosaldo podría afirmar que la experiencia posmoderna es la que nos coloca en una situación de vida como si viviéramos en

una venta de garaje (1991:49-51), su preocupación por construir una antropología de las emociones, de lo cotidiano, de lo creativo (2006), lo conduce a denunciar las normas clásicas de la teorización de la cultura. Para él, no es que antes de ser posmodernos viviéramos un mundo estructurado o “real”, sino que más bien la búsqueda por lo sistémico, lo estable o lo perdurable fue más bien una condición establecida por nuestros compromisos teóricos, moderno-occidentales, los cuales han mostrado no sólo su fracaso para poder comprender actos como la caza de cabezas de un llingote o el amor filial a los perros propio de la cultura norteamericana; sino que además niega a los diferentes, a los Otros, la posibilidad de ser humanos con sentimientos, con individualidades, con deseos y voluntades.

Los autores del giro posmoderno en antropología, con su interés por denunciar las prácticas de representación autoritarias y unívocas de la etnografía tradicional, sostendrán que esa visión de lo social como estable y estructurada, mecánica y lógica, ha resultado ser más bien un artilugio del etnógrafo que una cualidad imputable al mundo exterior.

Han sido los etnógrafos quienes han narrado siempre que la vida social, principalmente la de los pueblos llamados “primitivos”, se compone de un conjunto de procesos homogéneos, que son compartidos por todos, donde si existe una diversidad al interior, o una individualidad, ésta se debe a que la estructura de clases, el sistema de roles y jerarquías así lo posibilita. Los sujetos actuamos y nos desenvolvemos según los dictados de sistemas abstractos y profundos llámense símbolos, tradiciones, culturas y no existe posibilidad alguna de salir de ellos.

Y por si lo anterior fuera poco, otro rasgo distintivo de este discurso que legitima las diferencias —donde unos son además de los civilizados, los que representan y describen— es el hecho de que el antropólogo no sólo describe otras culturas, sino que se abroga el derecho de explicarlas. El antropólogo, por designio divino, conoce las teorías que revelan las estructuras subyacentes en los mitos, ritos, sistemas de clasificación. O sabe cuál es la función que cumple una institución o práctica social, además de tener las capacidades para poder develar los sentidos profundos que configuran cualquier cultura.

Por tal motivo, afirma Clifford, la narrativa etnográfica tradicional se encuentra siempre en una tensión entre lo diverso y lo universal de lo humano. Siempre construye un discurso en el cual comienza afirmando que lo que ve y narra es propio y único del pueblo etnografiado, pero si pretendemos entender dichas prácticas exóticas, si queremos explicar las razones de tales comportamientos, los etnógrafos tradicionales siempre apelan a un plano

más abstracto para dar cuenta de lo anterior. Así se invoca a aquello que es común a los humanos y que desde su universalidad puede servir como recurso explicativo: la cultura, las estructuras, los sistemas (Clifford, 1991:156).

Además, como lo señala Rosaldo, la gente era vista como si estuviera atrapada en una red de repeticiones eternas e inmutables, o si cambiaban era para entretejer otra red:

La teoría antropológica de la época estaba dominada por los conceptos de estructura, códigos y normas; que por consecuencia originó prácticas descriptivas muy implícitas que ordenaban una composición en tiempo presente. De hecho, los antropólogos usaban con orgullo la frase “el presente etnográfico” para designar un modo distanciado de escribir que normaba la vida, describiendo las actividades sociales como si los miembros del grupo las repitieran de la misma forma (Rosaldo, 1991: 48-49).

Para articular su crítica contra el dogma de las esencias y estructuras profundas y para mostrar que éste no es más que un recurso retórico más. Los antropólogos posmodernos recogen una idea expresada por Johannes Fabian expuesta en un libro de 1983, titulado *Time and the other* (2002), donde se muestra cómo la antropología ha representado su objeto de estudio como si éste se hubiera quedado eternamente suspendido en un mismo tiempo. Es decir, que aquello que define el ser de cualquier sociedad, menos por supuesto la nuestra, es su anclaje a sus tradiciones, esquemas simbólicos, cartografías, patrones, las cuales son lo que han sido desde el origen de cualquier otra cultura. Con lo cual señala Fabian se ha dado, en la representación etnográfica del Otro, una negación del tiempo, de la vivencia, del acontecimiento, de la historicidad, entendida ésta como la posibilidad de transformación.

Una negación que primero, lo cual se reflejó en el discurso evolucionista del siglo XIX, vio a las otras culturas como la supervivencia de un mundo antiguo cuyo desarrollo hacia la modernidad se había visto estancado. Eran parte de la historia de la humanidad, es decir, son sociedades con historia, formaban un eslabón en ese camino de la humanidad que nos envolvía a todos pero sólo que mientras occidente se había desarrollado ellos aún no lo hacía. Posteriormente ya en el siglo XX en el marco de teorías antropológicas anti evolucionistas, particularistas y dominadas por el quehacer etnográfico, al Otro se le relegó al no tiempo u otro tiempo: el circular o cíclico, el del eterno retorno, al de la transformación de las estructuras, al que se organiza oscilando del orden al desorden y luego al orden.

Independientemente de que se traten de sociedades que son parte de la historia universal o de culturas que viven su propia historia, la etnografía muestra a dichos sujetos como viviendo siempre y de la misma forma el tiempo. Es decir, los etnógrafos nos hacen

creer que las cosas observadas permanecerán siempre igual por el simple hecho de que así han sido todo el tiempo. Dicha inmutabilidad de las conductas, las tradiciones, las prácticas, los sentidos, podrá ser observada y registrada en el lapso de una temporada de campo; o si no, es susceptible de reconstruir porque cualquier nativo conoce su historia, la de él, de su linaje, de su tribu, del pueblo o de la etnia. Más adelante regresaremos sobre el asunto, sólo quería señalar que este argumento contra las esencias y los holismos, fue parte central de la crítica que los autores posmodernos hicieron contra la práctica tradicional de representación etnográfica.

Para Fabian si algo distingue a la antropología dominada por los investigadores de campo es el hecho de que en sus textos y representaciones tiende a excluir la experiencia intersubjetiva en que se ven envueltos el etnógrafo y los sujetos con los que convive. Para el autor, el trabajo de investigación de campo se sucede en un escenario donde lo dominante es el diálogo, el reconocimiento mutuo, la coevaluación. Pero además se trata de encuentros que se suceden en un tiempo y que en sí mismo es un acontecimiento para dichos involucrados, a pesar de que reiterativamente el etnógrafo se excluya de la escena y que no mencione las reacciones que su presencia generan en el nativo, o que no mencione nada sobre los impactos que él y su cultura ocasionan en la otra. O como Rosaldo señala, cuando crítica ese modelo presentista y folk que se muestra en las etnografías, nada se dice de los cambios que el gobierno colonial introducía, como parte de su política de pacificación en el país Nuer, en los momentos en que Evans-Pritchard realizaba su observación participante en Sudan.

Johannes Fabian, como Rosaldo, Clifford y todo el grupo, considerarán que dicha estrategia coincide con las formas discursivas que asume el poder de dominación colonial. Es decir, una denuncia que viene desde Edward Said, que en el centro de dicha postura se halla un compromiso con una vía unidireccional de explicar las cosas, de establecer una cartografía entre los pueblos, de la cual resulta que Occidente reitera su ser civilizado, justificando así cualquier práctica intervencionista en los territorios habitados por otras culturas. Por ello afirma Rosaldo que:

Aunque las representaciones de las sociedades tradicionales en las que la gente se sometía a reglas estrictas poseen cierta formalidad encantadora, otras narraciones de esas sociedades llevaron a Bruner a tomar una severa conclusión parecida a la mía. Considera al retrato etnográfico infinito de una sociedad tradicional [sic], como una ficción empleada para auxiliar en la composición y para legitimizar la subyugación de los pueblos (Rosaldo, 1991:48).

La crítica a la moderna noción de sociedad y cultura como un paradigma que excluye otras dimensiones de la experiencia humana, como relevantes para nuestro conocimiento de la cultura y la sociedad, junto a la deconstrucción de las estrategias de representación colonial y occidentales, apuntaban a sostener una tesis central de este movimiento que era borrar las distancias existentes entre el nosotros y el otro.

Con el fin de la era colonial y ante un escenario postcolonial donde los pueblos subalternos ahora toman la palabra, si alguna lección se ha sacado es que el mundo experimentado por occidente y otras sociedades es cada vez más común. No sólo porque los nativos invaden las metrópolis, sino porque el mundo generado por la comunicación ha roto las fronteras tradicionales, generando códigos y símbolos comunes aunque tengan sus particularidades. La emergencia de las versiones nativas sobre su cultura han evidenciado que otras posibles interpretaciones de las cosas pueden existir, por lo cual la pretendida científicidad de la teoría y las explicaciones de occidente como las únicas verdaderas se muestran como una más de las posibles verdades parciales o de las posibles interpretaciones.

Y como si de un boomerang se tratara, la multiplicidad de versiones que sobre las otras sociedades se pueden hallar o de las diversas versiones que inmigrantes y miembros de alguna minoría dan sobre la vida en las ciudades y países ex coloniales, se puede obtener la conclusión que más que culturas o sociedades homogéneas lo que existen son versiones de la cultura. Versiones generadas no sólo desde la pluralidad étnica, sino que a ella se suma la diversidad sexual, de género, de edad.

Ahora bien, a esta imagen de la ciencia positivista, una vez deconstruida, los partidarios de este giro posmoderno en antropología le contrapondrán otra la cual tiene dos dimensiones que son importantes de resaltar. Por un lado, cuando ellos critican al positivismo y señalan sus limitaciones lo hacen porque tienen en mente una visión de lo que es la actividad científica, visión que heredan de los giros historicistas en filosofía de la ciencia, así como de las posturas comprensivas en ciencias sociales. Pero por otro lado, también ellos tienen en mente una idea de ciencia, aunque Tyler desea renunciar a ésta, la cual buscan bosquejar como la nueva ruta para conducir la práctica antropológica: la experimentación etnográfica.

CAPÍTULO IV
DE LA POSMODERNIDAD A LOS ENSAMBLAJES DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO:
UNA AGENDA PARA LA ANTROPOLOGIA POS POSMODERNA

It's coming through a hole in the air, from those
nights in Tiananmen Square...

Leonard Cohen

Como veíamos en el capítulo anterior, uno de los sentidos de reflexividad que ha permeado muchas posturas contemporáneas de crítica y análisis que suceden al interior de disciplinas particulares, es aquella que ve que la adecuación de los conceptos, la innovación en métodos y técnicas, así como la exploración de recursos teórico-heurísticos responden a una exigencia de acoplamiento a las dinámicas y procesos del mundo histórico que les es contemporáneo. Esta forma reflexiva supone desarrollar una analítica del momento, que al tiempo que justificaba el llamado a readecuar las prácticas de representación, también diagnosticaba los sucesos que iban definiendo ese momento histórico. Y este proceder fue sin lugar a dudas también un rasgo distintivo del estilo de hacer que caracterizó al movimiento antropológico que se le conoció como posmoderno.

En este capítulo nos detendremos a analizar cómo se asumió esta tendencia como elemento central del hacer de este archipiélago de autores, la cual no se ha abandonado en la actualidad y aún perdura como signo distintivo en el estilo de hacer de muchos de nuestros antropólogos. Sin embargo lo que si observamos es una modificación clara e interesante respecto al término a referir para caracterizar la época e identificar los hechos y procesos que le son particulares. Como veremos hubo un primer momento en que todos, o casi todos, creyeron que los signos de los tiempos estaban definidos por la era posmoderna y que por lo tanto habría que hacer explícitos los signos definatorios de la era para después buscar adecuar la práctica antropología a ellos. Pero, hecho que deseo resaltar debido a mi interés reconstructivo por mostrar las bifurcaciones, el cambio de siglo trajo consigo la modificación de horizontes interpretativos en muchos de ellos, quienes abandonaron el paradigma posmoderno se fue tomando conciencia cada vez más, de que después de todo nunca fuimos posmodernos. Una conciencia que significó la vuelta a explorar los recursos explicativos que tiene la idea de modernidad y además retomar a los autores que la han caracterizado sería ahora más útil para readecuar a la antropología, que seguir operando con un término como el de posmodernidad que nunca terminó de concretarse. O, por último, se ha tratado de erigir una nueva vía que rompa con la narrativa de observar hechos de la tradición, de la modernidad, y finalmente de la posmodernidad, para pensar una antropología que no transite

dentro de esta metafísica del tiempo y la historia, para más bien pensar los hechos en su presente contemporáneo: nos referimos a la antropología de la contemporaneidad de Paul Rabinow.

1.- Sobre la analítica del presente. Un programa filosófico con orientación empírica

Reflexividad y análisis del presente es incluso una condición del sujeto cognoscente que ha sido clave para definir ese *ethos* moderno y que las vías posmodernas prolongaron y de la cual aún no salimos. Este estilo sin duda se perfila en la filosofía de Heidegger y Hegel y para las ciencias sociales y humanas adquiere un nuevo perfil con la llamada Teoría Crítica y con las posturas de Michel Foucault, que marcarán en gran medida la línea de los estilos que los autores del giro crítico en antropología irán desplegando. Se desarrolla como un imperativo para nuestros autores el generar una analítica de la época la cual, como señala Foucault (1997), abre Kant con su pregunta sobre ¿Qué es la Ilustración?, donde lo distintivo en ella será la noción de que algo nuevo sucede, que su novedad reside en la existencia de procesos emergentes que atentan contra las cartografías desde las cuales pensábamos lo que era natural y real. Pero también esta analítica se acompaña de la duda y la sospecha respecto a las narrativas que se habían erigido en ese pasado inmediato. Narrativas que encerraban visiones del mundo, del sujeto, de sus procesos cognitivos y que explicaban su actuar o daban razón de su vida.

Un sentir que circula en gran parte de las reflexiones de los llamados antropólogos críticos se refiere al planteamiento de que el desplazamiento teórico y etnográfico que caracteriza al movimiento es una respuesta a sus cuestionamientos de los paradigmas o meta-relatos que sustentaron un modelo de ciencia para la disciplina. Este desplazamiento también es la respuesta, comentan Marcus y Fischer, a una percepción cada vez más aguda en la comunidad epistémica de que el proyecto civilizatorio en que se sustentaba el orden mundial tradicional no sólo había cambiado, sino que presentaba fenómenos sociales y culturales radicalmente perturbadores del orden y de los esquemas de la civilización moderna.

La difundida percepción de un cambio radical del orden mundial alimentó ese cuestionamiento y socavó la confianza en la aptitud de los recursos de que disponemos para describir la realidad social, en la que debe basarse toda ciencia social generalizadora. (Marcus y Fischer, 2000: 9).

James Clifford sostiene una idea parecida cuando plantea que la quiebra de la autoridad etnográfica que se vive en la antropología actualmente, reflejado en la fase experimental,

también muestra los desplazamientos en la representación transcultural en un mundo poscolonial caracterizado, según él, por la quiebra y redistribución del poder colonial, el cual fue reconocido en las “teorías radicales de la cultura” que fueron muy populares en los años 60s y 70s del siglo pasado. También por la irrupción del movimiento de negritud que modificó la conciencia europea sobre la diversidad cultural interior. Pero, además, por un reordenamiento de los saberes modernos que afectó a la disciplina misma: *después de la crisis de conciencia de la antropología con respecto a su estatus liberal en el interior de un orden imperial, y ahora que el Occidente no puede presentarse más a sí mismo como el único proveedor de conocimiento antropológico sobre los otros...* (Clifford, 1995:40).

Esta manera de asumir, por parte de nuestros autores, que el mundo social y cultural, donde la antropología había edificado sus saberes y había construido sus imágenes sobre los otros y la alteridad, mostraba desplazamientos que se hacían patentes ante la emergencia de nuevos fenómenos técnicos, económicos, científicos, culturales, institucionales, entre otros. Además estos autores asumían que nuestros marcos explicativos, nuestras actitudes epistémicas y nuestras consideraciones éticas ante lo diverso tendrían que ser modificadas por otras nuevas. Tal actitud de prognosis sociocultural y epistémica que asumieron los antropólogos críticos frente a la disciplina y al mundo, ha conducido que propios y extraños identifiquen a este movimiento con la llamada corriente posmoderna en filosofía, ciencias sociales o humanidades.

Así por ejemplo, Jonathan Friedman afirma que con *Writing Culture* se introdujo en la antropología el debate entre modernidad y posmodernidad la cual estaba ya muy adelantada, y quizá de salida en otras disciplinas (en Alison, Hockey y Dawson, 1997: 2). Para Carlos Reynoso el posmodernismo se convirtió en el marco de referencia para los nuevos antropólogos interpretativos en un momento donde no existía un paradigma dominante en el escenario mundial que condujera las líneas teóricas y la propia práctica antropológica. El mismo George Marcus considera que la llamada “crisis de representación” en la que se encuentra la antropología puede ser sorteada si ésta y sus practicantes se mueven hacia los estudios culturales a través de una ruta postmoderna (Trencher, 2002).

Para Adam Kuper algo que distinguió a los creadores de este movimiento en antropología crítica fue el hecho de haber trasladado, o traslapado, el debate sobre aspectos metodológicos y éticos como si fuera la consecuencia de la propia reflexión del contexto en que se realiza la práctica antropológica. La constatación de que un nuevo suceso de época se venía dando, el cual tendía a modificar los patrones culturales y sociales tradicionales, implicó

también una transformación del objeto clásico de la etnografía: las otras culturas. Así, éstos se liberaban de su atadura de objetos y ahora se convertían en sujetos que exigían plasmar su propia versión sobre la cultura. Como lo señala Kuper:

Yet the citizen of the post-colonial states did not simply succumb to Westernization. The natives are answering back. They reject our representations of them, and refuse to sit still any longer before the ethnographer's camera. They are engaged in their own syncretic cultural projects (Kuper, 2000: 208).

Ya sea que algunos abiertamente acogieron el término de posmodernidad para definir ese nuevo estado de cosas o para caracterizar ese nuevo proyecto de civilización en el cual nos veíamos inmersos, quizá lo que fue asumido por casi todos fue ese sentido de desencanto o mejor dicho de agotamiento respecto a las maneras que se habían instaurado los entendimientos del mundo de una gran época histórica que podría ser asumida bajo el rubro de modernidad. Basta leer gran parte de los trabajos realizados en los años ochentas y noventas por los autores del giro posmoderno para observar frases cargadas de duda y perplejidad, a la cual siguió la necesaria búsqueda de un nuevo paradigma que auxiliara la comprensión de esa nueva situación de vida que había trastocado tanto los órdenes culturales, las dinámicas sociales, pero, y quizá para algunos fue lo central, revolucionaba nuestros esquemas de pensar. Por ejemplo Rabinow señala en su *Reflections on Fieldwork in Morocco* que: *Somehow, the received truths offered to us were not sufficient to organize our perception and experiences; something new must lie ahead* (Rabinow, 1997: 2). O James Clifford definió en el libro de *The predicament of Culture* que su intención era abrir el espacio para vislumbrar los futuros culturales y observar lo que surge, que estaba imposibilitado por nuestros hábitos mentales arraigados y solidificados. Valores instaurados bajo el dominio y el ejercicio de poder de un proyecto de civilización instaurado desde Occidente los cuales ya no son del todo confiables (Clifford, 1995:31).

Una analítica del presente (en los años ochentas) permitía no sólo subvertir la imagen del mundo, de la ciencia de la sociedad y la cultura consagrada como parte del discurso moderno, sino que también mostraba nuevos fenómenos emergentes que hacían pensar la necesidad de readecuar las prácticas de investigación y representación que estaban en el núcleo de diversos órdenes del saber disciplinar. Stephen Tyler, muy a su estilo provocativo y siguiendo a otro incendiario como es Paul Feyerabend, piensa que esta condición de análisis y prognosis sobre la cultura y la sociedad es a su vez una condición de libertad. Libertad que tiene que ser ejercida en los juegos interpretativos y de representación etnográfica que bajo

los cánones modernos y cientificistas habían sido reprimidos. Sobre este carácter liberador y transformador de la etnografía y de la antropología misma señala Tyler que:

Postmodern anthropology is both the fulfillment of that revolution and its nemesis, for it is that third, and final, stage of a revolution that destroys the means of revolution (Tyler, 1987:172).

En los años 1990s, y en particular con el advenimiento del nuevo milenio, esa urgente necesidad de justificar o ubicar los llamados a la reconducción de la actividad antropológica y etnográfica, como parte de un imperativo histórico, fue menguando hasta el extremo, como lo vimos en capítulos anteriores en el caso de Clifford, de ya no más insistir en la necesaria redefinición del momento bajo las etiquetas de lo posmoderno. Los trabajos de esos años más bien asumían la naturalidad, lo real, incluso Clifford ahora se asume realista, de las manifestaciones sociales y culturales que en un primer momento causaban la sensación de que se estaba experimentando algo nuevo, por lo que las proclamas sobre la imperiosa necesidad de pensar los desplazamientos fenoménicos y al mismo tiempo urgir a la readecuación metodológica son sustituidos por un hacer cosas, por un darle viabilidad a las agendas de investigación.

Sin embargo Paul Rabinow, quien en un principio se encantó con la posibilidad heurística que encerraba el término posmoderno y que posteriormente abandonó para fundamentar su proyecto de una antropología de la razón (en los 1990s) y posteriormente de los mundos contemporáneos, continuó argumentando respecto al imperioso requerimiento de establecer la conexión entre generar un diagnóstico de la época y plantear los lineamientos epistemológicos y metodológicos que permitan su estudio.

En la más reciente publicación de Paul Rabinow, elaborada junto con Anthony Stavrianakis (2014), consideran que el movimiento reflexivo de los años 1980s se preocupó más por establecer las etiquetas que definen a ese periodo de modificación del proyecto civilizatorio, por reconocer los rasgos que en términos sociales y culturales caracterizaban dicho fenómeno emergente definido como posmoderno, y se dejó de lado la preocupación por establecer e identificar los diferentes problemas y los campos de estudio que conlleva la adopción de estos nuevos problemas. Para Rabinow la agenda antropológica no sólo reconoce que algo cambió y que otros fenómenos han emergido, lo que él persigue es entender qué nuevo ser humano, qué otro *anthropos* se está configurando en esa otra edad de la historia humana y cómo, a partir de los procesos emergentes, nuevas tecnologías, sociedades de la información, apertura de mercados, entre otros, condicionan la aparición de nuevas

subjetividades, una ética diferente, otros discursos e imaginarios, así como institucionalizaciones y prácticas, que en conjunto atestiguan que estamos ante una nueva condición humana³⁶. Para ello se requiere ir más allá de la readecuación metódica, que tiene que ver con implementar nuevas formas de trabajo de campo, o de empatar la práctica narrativa acorde a los nuevos hechos, lo que es tarea prioritaria es entonces repensar nuestros dispositivos (*equipment*), que para él no divorcia lo metódico de lo teórico, para enfrentar y elucidar dichos problemas nuevos. Incluso sería más adecuado, señalan Rabinow y Stavrianakis, llamar a estos procesos problematización o a su analítica de lo contemporáneo, con el concepto de *inquiry*:

Dewey's use of term *inquiry* has proved extremely helpful in its conceptual elaboration of the steps and moments as a situational response to instances or episodes of breakdown, existential or otherwise. Furthermore the term has proved useful as a comprehensive and transformative substitute for term *method*. How to proceed in an experiment, as well as how to know if ones is understanding what is happening during the immediate experiences of the experiment as well as its ramifications, conceptual and otherwise, has been a process that has been subsumed (and obfuscated) in recent centuries by the term *method* (Rabinow y Stavrianakis: 2014: 30).

Demands of the Day (2013), un libro escrito entre Rabinow y Stavrianakis y que apareció un año antes del mencionado anteriormente, sustentan que una indagatoria (*inquiry*) es antecedida por una problematización. Una noción que le viene a Rabinow de Foucault, la cual complementa con algunas sugerencias de Max Weber, que venía desarrollando desde el año 2002 como se puede observar en su artículo *Midst Anthropology's Problems*. Problematización en Foucault (en ocasiones este filósofo francés definía su proceder como una historia de la problematización) parte no sólo de reconocer los fenómenos dados en un momento y de buscar las maneras adecuadas de representarlos –véase la diferencia de este proyecto frente a los de otros autores del giro posmoderno-, sino que tiene que ver con la constitución, la construcción de algo que debe ser visto como tema o como fenómeno a analizar. Es decir, problematización significa identificar hechos pero también cambiar las prácticas discursivas y epistemológicas que son la condición para que estos problemas se hagan visibles y se tornen problemas.

³⁶ La condición humana o *Bios*, como lo definen Rabinow y su coautor Anthony Stavrianakis (2014) trasciende un entendimiento de lo humano pensado bajo la distinción naturaleza y cultura, y no lo busca rebasarla a partir de postular la articulación de dichos ámbitos, sino dejando de pensar en tal distinción: The Challenge of how to occupy the current problem space of bios turns, we have conclude, at least in part, on a refusal of the reoccupatio of the problem spaces of nature and cultura (Rabinow y Stavrianakis, 2014:25).

La propuesta foucaultiana de la problematización sugiere cambiar incluso las formas en que establecimos las reglas institucionalizadas de lo que es el juego del conocimiento. Señala que es un imperativo, para proponer otras alternativas cognitivas, apostar a la modificación de los juegos de verdad y saber, así como modificar los entendimientos de lo que es la práctica de investigación. Saber identificar cuáles eran esas lógicas que gobernaban los regímenes de verdad, los supuestos más profundos que legitimaban lo que sería un hecho científico, una prueba o una indagatoria, un reporte y finalmente una verdad. Todo ello apuntaba no a la desaparición de estos juegos, sino más bien a su reconocimiento, a su percatarse que todo llamado a reorientar una disciplina debe incluso reordenar esos juegos anteriores. Rabinow afirma que Foucault siempre tuvo en mente esa condición y que justo el gran atractivo que genera la obra del pensador francés reside en esa manera en como subvirtió los procedimientos consagrados que se habían institucionalizado en las disciplinas.

For Foucault the specific diacritic of thought is found not only in this act of diagnosis but additionally in the attempt to achieve a modal change from seeing a situation not only as “a given” but equally as “a question.” Such a modal shift seeks to accomplish a number of things. It asserts that not only are there always multiple constrains at work in any historically troubled situation, but that multiple response exist as well (Rabinow, 2002:139).

Para Rabinow la problematización se distingue de las vías representacionistas, por el hecho de que se resalta la dimensión pragmática y constructivista como una actividad que es en sí mismo una. Ni siquiera el modelo de ver estas dimensiones como dos caras de la misma moneda sería de utilidad para comprender esta cualidad pragmático-constructivista. Es decir el investigador no es un agente ajeno, un observador externo a la situación, él también es un sujeto de vivencia que percibe que algo llama la atención y que merece preguntarse sobre él. Las tecnociencias, las tecnologías de la comunicación son tan cotidianas para cualquier sujeto y a su vez se tornan problemáticas que generan la necesidad de inquirir qué cosas son éstas. Y es constructivo pues en la base del programa está el impulso a promover la actitud en el sujeto que problematiza, de generar respuestas a los problemas, de sortear los hechos construyendo conceptos y teorías para su comprensión. Por el lado del objeto no hay mucho que hacer debido a que éste no se muestra sin el auxilio de recursos que nos permitan develar sus cualidades, por lo tanto vislumbrar los ensamblajes que caracterizan a la vida contemporánea pasa por disponer de un recurso conceptual que muestre primero qué es ensamblar y luego nos indique qué se ensambla actualmente y cuáles de éstos dominan en la configuración de la experiencia contemporánea de vida.

A pesar de este llamado pos-posmoderno que hace Paul Rabinow para renovar la manera de comprender la relación que una disciplina guarda con su tiempo, durante largo tiempo dominó en los años ochentas esa idea de cambio histórico, visto como la sucesión de una etapa que se había agotado y con ello aparecían indicios de que algo nuevo se aproximaba. Una narrativa que, como bien lo muestra Rabinow, forma parte de una filosofía de la historia que se erigió y consagró en la modernidad, y que incluso le fue consustancial al propio éxito de su proyecto. Lo paradójico es que las tesis sobre el advenimiento del mundo posmoderno volvieron a recapitular esta noción del devenir civilizatorio, quizá separado sólo de los valores de progreso distintivos del proyecto de modernidad. Con la posmodernidad, la modernidad fue víctima de sus propias formas de crítica, y si la segunda proclamó la urgente necesidad de abandonar y superar el mundo medieval, religioso, feudal, o genéricamente el de la tradición, los defensores de la posmodernidad usaron el mismo artilugio retórico contra la modernidad.

Quise mostrar cómo para los autores analizados en este trabajo hacer una analítica del presente siempre aparece como argumento que justifica su proceder empírico, pero también les proporciona la base desde la cual fundamentan su crítica y, como corolario, llevan a cabo una propuesta de reorientación disciplinar. Por ello su hacer se distinguió porque presentaban como parte del mismo análisis un diagnóstico empírico y posteriormente se hacían reflexiones filosóficas, éticas, estéticas y epistemológicas desde donde se urgía a la necesaria toma de conciencia de los desplazamientos y se invitaba a no seguir pensando como lo veníamos haciendo.

II. El advenimiento de la condición posmoderna

El concepto de posmodernidad o la idea de que existe una sociedad postmoderna, señala Albrecht Wellmer (1988), remite a una noción tan esquiva por la multiplicidad de sentidos que se han esgrimido para definirla y por la pluralidad de fenómenos socioculturales que se imputan para caracterizar esa sociedad. Sin embargo, reconoce Wellmer, el término pertenece a una familia de conceptos e ideas que anteponen el término “post” para introducir la imagen del cambio y desplazamiento de un momento anterior de una teoría, de una época o de un proyecto civilizatorio, del cual se supone que la nueva condición “post” es su superación, su abandono o su crítica.

A partir de la noción de posmodernidad se puede hacer mención a esa conciencia del fin del proyecto ilustrado moderno centrado en la razón, la ciencia y los discursos legitimantes

del conocimiento; pero también se usa para caracterizar ese estado al cual se ha dirigido la sociedad y la cultura a partir de los fenómenos de reconversión tecnológica y económica, de la reordenación del orden mundial, del final de los Estados nacionales, de la emergencia y explosión de la diversidad cultural, entre otros más. Y esta doble condición de duda por un lado, y por el otro, de percatarse de los desplazamientos ocurridos en la esfera de lo social y cultural, será también recogido en los estilos de hacer de los autores del vuelco crítico-posmoderno en antropología.

David Harvey cita una definición de posmodernidad, que retoma de la revista *PRECIS* de arquitectura, donde se define a la posmodernidad como una revuelta contra la monotonía de la concepción moderna del mundo, a la que caracterizan como positivista, tecnocéntrica y racionalista sustentada por una fe en el progreso lineal, en las verdades absolutas, en la uniformidad del conocimiento y por la planeación racional de los espacios sociales, políticos y económicos. A diferencia de esto, se afirma en la revista, el posmodernismo se distingue por su reivindicación de lo heterogéneo y plural como fuerzas liberadoras, ya que muestran posibilidades diversas de ordenación de la cultura. Por lo tanto se distingue por su carácter escéptico hacia los discursos universales y totalizantes que la modernidad erigió como sus formas, que según Terry Eagleton tenían una función secretamente terrorista de legitimar y fundar una supuesta historia humana universal (Citado en Harvey, 1998:23). Harvey también refiere, como un rasgo característico de la era, la emergencia de un nuevo tipo de filosofía desde donde se ha construido un tipo particular de condición reflexiva. Para ésta la constatación del advenimiento de una sociedad posmoderna no sólo pasa por reconocer que estamos ante un nuevo momento de la historia, producto de la emergencia de nuevos fenómenos sociales y culturales, sino que se define más bien, por las formas que ha adoptado el pensar guiado por un afán de ruptura con las formas modernas de pensamiento y por el escepticismo y descrédito de los supuestos que subyacían a éste.

Ahora bien Harvey como muchos otros defensores y detractores de la idea de posmodernidad, la han descrito como si ésta aglutinara en una sola condición esta doble, quizá triple, actitud de reflexión, donde a la vez que formulamos las dudas y fortalecemos nuestro escepticismo sobre los relatos heredados, anteponemos una imagen diferente de lo que distingue ahora nuestra condición de saber, donde mostramos las otras lógicas que involucran al conocer y a la representación, y ambas se nutren, esta es la triple condición, de exponer y caracterizar ese diagnóstico de la era centrado en la identificación de fenómenos emergentes de la aparición de nuevas reglas de constitución de la vida social y cultural. Sin embargo, existirán tanto en el giro posmoderno en general como en su expresión disciplinar

particular, en este caso en la antropología, autores que pondrán mayor énfasis en el diagnóstico de la era, como es el caso de David Lyon (2000), o los que se distinguen por identificar las condiciones de saber en esta era posmoderna, tal es el caso de Jean-Françoise Lyotard (1990) o los que exacerban la actitud nihilista y de sospecha como es Gianni Vattimo (1985).

Adelantando podríamos señalar que en antropología sucede también que algunos autores se inclinaron más al diagnóstico u otros se identifican con esa posmodernidad centrada en la duda escéptica a las maneras tradicionales de conocer y representar. Este hecho será resaltado en la presente reconstrucción donde recordemos está motivada por presentar lo diferente, lo rizomático en vez de lo compartido. Autores como Paul Rabinow ya desde su contribución al *Writing Culture* mostraba que compartía la actitud de crítica y sospecha a las narrativas modernas, pero no acogía del todo el diagnóstico que muchos hacían sobre la era en que se vivía.

a) Primer acto: la sospecha o el nihilismo a caballo

No cabe duda que al revisar algunos de los textos que se tomaron como los programáticos o los fundadores del supuesto giro posmoderno en antropología encontramos muchas afirmaciones que recapitulan ese sentimiento de escepticismo o nihilismo. Éste se distinguió por su reiteración excesiva respecto a que no existe un lugar privilegiado, transcultural, arquimideo u objetivo desde dónde fundamentar cualquier intento de definición, clasificación, objetivación o comparación de los hechos culturales y de las sociedades plurales; pretender lo anterior nos regresaría a una condición cognitiva ya superada a la cual se le ha mostrado su esencia negadora de la diversidad, ya que descansaba bajo un modelo de conocer, de razón, de verdad, unilateral, unidimensional y anclado a sus propias condiciones de producción: el occidente moderno. Por ejemplo James Clifford afirmaba en la introducción al *Writing culture* que si algo compartieron los reunidos en Santa Fe fue la idea de que la etnografía ya no puede ser pensada como un vehículo para transmitir verdades absolutas, sino que éstas sólo portan versiones, formas parciales e incompletas de una “verdad”; o como lo diría Vincent Crapanzano, el etnógrafo al igual que Hermes nunca dicen mentiras pero tampoco dicen la verdad. Enunciados de este tipo motivan afirmaciones como las que encontramos en Stephen Lienstad, quien señala que el posmodernismo volvió a introducir, en la antropología, la tesis de que la disciplina se encuentra imposibilitada para ofrecer un conocimiento racional, objetivo y unitario de la realidad, pugnando por una visión

más pluralista, fragmentaria, plurivalente y subjetiva, a cuya misión se abocaría la labor experimental en etnografía (Lienstad, 1993:98).

Uno de los convocados en Santa Fe que con mayor esmero acogió el término de posmodernidad para definir el tipo de antropología que deseaba realizar fue Stephen Tyler. Él además asumió ese sentido de crítica y escepticismo que fue central para autores como Derrida y Lyotard, pero además usó ese sentido de desencanto para proponer una imagen de la etnografía como sólo un artilugio cuya única función es evocar en el lector imágenes posibles sobre otros mundos. Tyler considera que la etnografía nunca fue, y en su nueva fase posmoderna éste es su principio de partida o fundamento para pensar su hacer, un vehículo que transmitiera conocimientos y menos universales. Ésta es más bien un tipo de discurso subordinado a otros discursos, que a su vez son otros discursos. Éstos pertenecen a sujetos que los elaboran y sus reglas constitutivas están determinadas por el artilugio retórico que el sujeto usa para codificar un mensaje que quiere transmitir y para hacer que el lector evoque algo al leerlo. Pero también estos sentidos están determinados por los sujetos que los reciben, por lo tanto la etnografía lleva en sí mismas el signo de lo relativo.

Si alineáramos a nuestros autores en un esquema que catalogara a aquellos que desarrollaron un interés mucho más de corte epistemológico como condición de análisis y como punto de partida para formular sus propuestas, frente a otros que sólo recogieron ciertas figuras muy asumidas y multi-referidas del pensar posmoderno sólo con fines de ubicar su proceder, sin duda Paul Rabinow quedaría inscrito dentro de los primeros junto con Stephen Tyler.

Rabinow mostró esa inclinación aun en sus trabajos de corte etnográfico como en su *Reflections on Fieldwork in Morocco*, quien insistía que su condición de escepticismo fue motivada por una conciencia de vértigo generada por tres hechos relevantes para él. En primer lugar menciona el impacto que le causó una situación concreta histórica (el asesinato de Robert Kennedy y en junio de 1968 la irrupción del movimiento estudiantil en París), en segundo lugar se reconoce como el producto de una nueva situación educativa generacional que los hacía menos dogmáticos en su asumir las tradiciones y las formas clásicas de comprensión de las ciencias y las disciplinas, lo que los condujo a tener un ánimo de cuestionamiento y de duda respecto a las formas sancionadas en que se pensaban la ciencias y las disciplinas (ello fue motivado por un conjunto de reformas educativas de corte liberal que se dieron en la Universidad de Chicago: el experimento Hutchins). Y por último, y ese es el eje de su reflexión epistemológica, afirma que la aparición del texto de Thomas Kuhn hizo que se

introdujeran al flujo de la conciencia al interior de las disciplinas el pensar sus productos y sus supuestos en términos de paradigmas y con ello de la mano, el asumir la posibilidad de que las creencias y certezas entraran en crisis o que los esquemas de pensamiento se agotarán y debilitarán.

Así, tanto en Rabinow como en Tyler circula un orden de reflexión en el cual el fundamento de su visión posmoderna del mundo se encuentra una inspiración filosóficamente motivada donde se rescata el pragmatismo filosófico norteamericano en la versión de Richard Rorty. Se ancla por el cambio de ideas sobre lo que es la ciencia y su proceder que pensadores como Kuhn y Feyerabend destacaron. A ellos se suma la propuesta de Foucault quien resalta que nuestra historia, nuestros discursos y saberes están marcados por la discontinuidad, la diferencia y las correlaciones múltiples y no por un mundo de casualidades simples o complejas. Por ello algunos autores centrales del pensamiento posmoderno como Lyotard, Vattimo y Derrida, entre otros, han visto en la posmodernidad una condición de la conciencia o del pensamiento que es el resultado de sus reflexiones y percepciones sobre la situación que guarda nuestro proyecto civilizatorio. Ellos han centrado sus análisis y caracterizaciones de esto que llamamos posmodernidad en el estado de nuestra conciencia histórica definida por cierto tipo de desencanto que presenta el filosofar. Desde una mirada hegeliana, han puesto el acento en mirar a la conciencia postmoderna como la materialización de un último estadio del espíritu autocomprendido, el cual se desencanta de su condición anterior y en ese proceso se torna una postura de rechazo hacia ciertas certezas culturales sobre las cuales descansaba la experiencia de vida del mundo occidental.

Rabinow y Tyler, como lo señala Joseph Picó (1988:13), comienzan ponderando que la posmodernidad es, antes que nada, una conciencia generalizada del agotamiento de la razón. Agotamiento expresado como incumplimiento de su gran finalidad que era lograr mejores formas de vida a partir de erigir órdenes sociales y económicos más justos. Por otro lado, aparece como denuncia del carácter autoritario y unidimensional que asumió la racionalidad moderna, cuyo verdadero rostro fue ser un proyecto de razón instrumental y etnocéntrico. Finalmente, el agotamiento de la razón también se vio como una pérdida de fe hacia sus capacidades explicativas, al no poder ser ella, ni los relatos que había erigido, el fundamento para dar cuenta de los procesos y fenómenos del mundo que se avecinan.

Menos motivados por la reflexividad filosófica y epistemológica, James Clifford, George E. Marcus o Renato Rosaldo también acogen ese sentimiento escéptico respecto al estado del conocimiento anterior, que no lo han definido como modernidad, pero que perfectamente

empatarían en sus características con los signos diacríticos de ésta. Para Clifford poder captar los nuevos fenómenos del mundo posmoderno requiere la modificación de los hábitos mentales y sistemas de valores que se arraigaron en Occidente. Un pensar que se conducía más por buscar la verdad y la certeza en las figuras de lo estable, lo fijo, lo estructurado, lo ordenado, lo funcional y si algo distingue nuestra era, según Clifford, es que las culturas tradicionales se están disolviendo.

Este mismo sentir lo vemos también repetido por ejemplo en las primeras páginas del libro de George E. Marcus y Michael J. Fischer, en el cual insisten que el reto para la nueva antropología era generar o buscar la manera de representar un mundo posmoderno emergente. Pero esta posibilidad de develación sólo se hacía posible a través de un necesario cuestionamiento de los fines y estilos de la teoría que guiaban las ciencias sociales. Los síntomas del advenimiento de una nueva condición civilizatoria se agudizaba, insisten Marcus y Fischer, por una percepción de que vivimos una era de cambio radical en el orden mundial, percepción que alimentó nuestra conciencia de vivir en una crisis y fortaleció las incertidumbres respecto a nuestros dispositivos para representar la realidad social. Pero lejos de una actitud nihilista, Marcus y Fischer confían en que este momento abre toda una posibilidad para reorientar la disciplina en algo totalmente nuevo, o bien reformular viejos problemas bajo las nuevas exigencias teóricas y epistemológicas, que se alejaban cada vez más de esos anhelos de hacer ciencia social en similitud a las ciencias naturales.

Renato Rosaldo sintetiza claramente ese proceder que va del diagnóstico al programa, del llamado a la renovación disciplinar a la fase de experimentación, cuando señala que justo los cambios en el mundo han condicionado los cambios en la teoría, que a su vez modifica las formas de la escritura etnográfica, que por último regresa en forma de nuevas cuestiones y problemáticas teóricas y empíricas (Rosaldo, 1993: 232). En *Cultura y verdad* comparte la idea de que las normas clásicas de análisis en ciencias sociales se ha desgastado desde finales de la década de 1970s, lo que permite abrir el espacio para la renovación: él la define como una crisis creativa de reorientación y renovación. Esta reorientación se debe a que cada vez somos más propensos a tener una imaginación sobre el mundo que pondera más la existencia del cambio, el conflicto y las desigualdades. Recordemos que Renato Rosaldo busca minar, desde su primera gran monografía sobre los Ilongotes, esa visión estructural que ha hipostasiado las narrativas de las fijezas, de lo sistémico, lo compartido y homogéneo en los sujetos.

Los hechos históricos y sociales que se han mencionado como los detonantes de este cambio de época y de conciencia de época pueden parecer los mismos, sin embargo los énfasis

puestos en uno u otro determinan la particularidad de cada uno de los autores vinculados a esto llamado posmodernidad en antropología. Así por ejemplo para Rosaldo esta reorientación y el ímpetu hacia la modificación de la antropología fue una respuesta a una gran coyuntura histórica marcada por dos hechos centrales: los procesos de descolonización y la intensificación del imperialismo americano que se acompañó de movimientos en la lucha por los derechos civiles y contra la guerra de Vietnam, otros, como veremos más adelante, pondrán el acento en la globalización, en la pérdida de la hegemonía cultural, política y económica de los Estados Unidos. Rosaldo insiste que la gran crisis de la antropología reside en su carácter de ser un dispositivo de representación del orden colonial. Lo colonial visto como uno de los pilares de la institucionalización de la modernidad y por eso el desdibujamiento de esta última se traza con el proceso de derrumbe del orden colonial heredado por la repartición del mundo en la era moderna.

Por ello para el autor de *Cultura y verdad*, el momento de crisis disciplinar se hace patente cuando se reclama el uso de la disciplina para legitimar ese orden colonial. Un uso que o bien pudo ser la intervención abierta como herramienta de contrainsurgencia como fue el sacar a la luz el empleo de la investigación antropológica en Chile y Tailandia como parte de un proyecto: El Plan Camelot, financiado por el ejército Norteamericano. Pero, y quizá de mayor trascendencia para Rosaldo y para algunos antropólogos de Santa Fe, fueron las denuncias que hacían los sujetos provenientes de las regiones tradicionales de estudio de la antropología, el tercer mundo, que las etnografías y el conocimiento antropológico no hacía más que repetir los esquemas tradicionales que perpetuaban estereotipos como folklórico, tradicional, no contemporáneo. Junto a esto otro elemento que resaltará Rosaldo como definitorio de este nuevo desplazamiento será la aparición de las nuevas izquierdas en los EUA, la irrupción del feminismo, la aparición de las contra-culturas, a partir de todo ello surgen nuevas exigencias para que los análisis sociales den cuenta de las demandas y apuestas de esos otros grupos callados por la teoría general heredada de la modernidad, que tendía a mirar o hacer de las unidades distinguibles o de los conjuntos culturales sus productos puros.

En varios de los artículos que aparecen publicados en el libro *Ethnography through Tick and Thin*³⁷, principalmente los artículos que van de finales de los años 1980s hasta los de 1990

³⁷ En este trabajo se recopilan ensayos cuya producción abarca desde finales de los años 1980s (hay uno que es de 1980) hasta fines de los noventas, por lo que veremos oscilaciones diferentes sobre la adopción que hace Marcus de lo posmoderno. Incluso en ocasiones veremos que usa de manera indistinta modernidad y posmodernidad o se refiere a posmodernismo para definir un estado de cosas y posmodernidad para una

y 1991, George E. Marcus señala que ha acogido la etiqueta de posmodernidad para definir su hacer, pues considera que este concepto define una actitud o un campo de tolerancia respecto a nuestras maneras de pensar, de escribir y de ver las cosas del mundo. Señala que la posmodernidad fue impactando de diversas maneras en las disciplinas particulares desde los años 1980s, a pesar de que es un término que se utiliza para referir a un movimiento de desplazamiento estético en las artes, arquitectura y en la literatura, su sentido apuntaba a realizar una crítica a los estilos de hacer y representar que impactó en las humanidades y en las ciencias sociales. En antropología, resalta Marcus, el debate modernidad frente a posmodernidad arrojó importantes ideas para ser trasladado al análisis y crítica de la etnografía como representación. Y justo fue ese gran cuestionamiento al orden de las certezas y la persecución de la verdad como correspondencia lo que permitió repensar la labor de representación etnográfica. Así los llamados a la experimentación etnográfica se hacen bajo ese *ethos* posmoderno dominado por la conciencia de vivir un orden de experiencia donde lo fragmentado es nuestra condición de percepción y la cancelación de las certezas nuestra condición cognitiva.

Este estilo de asumir la noción de lo posmoderno lo vuelve a retomar Michael J. Fischer en su etnografía de 1990 que justo tituló *Debating Muslims. Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*, quien usa la idea de posmodernidad como un término para caracterizar varias situaciones o hechos. Primero un hecho de expresión espacio-temporal, utilizado para demarcar los elementos sociales y culturales que definen nuestro modernismo de finales del siglo XX y que se opone en términos de sus rasgos a lo observado en el modernismo temprano o inicial. En segundo lugar se emplea el término posmodernidad para definir un momento de la conciencia moderna que se piensa a sí misma diferente y en contraste o enfrentada a un modernismo anterior. Pero esta visión de posmodernidad en vez de conducirnos a un imaginario que resalta las etapas y a la linealidad en la sucesión de éstas, reivindica una situación circular donde existen ciclos de crisis de una narrativa, la imposición de una nueva y posteriormente su entrada en crisis de la última. Una circularidad de ciclos de modernismos, uno que decae y otro que se renueva.

postura de análisis que puede no compartir aunque asuma la existencia de fenómenos posmodernos. En los años 1990s utiliza cada vez más la idea de modernidad reflexiva en lugar de posmodernidad, o también renuncia a buscar alguna etiqueta para definir los procesos que nos tocan vivir, dice en 1994: “The mark of experimental, critical work is its resistance to this too easy assimilation of the phenomenon of interest by any given analytic, ready-made concepts” (Marcus, 1998:188).

En tercer término, posmodernidad se emplea substantivamente en el trabajo de Fischer para invocar un crecimiento y presencia permanente de interacciones globales, pero que se combina con una condición de reflexión ética en el terreno de los debates públicos respecto a las consecuencias conflictivas que se generan en estas interconexiones. Se abre una agenda de temas que Fischer trató de abordar en su etnografía, que implica repensar las dinámicas locales o de comunidades a pequeña escala y conocer las consecuencias de su incorporación a los procesos globales. Consecuencias que van desde la reordenación de poder, la emergencia de nuevas élites, el tipo de pobreza, las guerras o la imposición de hegemonías, por ejemplo principalmente la Norteamericana en el mundo árabe; pero donde también nos encontramos con la presencia de discursos y culturas contrahegemónicas, resistencias, subversión, además de la aparición de realidades alternativas. Un último sentido que le da el autor a la noción de posmodernidad es para resaltar la centralidad del tipo de modernidad impuesto por los Estados Unidos, que se ha distinguido de otras modernidades por su tendencia a la expansión industrial, la expansión del mercado, la expansión del consumo y por la aparición de una sociedad posindustrial de información y servicios.

Como vimos, desde la duda, el escepticismo y el nihilismo se inicia un camino en la reflexión de los autores posmodernos donde se constata e incluso se celebra el rompimiento de aquellas distinciones con las cuales estábamos acostumbrados a pensar y ordenar el mundo. De tal manera que no sólo se han borrado las fronteras entre lo real y sus formas de representación, sino que otras fronteras y distinciones se fueron desdibujando tales como lo culto y popular, la alta cultura y la cultura de masas, lo tradicional y moderno, lo viejo y lo antiguo, la ficción y la realidad. Entre estos desdibujamientos tan posmodernos, uno que es digno de resaltar por las implicaciones que tendrá en las tesis de los autores de los que trata este trabajo, es la duda hacia la existencia de universales en el pensamiento y en las creencias. Este escenario, menciona Lyon, genera una conciencia escéptica hacia la posible existencia de alguna verdad, pero lo que es más, genera una duda a la posibilidad de que exista la verdad. Lo que nos queda es la creencia de que hay versiones inconmensurables y por lo tanto con los mismos derechos o fundamentos a ser elegibles. Stephen Tyler en el libro *The Unspeakable* (1987) ha insistido que en la condición posmoderna no se cuestionan sólo las viejas certezas sino también la posibilidad de tenerlas. Lo que heredamos es la experiencia de vivir en la incertidumbre y el riesgo y lo único que nos queda es asumir posturas relativistas. La figura de Tyler representa para la antropología el exponente más claro del germen de un nihilismo o como lo diría Vattimo, es la consumación del nihilismo que aguardaba ya un largo tiempo para

su realización (Vattimo, 1994). La ansiedad, la duda y la pérdida de esperanza nihilista es el precio a pagar por disponer de muchas opciones para pensar.

Pero lo más importante es que esta condición nihilista, a la cual nos condena la constatación de que vivimos distintos regímenes de verdad y distintos procesos de justificación, nos previene de cualquier pretensión de instaurar una nueva descripción verdadera del mundo. Ese es el sentir que está detrás de la idea de Lyotard de que la condición postmoderna es en sí una condición de duda tanto a los metarrelatos modernos como hacia la posibilidad de erigir nuevos. Y una precaución que no sólo viene de esa actitud de sospecha, sino también del temor, una actitud reiterada entre los impulsores de posturas de corte posmoderna en la antropología, de volver a establecer nuevos órdenes de dominación, segregación o de generar nuevos discursos científicos totalitarios, fundamentalistas. Y ello es así, porque recordemos cómo estos autores encuentran un referente inspirador en dos procesos erosionadores del orden establecido: por un lado, la crítica a la ciencia masculinizada, a la moral y a la religión patriarcal, que desde el feminismo se realizó en las décadas de los 1960s y 1970s del siglo pasado. Y por otro lado, la puesta en evidencia del etnocentrismo, occidentalismo, sexismo y racismo que los discursos universales sobre el cómo deberíamos de creer, actuar y organizarnos quisieron instituir como verdades científicas.

b) Segundo acto: Saber y condición del conocer en la era posmoderna

Ahora bien a pesar de las acusaciones que se le ha hecho a este conjunto de antropólogos de postular una supuesta inmovilidad disciplinaria, o que celebraban el final de los programas de indagación y de producción de imágenes del mundo (para evitar el uso muy moderno del término conocimiento), a pesar de ello, lo que observamos es que más bien otra imagen del hacer, u otra forma de pensar la condición de sujetos cognitivos, se fue abanderando como una consecuencia del desencanto nihilista con los fundamentos y con la imagen científica del mundo.

Como ya mencionamos, los antropólogos críticos han asumido en gran medida ese sentir, de muchos analistas, de que nuestro proyecto civilizatorio, en lo tocante a procesos sociales, económicos y culturales, giró hacia formas postindustriales, postnacionales o postmodernas de vida, lo cual hace pensar que el mundo que nos toca describir y etnografiar es distinto y requiere de otra sensibilidad. Pero, por otro lado, nuestros antropólogos también han hecho suya las ideas y estilos reflexivos que los filósofos posmodernos han puesto en

escena como estrategia para denunciar los órdenes del pensamiento anteriores y justificar así vías que ponderan lo particular, lo relativo, lo discontinuo en el pensar.

Para un grupo de autores como Tyler y Rabinow la idea de posmodernidad tiene que ver más con las formas que ha adoptado la conciencia humana, lo que implica una toma de postura respecto a los saberes que antes se tenían por seguros, así como por la pérdida de confianza hacia las formas en que la modernidad legitimaba esos conocimientos. Una desconfianza que no sólo es el producto de la voluntad de dudar, sino como lo ha insistido Tyler se considera que en el corazón mismo de la duda está el percatarnos que cada vez más vivimos una cultura llena de significados, de interpretaciones de las interpretaciones, de comunidades productoras de sentidos que interpretan, como son interpretadas.

La condición de conocimiento posmoderno sólo puede producir evocaciones y no representaciones del mundo de la cultura y la sociedad. Señala Tyler que no existe más la posibilidad de representación porque no hay nada que representar: no existe el referente del cual el signo o símbolo es su sustituto comunicativo o estético o lógico-abstracto. Para Tyler la condición posmoderna implica también ya no pensar en esas distinciones que consagraron al mundo moderno y renunciar a la vía que ve las cosas bajo la narrativa de la existencia de estos opuestos: realidad frente a concepto, sensible y/o concebible, forma y contenido.

La ciencia debido a su herencia moderna se fundamentó bajo este supuesto de dicotomías, y bajo una noción realista se piensa que el mundo está ahí para ser representado y los conceptos son la expresión natural de este mundo en la consciencia cognoscente. Es por eso que Tyler anuncia, al igual que Nietzsche, que si eso es a lo que llamamos ciencia, ésta como tal no existe. Como podrá vislumbrarse hasta lo antes dicho, esta oposición a lo totalizante como totalitario encierra una actitud de rechazo abierto, o duda escéptica, hacia posturas en filosofía y ciencia las cuales asumen que la fuente de nuestras ideas y representaciones es un mundo real externo e independiente de nosotros y que nuestro pensar es una forma de reflejo de las relaciones y fenómenos factuales, por lo tanto el mundo es también nuestro criterio de validación del conocimiento. Para Derrida y Deleuze se trata de un mito, que desde Platón hasta nuestra época asume la presencia del mundo real desde una actitud metafísica que se ha revelado cada vez más liquidada o deconstruida por las nuevas concepciones sobre el significado, sobre la discursividad y textualidad de las prácticas culturales y por la hipersimbolización de la experiencia humana, sobre todo a partir del último periodo del siglo XX y principios del XXI.

Lo que existe y aquí su postura camina muy cerca a la de Rabinow, son comunidades científicas que en vez de usar las palabras para representar, las usan para comunicarse para hacerse discernibles y para convencer a otros. El lenguaje es el medio que encierra el mundo, es su única posibilidad para ser transmitido y si la ciencia es comunicación, dependerá de las reglas de comunicación y no de las impuestas por una supuesta representación: *Language as communication displaced language as representation, and as science communicated better and better about itself; it had less and less to say about the world* (Tyler, 1986, 124).

Por lo que quizá un aire de familia que compartirán todas las posturas posmodernas en cualquier campo, y por supuesto la antropología no es excepción, será un estilo que no sólo cuestiona la posibilidad de encontrar un fundamento seguro para nuestros conocimientos, sino que cuestiona la misma idea de fundamentación, ante un mundo social, cultural y reflexivo que los perdió o que da indicios de que tal propósito no existe. Albrecht Wellmer ha caracterizado la reflexividad posmoderna como una especie de explosión de la episteme moderna donde lo que entra en colisión es la idea misma de razón y la noción de sujeto. Estos dos elementos, recordemos, eran tratados en el pensamiento moderno como entidades totalizadoras ya que en ellos recaía la capacidad de ordenar el mundo, descubrir las verdades que estaban ocultas en la vida cotidiana y justificar, a partir de la razón, los descubrimientos que la ciencia había alcanzado. Para caracterizar el pensamiento posmoderno, Wellmer se hace eco de la definición de uno de los representantes del posmodernismo norteamericano: Ihab Hassan. Para Hassan esta era se define por una actitud de *unmaking* respecto a los valores y creencias angulares del pensamiento moderno. *Unmaking*, señala Wellmer, formará parte de una familia de conceptos desde los cuales la conciencia posmoderna asumió su papel en el contexto de la reflexividad contemporánea; los otros conceptos serán deconstrucción, descentramiento, desaparición, diseminación, desmitificación, discontinuidad, diferencia o las tan antropológicas dispersión y crítica. Todas apuntan no sólo a cuestionar la idea de un sujeto cognoscente que ordena a partir de la razón, sino que anuncian una nueva actitud epistemológica que reitera lo fragmentario, lo discontinuo o lo que genera rupturas. Pero además nuestra condición reflexiva nos inclina hacia la toma de una postura política donde se reivindican las simpatías con las minorías (sexuales, étnicas, de género o políticas) y, por lo tanto, se trata de una postura de rechazo y denuncia hacia todas las formas de totalitarismo y por ende de totalización.

Como observamos, fiel a sus simpatías con autores como Derrida, Tyler ve como tarea para cualquier nueva práctica disciplinar, el denunciar y prevenir de cualquier procedimiento o forma de instaurar reglas de legitimación, con base en el discurso de la verdad y lo

verdadero. Ante tal imposibilidad de erigir relatos universales, ante la cada vez más evidente particularidad, diversidad y relatividad de los esquemas de pensamiento, de formas de la razón, de juegos de lenguaje, la nueva etnografía para Tyler deberá promover y difundir imágenes que reivindicquen la diferencia. Las culturas y las diferentes expresiones particulares de lo humano son vistas no como creadas por una estructura subyacente y universal, ni por el juego de una base económica que condiciona lo cultural, o bien como las matrices históricas que determinan el presente. Como lo ha evidenciado el mundo de los significados construidos en la experiencia de vida posmoderna anclada en el consumo y en la masificación de los mensajes simbólicos, las diferencias son el producto de la libre creación de la actividad simbólica, la cual es vista como productora y constitutiva de realidad. Significar no es una actividad que recae en el sujeto, sino una propiedad de los propios significados que se imponen a los sujetos.

Como habríamos de esperar, en Marcus la posibilidad de vislumbrar un programa de algo llamado antropología posmoderna tendría que extenderse también a una modificación del programa mismo de elaboración etnográfica. Si algo se problematiza a partir de nuestra condición posmoderna es que nos percatamos de la necesaria vigilancia y readecuación de las maneras en que representamos a las culturas:

What is new (and perhaps shocking) is the open use of modernist sensibilities and techniques having to do with reflexive, collage, montage, and dialogism in an empiricists genre with a strong scientific claim to constructing reliable knowledge about other ways of life (Marcus, 1988:184).

La conciencia posmoderna ha conducido a la modificación de nuestras finalidades como disciplina. Según Marcus, hoy más que nunca se ha avanzado al conocimiento y mejor comprensión de la diferencia, se ha contribuido a señalar esos últimos rincones para pensar lo plural en esferas y ámbitos que no se habían vislumbrado antes (diferencias de género, disputas al interior de una etnicidad, la variación de la persona en una cultura). En segundo lugar se sabe hoy que en la etnografía no se busca ni el final feliz, ni las conclusiones generalizantes, ni la representación unívoca del mundo social. Para Marcus no existe el documento cerrado, no hay una autoridad monológica ni interpretativa que se abrogue el derecho de determinar el punto de vista de los otros. Y finalmente, otra de las consecuencias de este cambio de conciencia es el uso de nuevas conceptualizaciones, de nuevos recursos heurísticos para caracterizar eso que es tan plural. Señala Marcus que las nociones posmodernas de heterotopías de Foucault o yuxtaposición de Lyotard han renovado las prácticas de comparación en una forma radicalmente diferente, no ya partiendo del a priori,

no tratando de captar universales para generalizar, sino para vislumbrar las conexiones, ver lo movible o lo múltiple-situado: "This move towards comparison as heterotopia firmly deterritorializes culture in ethnographic writing and stimulates accounts of cultures composed in a landscape for which there is as yet no developed theoretical conception" (Marcus, 1988:187).

Rabinow opta por ver cómo la idea de representación instaurada desde el siglo XVII por la sociedad europea se ha desplazado por otra concepción donde domina la búsqueda de otras determinantes que gobiernan nuestras formas de representar. Ya no se ve parte de la creencia que el sujeto es quien refleja el mundo, al cual se accede a partir de las impresiones que recibe y que las proyecta en forma de representación: tesis que formaba parte del corazón de la visión moderna de conocer: *Modern philosophy was born when a knowing subject endowed with consciousness and its representational content became the central problem for thought the paradigm of all knowing* (Rabinow 1986: 235).

A esa imagen del fundamento epistemológico moderno Rabinow antepone otra que busca mirar cómo los saberes y los conocimientos son más bien estilos de pensar determinados históricamente y que para cada momento del pensar se establecen sus propios criterios de verdad y falsedad: las verdades son hechos históricos y sociales. Por lo tanto más que una imagen del mundo formada en el devenir progresivo de la ciencia cuyo fin último es descubrir la verdad, nos percatamos que más bien hemos vivido una pluralidad tanto cultural, como histórica de diversos estilos de pensar. Como buen seguidor de Foucault, Rabinow se opondría a una tesis que piensa que la ciencia es una actividad con su campo autónomo y que se rige por sus propias reglas, para él estos sistemas de pensar están dominados por reglas que actúan y se incrustan en diversos campos, que dominan no sólo a diversas esferas de la vida social, sino que son constitutivas de todo fenómeno social y cultural: nos referimos a esa voluntad de poder que se expresa en la búsqueda por imponer visiones que hacen del orden, de lo estructurado, de lo fundamentado el criterio de verdad. Para Rabinow nuestro cambio posmoderno de lo que es la ciencia debe contemplar que:

1. Epistemology must be seen as a historical event –a distinctive social practice, one among many others, articulated in new ways in seventeenth-century Europe...3. We need to anthropologize the West: show how exotic its constitution of reality has been; emphasize those domains most taken for granted as universal (this includes epistemology and economics); make them seem as historically peculiar as possible; show how their claims to truth are linked to social practices and have hence become effective forces in the social world. 4. We must pluralize and diversify our approaches: a basic move against either economic or philosophic hegemony is to diversify centers of resistance: avoid the error of

reverse essentializing; Occidentalism is not a remedy for Orientalism (Rabinow: 1986, 241).

Ese periodo de experimentación o de representación experimental nueva se caracteriza por el eclecticismo, por el manejo de ideas libres y abiertas y no restringidas a paradigmas universales y autoritarios. Esa libre creación sólo se rige por criterios pragmáticos donde la única regla es incorporar lo que sea eficaz para la representación de hechos de la cultura y la sociedad. Aunque se corra el riesgo de no avanzar mucho, este cambio de imagen de la práctica disciplinar abre grandes posibilidades que motivan pensar que vale la pena transitar por ella, aunque, y eso define también nuestra condición posmoderna, reconozcamos que estas salidas son efímeras y transicionales. Un periodo que celebra su falta de definición, señalan Marcus y Fischer, donde el agotamiento de paradigmas, incluso de la misma idea de paradigma, aún es más palpable. Es decir no se critican las ideas, no se cuestionan las potencialidades heurísticas de ciertas concepciones, lo que se cuestiona son los estilos paradigmáticos como se presentaban éstas. Cada vez está más en duda el afán organizador al interior de las disciplinas de supuestos marcos abstractos generales y universales, es por esos que Marcus y Fischer definen el presente como un mundo posparadigmático.

Marcus y Fischer se hacen eco de la idea de Lyotard de ver a esta pérdida de legitimidad de los metarrelatos como el producto de la existencia de una pluralidad de juegos de lenguaje. Ser posmoderno es agudizar nuestra sensibilidad a las diferencias, para Lyotard es una capacidad de tolerar lo inconmensurable. Y sin lugar a dudas uno de los hechos que más se resiente ante la caída de la certidumbre y ante el final de mundo paradigmático, son las ausencias y limitaciones que tienen nuestras maneras y medios que disponemos para representar. Con la posmodernidad entonces, además de dudar sobre qué formas y conceptos tenemos para describir la realidad social, lo que importa es que se nos abre todo un abanico para la experimentación descriptiva.

El momento experimental puede interpretarse de diversas maneras. Puede vérselo como saludable; puede vérselo como la caída de la antropología en el caos intelectual. Hemos optado por la visión positivista, con el telón de fondo de nuestra concepción más general de lo que hemos llamado la crisis de representación o de lo que se debate, en términos más generales, como las condiciones posmodernas de conocimiento...Pese a (los posmodernistas dirían a causa de) la confusión y la falta general de interés por los sistemas teóricos unificadores, la etnografía es más refinada e intelectualmente desafiante que nunca (Marcus y Fischer, 2000 :242).

Como podemos observar, varios de los antropólogos críticos retoman ese sentir que distinguió a los filósofos posmodernos de ver en la condición del conocimiento en la era

posmoderna como un acto de emancipación y libertad. Este mundo diversificado y pluralizante conduce, según Gilles Deleuze, a una condición de emancipación que no sólo puede ser una realidad en el terreno de las relaciones entre los humanos, sino que también hay que emancipar los conceptos y las cosas. Lo que hace al programa posmoderno más radical que alguno otro como el marxismo o el existencialismo, es que la condición posmoderna se asume como liberadora del pensamiento, no sólo en tanto desmitificador de antiguas creencias, sino como subversión de nuestros propios esquemas lógicos: “Emerge en este contexto el objetivo de una lógica de la emancipación que es sobre todo emancipación de la lógica en el pensamiento y en la praxis material y social (cuerpo, familia)” (D’Agostini, 2000:451). Para Lyotard lo posmoderno es una actitud de incredulidad hacia estas metanarraciones; pero también se trata de un rechazo a la instauración de unas nuevas perspectivas por el riesgo de que se vuelvan a instaurar otras tendencias homogenizadoras, totalizantes y terroristas.

En esta descripción de lo actual vuelven a sonar muchas temáticas típicas del postestructuralismo: como por ejemplo la idea de un universo sin sujeto y sin razón centralizadora donde las diferencias surgen libremente, no <<regimentadas>> por principios normativos. En este contexto, la idea que se introducía como meta de una emancipación inspirada en la afirmatividad nietzschiana ahora aparece como una circunstancia de hecho: *la información de la sociedad, la pragmatización de los lenguajes, han generado esa situación de ausencia de valores y de principios represivos que era defendida como objetivo de una liberación generalizada de las pulsiones* (D’Agostini, 2000: 458. Cursivas propias).

Gianni Vattimo por ejemplo señala que nuestra condición posmoderna pasa en primera instancia por reconocer ese nihilismo donde la desorientación es nuestra primera condición, puesto que dejamos de tener fe en las supuestas verdades. Pero como segundo momento esta época abre todo un abanico de potencialidades liberadoras en la era posmoderna. La multiplicidad de voces, versiones del mundo, esquemas de creer y verdades pone en duda la universalidad de la nuestra y nos advierte de los peligros de aferrarse a un discurso que se basa en ideas como realidad objetiva, verdad, logicidad y sistematicidad. Para Vattimo el proyecto posmoderno o el fin de la modernidad augura nuevos aires de transparencia y optimismo, sentimiento que compartirían nuestros antropólogos críticos al plantear que su vía de escritura etnográfica abrirá las voces de esos pueblos que tomaron la palabra en los procesos postcoloniales que junto a la proliferación de comunidades de sentido, abiertas por los procesos globales, fomentan una conciencia de que vivimos en una sociedad cada vez más plural. Muestra de lo anterior y como inicio de la discusión con los antropólogos posmodernos dejo una extensa cita de Renato Rosaldo que mostrará cierto aire de familia con las ideas

antes narradas, él señala lo siguiente respecto al papel de la antropología y la etnografía en nuestra contemporaneidad:

Así, el proyecto de la antropología se ve como el estudio de las posibilidades humanas. Su trayectoria activista convoca a llevar a cabo análisis específicos de la cultura, orientados hacia el funcionamiento verdadero de sociedades en particular, más que hacia los diseños metropolitanos eurocéntricos de las agencias de planeación. Su concepción contemplativa sostiene que la real variedad de culturas humanas excede con mucho a la que uno se imagina en los confines de cualquier tradición por sí misma. La etnografía puede ampliar nuestra imaginación al mostrarnos cómo otras culturas conciben y enfrentan momentos de vida tan fundamentales como el trabajo, el amor, la cooperación, el conflicto, el juego, el nacimiento y la muerte (en Rodrigo Díaz Cruz [edit.], 2006:194).

c) Tercer acto: Todo lo sólido se desvanece en la posmodernidad

La condición de posmodernidad es para Lyotard un correlato cultural del postindustrialismo, es la conciencia que surge cuando nos percatamos de los desfases que en nuestra experiencia de vida nos ha dejado la sociedad postindustrial. Lyotard inicia su posmodernismo (según Franca de D'Agostini es esta actitud la que separa al posmodernismo del postestructuralismo) a partir de vincular el diagnóstico de la época que realizara antes Daniel Bell, con un autorreconocimiento de que la diferencia y la pluralización de la vida acelera esa pérdida de sentido, de valores y de realidad. Así, la condición postmoderna se define como esa situación en que queda el pensamiento y la conciencia reflexiva después de observar los desplazamientos producidos por la sociedad de la información, con su proliferación de comunidades de sentido, a los diversos juegos de lenguaje donde se evidencia que ninguno está por encima de los otros o que no existe uno que trascienda los demás. Por lo que según Wellmer, Lyotard comienza a ver el fin de la modernidad sin lamentos y sin ilusión de una unidad que reconcilie las experiencias con los juegos de lenguajes.

Otra forma que asumió la idea de que vivíamos una era definida como posmoderna se circunscribió en resaltar las transformaciones que han sucedido en los ámbitos económico, político, sociales y, por supuesto, en lo cultural. En gran medida muchos de los autores del *Writing Culture* coinciden en utilizar el término posmodernidad para caracterizar esa experiencia de vida de finales de siglo XX y de comienzos del presente, que muestra órdenes socioculturales organizados bajo reglas y lógicas distintas a aquellas que caracterizaron a la sociedad moderna. Para la mayoría de estos autores, la nueva vida (pos)moderna no sólo ha innovado las lógicas organizativas de los campos sociales y culturales, sino que se distingue porque borra las fronteras de dichos campos. La cultura de masas, el consumo, la

proliferación de comunidades de sentido, la pluralidad de símbolos y referentes simbólicos impactan en las actitudes económicas y políticas de los sujetos, pero a su vez el mercado, la economía y la política de corte liberal son el motor para la proliferación de discursos y apuestas simbólicas.

Para ellos la pertinencia del término posmodernidad reside en que éste se ha convertido en un concepto útil para definir un mundo social que presenta fenómenos nuevos, los cuales se alejan, en términos de su lógica constitutiva como de su fenotipo, de aquellos que configuraron la experiencia de vida en el mundo moderno. Bien se les podría aplicar a estos antropólogos la sentencia de Fredric Jameson quien señala que las posturas postmodernas son, al igual que la conciencia reflexiva surgida de la modernidad, una forma de pensar lo nuevo de manera compulsiva, sólo que a diferencia de los modernos que veían en la superación las posibilidades de instaurar un nuevo orden, la conciencia postmoderna no trata de inaugurar nuevos proyectos civilizatorios. Por el contrario, busca exaltar las rupturas, las discontinuidades; radicalizando la dimensión efímera del proyecto moderno: se renuncia ahora a encontrar lo sólido.

La teoría de la posmodernidad es uno de estos intentos: el esfuerzo de medir la temperatura de la época sin instrumentos y en una situación en la que ni siquiera estamos seguros de que todavía exista algo tan coherente como una <<época>>, *Zeitgeist*, <<sistema>> o <<situación actual>>. (Jameson, 2001:11).

James Clifford, uno de los autores de interés en esta investigación, sobresale por haber elaborado varios trabajos donde él pretendía dar cuenta de ese mundo emergente al cual él mismo llamó posmoderno. Él ha insistido en que lo definitorio de esta era posmoderna es que se vive en una experiencia de un mundo construido de múltiples significaciones o de una hiper-simbolización que no permite ya distinguir lo real y lo simbólico. Todo lo anterior, continúa Clifford, sumado a los actuales procesos de globalización cultural y de la ampliación de las vías de comunicación, ha hecho que el conocimiento de otras culturas, externas e internas se ha tornado común, motivando múltiples formas de encuentros interculturales donde: “la gente interpreta a los otros, y se interpreta a sí misma, en una pasmosa diversidad de idiomas: una condición global de lo que Mijail Bajtin (1953) llamaba “heteroglosia” (Clifford, 1995:40).

Vivimos una condición de intertextualidad, según Fischer, donde existen múltiples referencialidades, múltiples conocimientos, por lo tanto los intérpretes son interpretados y los interpretados intérpretes. Donde la información circula por todo los ámbitos de la vida social generándose verdaderos procesos de interconexión y de inter-referencialidad,

rompiéndose con ello las aparentes autonomías de los campos, que se suponían era la consecuencia de los procesos de secularización. La pluralidad y fragmentación que caracteriza a la civilización posmoderna es producto de su gran creación o soporte: la información y los bienes simbólicos que circulan con ella. El mundo de la información, a diferencia de lo sucedido en la modernidad, la cual dependía de medios nacionales y estaba anclada a lenguas y símbolos locales, en la era postmoderna se presenta como una vorágine de símbolos emitidos desde diversos sitios -la era del internet sería el gran paradigma de esta sociedad-, en varios idiomas y con diferentes y efímeros centros productores de los mismos. Ahora las industrias culturales no sólo venden bienes simbólicos, también ahora sus ganancias descansan en la producción e innovación de los soportes técnicos por donde circularán sus mensajes. Se trata de una dialéctica encadenante: se producen cada vez más mercancías simbólicas porque se desarrollan las tecnologías, como las telecomunicaciones, la información satelital y la Internet, requeridas para difundir bienes simbólicos.

En síntesis, las fronteras del mundo moderno se han roto. Ahora cualquier persona estaría en condiciones técnicas de enterarse qué ocurre en otras partes del globo. No obstante, el tipo de interacciones, la conformación de comunidades identitarias han tomado otro giro y sobrepasan las lógicas locales, regionales o nacionales que fueron propias de momentos civilizatorios previos. Por lo tanto, la experiencia humana de vida posmoderna radicaliza esa tendencia de la modernidad tardía: vivir un mundo único potencialmente cognoscible pero repleto de pluralidades inconmensurables. Este dominio de la significación, de una hipersimbolización, según Tyler, ha implicado que múltiples realidades se construyan y sean asumidas por individuos y colectividades como su realidad de vida.

Stephen Tyler sostiene que hemos ingresado en un momento del proyecto civilizatorio donde la realidad se está descomponiendo o fragmentando en discursos, muchos de los cuales son el producto de la proliferación de mensajes que llegan a través de los medios de masas. Éstos han sido factores constitutivos de una explosión y proliferación de comunidades de sentido, de concepciones del mundo. La proliferación de comunidades de sentido apuntala uno de los cuestionamientos que han hecho los autores de orientación posmoderna hacia la tradición moderna de ver el mundo, nos referimos por supuesto a la idea de que existe una realidad más allá de la construida desde las condiciones interpretativas de las comunidades. Así, para Vattimo, siguiendo a Nietzsche, el mundo o la realidad se convierte en una fábula. La nueva era trae consigo la pérdida de confianza en las posibilidades de hallar una “realidad objetiva”, como una entidad subyacente a los discursos e ideas que de ella nos formamos.

Mientras que en la modernidad se buscó encontrar la realidad como una revelación de la ciencia, diría Tyler, en la posmodernidad lo que se hereda son las versiones que de ella nos proporcionan los medios de comunicación. Versiones que se amplían si consideramos las recepciones e interpretaciones de los mensajes que hacen las comunidades de sentido, en una época donde las interpretaciones dependen más de las reglas de juegos establecidos por dichas comunidades. Así por ejemplo Fischer piensa que las etnicidades ya no pueden pensarse como una tradición fija y permanente compuesta por rasgos de cultura que además se transmiten de generación a generación, las artes étnicas en la era posmoderna más bien nos hablan de procesos de recreaciones variadas y de renovación posibilitadas por un constante *fluir de sentidos*: *To kill this play between cultures, between realities, is to kill a reservoir that sustains and renews humane attitude* (Fischer, Michael, 1986: 230). En el mismo tenor se pronuncia James Clifford, para quien la pérdida de autenticidad es propio de un espacio global de conexiones y disoluciones culturales. Se subvierten los órdenes antes pensados naturales lo que era local es global, lo rural o tradicional se encuentra en los espacios modernos, lo universal está en lo particular como lo particular en lo universal: los productos puros están enloqueciendo afirma Clifford.

Pero este enloquecimiento es la respuesta a una situación concreta que experimenta la vida. Siguiendo a Daniel Bell, varios antropólogos críticos consideran que un primer fenómeno que anuncia la emergencia de un nuevo paradigma de organización social y económica diferente al generado en las primeras fases de la modernidad capitalista, tiene que ver con el advenimiento de una sociedad de tipo postindustrial que desplaza a la industrial y a la producción manufacturera. Para los analistas de la nueva era se producía así una transformación en los principios axiales de la sociedad, al cambiar el paradigma organizativo de una sociedad que se sustentaba en la producción industrial y que tenía por célula la relación capital-trabajo; ahora vivimos en una sociedad basada en la oferta de servicios, principalmente relacionados con la información y la comunicación, donde la fuente de la riqueza es el control de los conocimientos teóricos y los saberes de dichas áreas.

Esta nueva forma organizativa en lo económico traería consecuencias importantes en la reestructuración de procesos sociales y culturales. Así, por ejemplo, se constata el hecho de que el viejo trabajador industrial con su condición de clase, como obrero o proletario comienza a ser sustituido por una nueva clase de técnicos, comerciantes, ofertadores de servicios y sectores vinculados a las industrias de la informática y telecomunicación. Es decir, se trata de un mundo cada vez más dependiente de sectores profesionales que diseñarán, controlarán y manejarán la información. Con la aparición de una sociedad dependiente o

productora de servicios de información, uno de los artículos que por excelencia se ofertan son las mercancías como datos, mensajes, posibilidades técnicas para la comunicación, o el desarrollo de estrategias para inducir el consumo de productos. Procesos en los cuales estará anclada una de las características primordiales de la vida posmoderna, a saber, el auge de los medios masivos de comunicación y, con ello, la proliferación de una realidad conformada por los mensajes y discursos configurados y puestos en circulación por dichos medios masivos. Los bienes simbólicos entran al espacio del mercado, los intercambios se realizan a través de telecomunicaciones y sistemas informáticos, pero éstos también son los medios de educación, de formación de opinión pública y de identidades.

Así, bajo el auspicio de la tesis del advenimiento de una sociedad postindustrial, popularizada por Daniel Bell, los proponentes de la existencia de una sociedad posmoderna recapitularían la idea de que la sociedad también se encuentra en una fase “post” en el orden cultural. Su rasgo principal sería, entonces, la pluralización de comunidades de sentido, la fragmentación de los sectores tradicionales (las clases sociales se convierten en etnias, género, jóvenes, etc) y la ampliación de los juegos de lenguaje, a los cuales accede el sujeto para conducir y orientar sus acciones. Así, la emergencia de nuevos grupos de identidad o de acción social se explica a partir de la reordenación de la estructura laboral donde el tipo de tareas flexibiliza la incorporación al mercado de trabajo de sectores que antes no lo hacían (mujeres, indígenas, discapacitados y otras minorías sociales). Por otro lado, los procesos laborales, anclados en tecnologías que operan cada vez con menos trabajo humano, reconfiguran la estructura laboral. Donde antes las fábricas consumían la mayor proporción del trabajo, ahora se concentra en el comercio, en los servicios o en el desempleo. A su vez, el trabajo se torna cada vez más individual, variable y flexible, lo que define el tipo de trabajador no arraigado a su gremio y a sus sectores como lo fue en el industrialismo. Finalmente, se suceden tendencias a la calificación del trabajo que implica cadenas de acceso más estratificadas y dependientes de órdenes educativos excluyentes, a lo que se suma la separación, cada vez más infranqueable, entre regiones, ciudades y países productores de la tecnología del conocimiento y aquellos que son consumidores y dependientes de la misma.

Pero además, a nivel nacional, las brechas –cuando éstas aún se mantienen- entre las zonas rurales y las ciudades de la información hacen surgir otra vez las barreras entre lo incorporado al “desarrollo” y aquello que no lo está. Sin embargo, a diferencia de lo sucedido en la modernidad, hoy surge la conciencia de que estas regiones ya no serán más incorporadas como tarea de un Estado nacional integracionista; ahora la integración está dada por los

desplazamientos de población a los centros urbanos y con ello el surgimiento de los parias del proyecto posmoderno como los caracterizó Zygmunt Bauman (2002).

El fin del Estado integracionista, consustancial al proyecto posmoderno, se da cuando se debilita el modelo nacional y estatal de organización de los territorios y de la población. Los mercados financieros están globalizados, por lo que las decisiones y gestiones se llevan a cabo fuera de los espacios de los Estados-nación. Además, la orientación de las decisiones económicas y políticas se realiza siguiendo las exigencias del mercado mundial apelando a condiciones de derechos o de protección a los ciudadanos de alguna nación. Y eso es así simplemente porque ya no hay obreros nacionales con reivindicaciones locales que podrían incidir en el flujo de ciertos actos y políticas del Estado. Lo que ahora queda es una masa de trabajadores que se involucran de manera autónoma a sus empresas transnacionales, dependientes del libre juego del mercado para su operación o abandono.

Uno de los órdenes de subversión más importante y de gran impacto para la disciplina antropológica fue el cuestionamiento de las relaciones coloniales. Señala Clifford que después de 1950 se dejaron escuchar cada vez más las voces de aquellos pueblos que habían vivido el sistema colonial y que habían sido definidos, caracterizados desde los órdenes de saber instaurados en este régimen. Aunado a la emergencia de intelectuales nativos, el arribo de líderes independentistas y de profesionistas nativos formados en las metrópolis, los sentidos sobre lo que son esos otros pueblos no occidentales comenzaron a producirse ya desde otras miradas e intereses por lo que las definiciones y conocimientos de esos otros ya no provenían más de misioneros, colonos y antropólogos:

Fue cada vez más difícil mantenerlos en sus lugares (tradicionales) los modos de vida que la modernidad pensaba fusionaría o absorbería reafirman su diferencia. Distintos modos de vida destinados alguna vez a fundirse con el “mundo moderno” reafirmaron su diferencia, en formas novedosas (Clifford, 1995:21).

Formas novedosas pero que aún no logramos captar ni predecir cuáles serán sus formas. Y quizá nunca lo hagamos, ya que el destino de estos procesos tampoco puede estar ya prefigurado. Ya no hay un telos que defina la narrativa o el final de la historia, más bien hay posibles futuros. Como también los conceptos con los que pensamos las permanencias tribus, culturas, identidad, asimilación, etnicidad, comunidad están sometidos a juicio. Se trata de procesos en marcha donde lo que antes era exótico ahora se ha mudado a los espacios de lo común y cotidiano. Lo exótico está cada vez más cerca, dice Clifford, la vieja topografía la han roto los viajes, la movilidad, la fuga, la diáspora. Pero lo moderno también viaja o lo posmoderno también viaja a esos lugares donde habitaba la tradición: *La diferencia se*

encuentra en la vecindad contigua, lo familiar aparece en los extremos de la tierra (Clifford, 1995: 29). Pero la diferencia no es una vuelta al exotismo o a la reificación de la alteridad, no hay más productos auténticos pues las identidades del siglo XX ya no son entidades continuas o culturas y tradiciones continuas.

Incluso Clifford usa el término surrealismo para definir esta época como una era que valora los fragmentos, curiosas colecciones, yuxtaposiciones inesperadas. Otras disposiciones son posibles y no las que pensábamos que eran las normas de lo cultural, las pautas de cultura o las lógicas de la estructura. Por ejemplo los museos a veces subvierten este orden: muestran lo tribal reproducido en lo moderno. Los grupos indígenas están en la lógica de reconstituirse cultural y políticamente, los mitos, la lengua y los conocimientos están siendo reciclados como parte de los nuevos imaginarios de la literatura y narrativa indígena. Las sociedades nativas están en dinamismo, son inventivas o expansivas, pero nuestros imaginarios aún no disponen de una estrategia para su representación, tal y como brillantemente lo muestra en su análisis del conflicto de tierras y su resolución en un juicio que involucró a una etnicidad denominada Mashpee.

El James Clifford del libro *Routes* pone el acento en los procesos de globalización cultural, social y económica como un elemento central en la definición de la era posmoderna. Para él la globalización conlleva nuevos órdenes de diferencia y es el estudio de los contactos y de los espacios de interconexión de donde podremos aprender sobre cómo se construyen las nuevas diferencias, así como saber de los efectos destructivos y homogenizantes que sin lugar a duda son también consecuencia de la globalización. Así como se han asesinado lenguas, cosmologías y valores, de manera simultánea han sido inventados y revividos tradiciones en contextos de gran complejidad. Pero la globalización en la era posmoderna se distingue porque hace del desplazamiento y la movilidad su condición natural. Para Clifford ver a la aldea rural y tradicional como sala de tránsito y a las ciudades y metrópolis como estaciones de tren, sería una de las imágenes que le permiten pensar la globalización posmoderna: *Es difícil dar con una imagen mejor para describir la posmodernidad, el nuevo orden mundial de movilidad, de historias de desarraigo* (Clifford, 1999:11). Incluso nuestro conocimiento, nuestro estar en el mundo es tan errante como el de cualquier otro sujeto que vive con la mochila al hombro, ya sea para vacacionar o para buscar una oferta laboral, donde los encuentros culturales es la constante: todos están en movimiento. Incluso afirma Clifford que esa modernidad que aún no termina de configurarse (una definición interesante de posmodernidad: una modernidad no configurada), los movimientos y los contactos, los viajes y el residir en viaje son los elementos que caracterizan y definen esta era. Una imagen que se

opone a la idea de contactos, pero con transferencias o como extensión, imposición, aculturación. O que partían de la dicotomía de lo local como la base del análisis o siguiendo a Deleuze señala Clifford: las raíces siempre preceden a las rutas.

Como presagiando su posterior abandono del término posmodernidad, Clifford en *Routes* usa a veces de forma indistinta posmodernidad, modernidad inacabada, inconclusa³⁸ u heterogénea, se tratan de términos de traducción para ayudar a hacer visible y válido lo extraño, aunque en el entendimiento se pierda el riesgo de distorsión (Clifford, 1999:59.). Y eso extraño es una época cuyas configuraciones culturales sólo pueden ser atrapadas bajo el recurso heurístico de un itinerario. Itinerarios que son a su vez historias muy complejas de cruces regionales, trans-regionales, que desde el siglo XX hasta nuestros días fueron el producto del actuar de fuerzas globales interconectadas, efectos de guerras mundiales, reconfiguraciones de los órdenes imperialistas, la expansión del capitalismo industrial y mercantil con su apertura indiscriminada de mercados o de fuentes de recursos. Las culturas e identidades se tienen que arreglar con las consecuencias simbólicas de estas fuerzas que todo lo mezcla. Los espacios privilegiados para el mirar posmoderno serán todo aquello que evidencie la existencia de estos intercambios simbólicos tales como las figuras de la frontera o las zonas de contacto. Así los símiles que pueden ser usados para pensar este modelo de viaje son los lugares de tránsito como aeropuertos, hoteles, salas de espera, hospitales, donde perduran los encuentros de carácter fugaz y arbitrario. O también la mirada a las diásporas configuradoras de barrios, favelas, periferias urbanas, o seguir atento a las rutas y flujos migratorios que hacen hombres y mujeres originarios del tercer mundo hacia las ciudades ricas de Europa, Asia y Norteamérica. Procesos que son rutas y raíces al mismo tiempo, motivan nuestro cambio de ideas y conceptos para reconceptualizar las nociones de identidad y etnicidad, de tradición, de cultura popular.

James Clifford piensa en su trabajo de los años 1990s que lo posmoderno también reside en esa conciencia de que el orden del mundo aún no es visible y más bien por eso prefiere usar la idea de (des)orden. Se nos presenta un mundo lleno de fenómenos de signo contrario. No sabemos si estamos en presencia de un mundo posnacional, ya que el capitalismo borra las fronteras, pero para ciertas cosas se afianzan las políticas de protección nacional, emergen sentimientos nacionalistas o se cierran fronteras. De la mano del reforzamiento de identidades de todo tipo vemos cómo en ocasiones se borran las diferencias

³⁸ El uso de la idea modernidad inconclusa es muy diferente en Clifford que en Habermas. Para el primero la idea refiere a una noción aún no configurada, de ser un proceso abierto e inacabable. Mientras para Habermas

culturales, regionales, religiosas. Las migraciones, la proliferación de medios de comunicación, las nuevas tecnologías también tienden a producir efectos dispares en un mundo de mayor conocimiento, pero también aparecen los nuevos analfabetismos que conlleva la brecha tecnológica. Por eso dice Clifford que el desorden de la globalización:

Ha demostrado ser flexible y capaz de actuar tanto a través de las diferencias regionales como en su contra, de adaptarse parcialmente a las culturas locales y a los regímenes políticos, de injertar sus símbolos y prácticas en cualquier forma no occidental que transculture su lógica. Realiza transacciones con las monarquías, las dictaduras, las burocracias oligárquicas y las democracias; con los neoconfucianos, los hindúes, los ortodoxos, los judíos y una variedad de sociedades islámicas (Clifford, 1999: 401).

En su entrevista de 1999 afirma que él pensaba hacia los años 1960s y 1970s que comenzábamos a percibir progresivamente un mundo sin centros dominantes en el mundo, la experiencia norteamericana mostraba que Nueva York ya no era el centro del imperio, que mundos cada vez más complejos aparecían mientras se miraba la Costa Este, el sur, el noreste y el centro de los Estados Unidos, por lo tanto esto era una incitación a pensar fuera de los centros y más bien cambiar el paradigma por uno que pondera las conexiones. Lo que se constata es que no existen espacios fijos ni fronteras temporales, hay zonas de contacto, lugares localizados entre puntos fijos donde el contacto es constante.

La globalización en la era moderna se distinguió por su carácter unidireccional, la cual tendía a generar procesos de homogenización cultural, social, político y económico, cuyo canon a seguir fue el proyecto occidental, primero centroeuropeo y posteriormente norteamericano. Por el contrario, la globalidad en la era posmoderna, según sus defensores o analistas, conduce a fenómenos de ruptura, de heterogenización y pluralidad. Lyon lo señala de la siguiente forma:

Así, el mundo no se está convirtiendo en un lugar, sino más bien fracturándose y astillándose en fragmentos tribales e identidades étnicas. La heterogeneidad, no la homogeneidad, el (des) orden del día (Lyon, 2000: 98).

La forma más prometedora de aproximarse a estas cuestiones es simplemente reconocer que, por el momento, parecen actuar fuerzas tanto unificadoras como fragmentadoras, y que ninguna es predominante (Ibíd.: 99).

Un mundo en contacto en vez de un sistema mundo, como lo afirma Marcus dominado por formaciones culturales discontinuas y por la existencia de múltiples sitios de producción cultural, transculturación, procesos globales y locales y una desterritorialización de la cultura.

refiere a que el proyecto de modernidad tiene un perfil muy claro pero el cual aún no logra llevarse a cabo del

Esta idea ha sido seminal para la fundamentación del proyecto de lo que él llama etnografía multi-situada, una etnografía para el sistema mundial que desarrolló en 1995 en su artículo *Ethnography in/of the World System*. En éste señala Marcus que esta nueva conciencia del sistema mundial que nos despertó el movimiento posmoderno nos obliga a movernos de lo local situado, los espacios tradicionales de la investigación etnológica, y observar más bien las manifestaciones de las circulaciones de significados, objetos e identidades en espacios tiempo difusos. Se trata de ver ahora las múltiples trayectorias de estos hechos y ver cómo configuran espacios culturales con múltiples sitios de actividad. Pero, y eso también se lo debemos a la iluminación posmoderna de ciertos procesos, este nuevo modelo de investigación etnográfica nos permite ver otros espacios de producción de lo cultural e incluso nos muestra cómo intervienen otros agentes en la producción de la cultura tales como: los medios de comunicación, los mercados, los estados, las industrias, las universidades, las palabras de las élites, de los expertos.

1989 es aún una época marcada por el entusiasmo de la narrativa posmoderna en Marcus, su texto *Imagining the Whole* da muestra de cómo la idea de que lo posmoderno recoge ese estado de crítica respecto a esas imágenes de totalidad y de unidireccionalidad en la noción de determinantes y de causas. Frente a esta imagen se antepone otra donde la fragmentación y lo indeterminado emergen como lo dominante y que son la consecuencia directa de vivir en un capitalismo desorganizado que ha impactado en ese sentimiento de nuestra condición de vida cotidiana. La caracterización que hace Marcus del capitalismo desorganizado va de la mano a lo sugerido por Daniel Bell para hablar de la sociedad postindustrial, a la cual le agrega e insiste en que la fragmentación cultural y el pluralismo que se asocia a la proliferación de esquemas para simbolizar o a la masificación de los esquemas interpretativos formarían parte de este mundo en desorganización y diverso: tan diverso como comunidades de lenguaje existan.

De regreso a Stephen Tyler podríamos decir que la pluralización como condición cultural en la era posmoderna se explica también por el papel activo que en la definición de los significados y en la orientación de los sentidos han jugado, las cada vez más crecientes comunidades locales, regionales, étnicas, de género, de clase, de identidad: es decir culturas. Culturas con mayúscula y en plural, que no sólo eclosionan con los procesos segmentadores que acarrea la nueva era postindustrial o que son el producto de los crecientes y particulares consumos culturales. Culturas cuya posibilidad de aparecer a la conciencia posmoderna está

dada por el hecho de que ellas mismas se convierten en el objeto, ya sea de manera pasiva o como producto de las luchas por su reconocimiento, de difusión en los medios masivos de comunicación. Surge así una conciencia donde todos consumimos y a todos nos consumen, escuchamos y vemos música e imágenes del mundo, abriéndonos así a nuevas realidades. Se generan nuevos saberes y nuevas condiciones del saber, que rompen nuestra idea heredada de la modernidad de cómo es el mundo o de cómo debiera ser.

Lo distintivo en Tyler es que para él esta nueva era plural e hipersignificada ha sido la exaltación de un supuesto rompimiento con el principio de realidad y su sustitución por una híper-realidad configurada simbólicamente. El símbolo no es más un vehículo para comunicar una realidad, ya no responde a la lógica donde el primero es el vehículo para un referente, ahora la única realidad es la producida por los sujetos desde sus imaginaciones simbólicas.

III. Nunca fuimos posmodernos o es la modernidad un proyecto que nunca se acaba

Desde su contribución al *Writing Culture*, Paul Rabinow daba muestras de cierto distanciamiento no sólo con los estilos que se habrían prefigurado para la llamada experimentación etnográfica, en particular una distancia respecto a aquellas que buscaban transitar por lo autoexperiencial y lo dialógico. No sólo cuestionaba también los excesos de la preocupación textualista en Clifford y urgía por otra vía de hacer antropología que no se agotara en el tema sobre cómo escribimos y más bien se dedicara a innovar en las maneras de teorización y de planteamientos de problemas. En su texto de 1986 Rabinow también se aparta de los diagnósticos de época que fueron moneda corriente de uso en sus copartícipes en el Seminario de Santa Fe.

No obstante que Rabinow asume esa mirada de ver las prácticas científicas ahora con los ojos post (modernos, estructuralista y positivista) donde lo que importa es resaltar lo particular y contextual, por no decir relativo, que resultan ser las formas de conocer y saber. Particularidad y contextualidad histórica que nos devela que los contenidos de lo que es el saber, como los procesos de validación y justificación, se introducen y corresponden a cada momento y que son asumidos por comunidades de practicantes de las ciencias que trabajan bajo las reglas dominantes en cada uno de los estilos de pensar o de hacer ciencia.

Pero donde quizá Rabinow ya no transita con su colegas es en la celebración de la idea de pluralidad, de (des)orden, de fracturas de indeterminación. Debido a la gran influencia que ejerce Michel Foucault en su pensamiento, Rabinow considera que el orden es lo imperante aún en esta etapa del proyecto civilizatorio. Un orden u ordenación que se expresa en todo, es

decir en un orden del saber, en los sistemas carcelarios y de vigilancia, en las formas en que hemos narrado y representado el mundo -los órdenes del discurso-, en la conducción de nuestras prácticas sexuales, etc. Pero lo más importante que indicará Rabinow es que estos órdenes son establecidos desde un proyecto de racionalidad, se instauran a partir de ejercicios de poder y exclusión que son fuerzas perfectamente discernibles e identificables. Por lo tanto su actuar, los mecanismos y dispositivos a partir de los que instauran sus proyectos, así como las prácticas y discursos ordenadoras y que legitiman o encarnan el orden son la lógica que subyace a las configuraciones del mundo en todas las épocas y momentos.

A pesar de que a Michel Foucault se le identifica constantemente como un pensador posmoderno, quizá por su ubicación dentro de esa amalgama de estilos del filosofar francés que llamaron postestructuralismo que para otros es el antecedente inmediato del posmodernismo, podríamos afirmar que este filósofo francés siempre fue un analista de la modernidad y que su pensar contribuyó a vislumbrar dinámicas que operan en su configuración como un proyecto histórico en el cual vivimos y del cual somos un producto. Recordemos por ejemplo que en *Las palabras y las cosas* Foucault se concentra en mostrarnos el perfil de esa episteme³⁹ moderna que aparece en el siglo XIX donde se formulan y emergen como objeto de estudio y como problema esos tópicos fundamentales de la visión del mundo moderno como es la vida, el lenguaje, el trabajo, lo humano. Señala Foucault que con la modernidad el conocimiento del hombre y la mujer se instaura, es la era en que temas como la cultura, la historia, la capacidad simbólica son posibles como problema de investigación, porque ya existen como objeto para ser conocidos, señala Foucault:

Por extraño que parezca, el hombre –cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates- es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de los nuevos humanismos, todas las facilidades de una “antropología”, entendida como reflexión general, mitad positiva, mitad filosófica sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber, y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva (Foucault, 2010:17).

Esta insistencia por encontrar el origen y razón de las configuraciones de nuestro ser moderno es muy clara en los textos del último periodo de Foucault, como es la *Historia de la*

³⁹ Foucault define a una episteme como: “Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas- fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá (Foucault, 2010:13)

sexualidad (2012). En este libro por ejemplo va mostrando cómo el origen de nuestras prácticas sexuales, las cuales son muy timoratas y muy sancionadas o reprimidas, aparecen en un momento de dominio del proyecto victoriano, uno de tantos que contribuyeron a darle su perfil al destino civilizatorio que representó la modernidad. Nosotros los victorianos, como define Foucault al sujeto que se produce desde las discursividades, desde las éticas y desde las prácticas de esta sexualidad reprimida, es un producto nuevo un ser humano que no había conocido antes esta manera de hacer, pensar y practicar lo sexual, pero un producto nuevo que aún persiste y es el que nos define aún en nuestra modernidad tardía.

Como vemos se trata de una analítica del presente que a la vez que muestra cómo se configura y construye ese sujeto moderno, que es nuestra condición de ser, requiere para ello del uso de un andamiaje conceptual que proviene de un entendimiento y de una identificación teórica e histórica respecto al tipo de rasgos que forman esa experiencia llamada modernidad. Y esta idea al menos en Rabinow comienza a tener mayor resonancia como lo muestran sus escritos elaborados después de su etnografía experimental en Marruecos de los años 1970s. En ellos es la idea de modernidad la que orientará sus intentos de vislumbrar cómo se han expresado estos hechos en su forma más actual y en regiones donde ésta aún no se daba: el tercer mundo. Y una tendencia similar será asumida por otro conjunto de autores como serán principalmente Talal Asad y James Clifford, quienes regresarán a la modernidad como el concepto que les permitirá llevar a cabo sus nuevas analíticas del presente, abandonando cada vez más la idea de que alguna vez “fuimos posmodernos”.

En *French Modern*, Paul Rabinow pretende comparar y mostrar la manera en que se consolidó una forma de vida moderna, la francesa con su peculiaridad nacional, muy diferente a la vía victoriana de modernidad vinculada a lo británico. Pero ambas, junto a otras más, han nutrido al proyecto moderno universal o ecuménico. Una idea muy cercana a las propuestas de aquellos autores que hoy reivindican la existencia de algo llamado modernidad múltiple, tales como Samuel Eisenstadt (2000), Peter J. Taylor (1999) y Charles Taylor (2006). Han insistido en lo diferente y particular que cada proyecto nacional e histórico de modernidad ha tenido, incluso en ciertos momentos de la historia alguno de ellos fue hegemónico y en otros momentos otro emerge para imponer su lógica. Lo destacable en Peter J. Taylor es su observación de que algunas experiencias contemporáneas de la modernidad, que conducen los destinos del proyecto de civilización en países particulares o en regiones del planeta, podemos ubicar por ejemplo el dominio de una concepción republicana francesa como criterio para guiar los ordenamientos de lo político y en otros lugares tal influjo no existe y se adopta otra vía. En ocasiones algunos países acogen el modelo industrializado inglés frente a

una vía más centrada en la reordenación de los valores morales y estéticos como fueron las modernidades holandesas y francesas. Incluso podemos toparnos frente a proyectos modernos que tienen un signo opuesto y diametralmente diferente, Peter J. Taylor piensa que es muy distinta la sensibilidad y la apuesta estética que emerge con el modernismo holandés que el que se atestigua en el modelo norteamericano centrado en la industria cultural y de masas.

Ahora bien, Peter J. Taylor señala que su gran deuda, hacia donde cree él que debería avanzar su investigación, fue analizar el tipo de modernidades que se impusieron en los países colonizados. Poder conocer las diversas apuestas modernas en lugares donde el colonialismo holandés fue sustituido por el inglés, el francés y luego el norteamericano, o bien, como el caso de nuestro país, un pasado colonial consolidado durante varios siglos de presencia en el mismo país o continente en la cual diversas apuestas civilizatorias modernas que impactaban las metrópolis se trataron de implementar como política de gobierno, como forma de comprensión del mundo o como manera de conducir las interacciones sociales en lo que fueran las colonias. Quizá a Rabinow esa agenda de interés no le provino de algún acercamiento con estos autores, vemos que incluso Rabinow los precede temporalmente. Es más factible que esta sensibilidad por observar las modernidades en sus múltiples proyecciones, y como el producto de agentes concretos que disputan las conducciones de los destinos de un país, provenga de Clifford Geertz.

Clifford Geertz miraba en varias de sus obras las maneras en que se iban sedimentando en esos acervos de sentido que encontraba en las sociedades islámicas que estudió en Indonesia y en el norte de África, las apuestas por conducir los destinos de cada nación a partir de una amalgama de ideas y proyectos de orden colonial, pero también como producto de las historias locales o de las dinámicas de la historia regional. Desde sus estudios sobre la involución de la agricultura en Java hasta sus reflexiones sobre el destino de los nuevos Estados nacionales independientes, Geertz mostraba cómo cada actor involucrado en las disputas, a su vez introducía una nueva apuesta que se acompañaba de distintos imaginarios sobre cómo son y deberían ser las cosas. Lo interesante es que en las pugnas y conflictos, por ejemplo entre epocalistas y tradicionalistas, se heredaban sentidos que posteriormente formaban parte de esas redes de símbolos e imaginarios en las que se desenvuelven los sujetos, por cierto son el objeto a revelar en cualquier interpretación densa, que dan cuenta de lo diverso y contradictorio que puede ser el proyecto de modernidad asumido en un mismo país.

Rabinow piensa de forma similar, a pesar de que es la modernidad francesa la que le preocupa reconstruir y mostrar sus especificidades, lo hace también con la intención de mostrarnos cómo ésta se implanta en Marruecos a partir de políticas de diversa índole como son: formas de reordenación urbana, prácticas de contención de prevención de combate a ciertas epidemias médicas, creación de instituciones administrativas y de ciertas políticas públicas y a partir de la introducción de nuevos valores éticos, estéticos, de comprensión del espacio y del tiempo. Es decir, *Modern French* es un estudio que traza el cómo se articularon estas acciones y relaciones analizadas e interpretadas a la luz de un modelo que ve a la historia como la historia del presente, que es la que nos permite conocer los contornos de ese proyecto de racionalidad que es compartido por varios sujetos: la racionalidad moderna.

Como habíamos ya mencionado, su cercanía con las tesis de Foucault lleva a Rabinow a hacer una investigación detallada y exhaustiva en los archivos, una revisión con lupa sobre las implicaciones prácticas que tuvieron las ideas de filósofos, de pensadores de lo político y lo estético en la conducción de un proyecto. De los archivos aparecían esos documentos que comenzaron a leerse como los que sintetizaban una visión del mundo diferente y una exigencia concreta de aplicar las ideas a partir del diseño de políticas y acciones concretas de reordenación, pero principalmente de equipamiento. (*équipement*, en francés, *equipment* en inglés). Los equipamientos, por ejemplo creación de espacios industriales urbanos o centros universitarios, generan las condiciones para que desde la intervención se introdujeran a los nuevos actores, infraestructuras, discursos y prácticas que después dan forma a los nuevos sujetos por ejemplo que nacen y viven en las villas industriales, o que son los habitantes de las periferias industriales. Como vemos se trata de implementar una modernidad con los recursos que ella misma generó, como son la acción a partir de políticas públicas implementadas por un Estado, su fundamentación en planes y programas, la expresión y sanción de éstas en ideas e imaginaciones sobre cómo son y deben ser las cosas, algunas de éstas formadas no sólo ya en la filosofía sino que emergen de una nueva cultura de los expertos.

Paul Rabinow ve en Foucault a un analista del presente que no renuncia a hacer del presente, de mostrar sus configuraciones y particularidades, la condición de su conciencia histórica. Y justo es la noción de modernidad la que auxilia esa doble condición de analítica del hoy y de apertura a una sensibilidad de análisis. Y Foucault lo expresa a partir de seguir las maneras en que se forma un nuevo sujeto como el producto de una acción de fuerzas de poder discursivas y no discursivas sobre él: eso que llamó el filósofo francés la dimensión bio-técnica y política del poder que se incrusta en los individuos y los constituye. Rabinow ve su

libro de 1989 como una manera de aplicación concreta de esta analítica que busca mostrar la constitución de la experiencia moderna a partir de sus prácticas de saber y poder.

Por eso Rabinow considera que el debate sobre la existencia de algo moderno y su desplazamiento o abandono no es algo que ya le preocupe y lo ve como un debate sin fin. Para él lo moderno, el modernismo y la modernización son proyectos que aún se promueven y se impulsan desde actores claves y son las que guían las políticas de innovación en todos los campos. Campos que serán el objeto de una analítica e incluso de un tratamiento etnográfico y éstos pueden ir desde objetos de conocimiento (higiene, estadística, biología, geografía y ciencias sociales), las formas (la arquitectura y el urbanismo) sobre tecnologías de pacificación (disciplinares y políticas de bienestar) acerca de las ciudades y laboratorios sociales (ciudades industriales, reales, coloniales, socialistas) o finalmente sobre los nuevos espacios (suburbios, periferias, sobrepoblación, centros planificados): *In each of these domains. I describe the diverse constructions of norms and the search for forms adequate to understand and to regulate what came to be known as modernity society* (Rabinow, 1989:9).

El proyecto de racionalidad moderna es entonces algo que comienza a circular como centro de su interés, las prácticas de una forma de racionalidad sirve para comprender aquello compartido y común (*middle ground*) que tiene una alta cultura, una cultura de expertos, una teorización sobre los destinos de una civilización y lo que se cree y piensa en la forma ordinaria de vida. A eso Charles Taylor es lo que denomina los imaginarios sociales modernos, esos que se incrustan en nuestras narrativas, mitos, intuiciones, leyendas, etc. pero que han provenido también de las ideas que filósofos y otros expertos han producido para comprender lo que vivimos y para buscar reorientarlo de una manera más racional y de implementarlos a partir de normas o mediante formas modernas de normalización.

La tesis de ver a la razón como ese campo de discernimiento que nos muestra cómo se vinculan las ideas y las prácticas, es decir, las nociones que definen a una era con las políticas, normas y ensamblajes que le dan a ese proyecto su concreción histórica son para Paul Rabinow los temas a tratar bajo una nueva orientación disciplinar que llamó antropología de la razón. Fernández de Rota y Montiel indica que este programa representó un breve momento de la evolución del pensar de Rabinow previo al desarrollo de lo que será su antropología de los mundos contemporáneos. Un periodo que se extendió desde 1989 con *French Modern* hasta su compilación de trabajos que tituló *Essays on the Anthropology of Reason* (1996), pero que tienen como escritos de transición a otro programa dos breves libros (*Making PCR. A Story of Biotechnology* de 1996 y *French DNA. Trouble in Purgatory* de 1999)

ya elaborados bajo un ánimo de desarrollar estudios de las tecnociencias, que serán la aplicación empírica de su apuesta por lo contemporáneo: es decir, lo que los estudios de urbanización fueron a su antropología de la razón, las tecnociencias lo serán para la antropología de la contemporaneidad.

La antropología de la razón tal y como la dibuja Rabinow en los ensayos de su libro de 1996, que lleva el concepto como parte de su título, puede ser visto también como una continuidad respecto a ciertas líneas de preocupación que se abrieron en *Modern French* y que tiene que ver con la gran preocupación por analizar los conocimientos, las prácticas de conocer y las consecuencias prácticas de ese conocer como una actividad que emerge en la modernidad con más fuerza. O para ser más precisos, en la modernidad es que asumieron las formas y ordenamientos con las cuales se nos presentan o que estamos acostumbrados a pensar que así son. Para una antropología de la razón no sólo se observa la invención de nuevas tecnologías, de nuevas prácticas, sitios, objetos y sujetos, sino que nos induce a ver en ellas su rasgo de novedad, determinar qué las hace ser diferentes de algunas que existieron antes.

Los estudios de urbanización le hicieron palpable que uno de esos elementos de novedad es sin lugar a dudas la aparición de políticas impulsadas por sectores de expertos (tecnócratas), quienes a partir de discursos implementaban acciones de planificación que trajeron como consecuencia formas de normativización que obligaron a los sujetos, a las poblaciones y a las sociedades a ser reformados e inventados. *I sought to understand how a certain type of social actor, "technician of general ideas", emerged, articulated, and experienced the rise and triumph of what Michel Foucault named "biopower"* (Rabinow, 1986: x). Ahora su preocupación girará hacia mirar cuáles son las instituciones y mecanismos que producen los conocimientos que instauran esos regímenes de saber-poder. Se concentrará en conocer las prácticas que no sólo sancionan y justifican lo que es tomado como saber, como verdad, es decir el estudio de las epistemes o de los paradigmas, una visión que aun dominaba su *French Modern*, sino que ahora le preocupa discernir cuáles son esas prácticas desde donde se producen estos sistemas de conocimiento. Se trata ahora de estudiar la cultura de los expertos o a las comunidades hacedoras de ciencia o a los productores de esas imágenes.

En un primer momento su estudio veía a la ciencia y a la técnica como esos espacios de poder-saber que servían como agentes que transformaban la experiencia de vida humana, es decir, que se incrustaban en los ámbitos de la cotidianeidad. Señala que por eso en *French Modern* su interés fue analizar cómo se desarrollaron las ciencias de la vida y sus

implicaciones en la concepción de la salud, el cuerpo, el ser humano y su impulso para la ampliación de otras maneras de conocer como son la estadística y su uso para la evaluación de las condiciones de salud, la epidemiología, el retorno a cierto lamarckismo en biología donde los virus sobreviven según aptitudes, y con ello la emergencia de las ideas de higiene y cuidado del cuerpo. Ahora lo que le interesa conocer es a los productores de estas narrativas, sus laboratorios, los sitios donde se reúnen y juegan con las reglas que las comunidades científicas establecen. Pero son las comunidades emergentes las que le interesan, las que hacen las ciencias o las que producen los conocimientos que están modificando nuestros nuevos imaginarios, aquellos que diseñan, experimentan o inventan a las llamadas ciencias genómicas.

A la par que observa a los sujetos en sus laboratorios indagará sobre esos otros poderes que conducen los juegos en la ciencia y que dominan la actividad: los financiamientos y los financiadores. Las alianzas ahora son entre científicos y hombres de negocios, los intereses son compartidos para potencializar esa dimensión utilitaria de la ciencia, aquella que algunos de los pensadores de la modernidad como Max Weber o la gente de la Escuela de Fráncfort habían visto que serían uno de los rasgos distintivos del proyecto moderno y sería la forma en que se expresaría cualquier forma de racionalidad en la era.

Uno de los autores que nos regresan de lleno al empleo de la noción de modernidad como concepto que aún es útil para determinar los procesos sociales que definen el presente de nosotros y de otras sociedades es Talal Asad. Sería injusto hablar de un regreso en su caso, pues él no empleó en ningún momento en su texto del *Writing Culture* el concepto posmoderno, ni para caracterizar al estado del conocimiento reflexivo que motiva nuestras dudas y sospechas respecto al cómo se representa, ni mucho menos para definir una condición de existencia de los fenómenos sociales y culturales cuya posibilidad de ser captados y comprendidos requiere de la adopción de un imaginario diferente al cual se le subsumió bajo el término de sociedad posmoderna.

Asad concentró sus esfuerzos después de la reunión de Santa Fe en analizar y caracterizar los hechos y procesos religiosos, comparando siempre lo que ha sido el mundo islámico y el cristiano. Pero además ha tratado de vislumbrar la manera en que la vida religiosa o las sociedades religiosas se han visto modificadas también por la adopción de un forma de vida que se impone en un mundo globalizado y que tiene todo el sello de ser un proyecto moderno y occidental. Asad, que siempre ha sido sensible a los temas del colonialismo y un gran observador de los procesos coloniales, no puede dejar de sospechar

que aún no se han terminado las relaciones asimétricas y de ejercicio de poder y autoridad sobre el mundo, a pesar de la tan celebrada proliferación de identidades y reivindicaciones locales que emergen con el llamado poscolonialismo:

The acquisition of new forms of language from the modern West –whether by forcible imposition, insidious insertion, or voluntary borrowing- is part of what makes for new possibilities of action in non-Western societies. Yet, although the outcome of these possibilities is never fully predictable, the language in which the possibilities are formulated is increasingly shared by Western and non-Western societies. And so, too, the specific forms of power and subjection (Asad, 1993: 13).

Asad resalta en su trabajo que la propia visión moderna que se expande a través de otras formas de hegemonía colonial, establecieron nuevos escenarios para la aparición de formas de conciencia nueva basada en el principio de la autoconstitución, apareciendo con ello los agentes que ahora conducen los destinos de las sociedades y culturas. Los agentes comienzan a tener apuestas de diferente índole como son de género, de clase, regionales y que esa es la condición de vida por ejemplo en las sociedades no occidentales. Desde estas condiciones por ejemplo se disputan ámbitos que se pensaban no modernos como son los hechos religiosos, los rituales, la conducción de la tradición. Ello no significa que entramos en un periodo de pluralidad y desorden; a Asad le interesa mostrar también cómo estos agentes llegan a ser los garantes de la unidad y de la conducción de las sociedades o de los ámbitos particulares de la vida: por ejemplo se impone una visión de religión, se impone una vía de tradición. La unidad es mantenida por aquellos que hablan en su nombre y la imponen, eso no significa que supriman las diferencias, éstas son incorporadas por los grupos dominantes en un juego de poder y dominación, que se sustenta muchas veces a partir de mantener las diferencias y clasificando y organizando, según sus categorías, a los distintos.

Lo que Asad resalta en su libro de 1993 es que no podemos dejar de comprender los nuevos juegos de lo local o no podemos captar las dinámicas religiosas si no asumimos que el proyecto que se expande y que resulta ser hegemónico es el proyecto moderno y de signo occidental. Su adopción, dominio e implementación explican las luchas, contradicciones y apuestas que los sujetos hacen en localidades de eso llamado tercer mundo. Reconoce que también este proyecto ha sido cambiante, que no es una línea homogénea de ideas y apuestas, que incluso el estudio de sus transformaciones es algo que debe ser comprendido por una antropología de la modernización y de la modernidad. Pero también esta antropología debe reconocer que la modernidad no es aún una idea roída, desgastada. Las gentes entran y resisten a la modernidad, es cierto, pero captar su particularidad como fenómeno histórico y como fenómeno del presente es comprender las estructuras de poder, los discursos que han

construido su proyecto y proyecciones, donde la religión se ha usado como parte de estos dispositivos que la recrean, le dotan de su perfil y dan vigencia al proyecto moderno.

En la misma línea de preocupación Talal Asad publica en el 2003 un libro muy sugerente donde vuelve a defender su idea, incluso lo hace de forma más enfática, de que el concepto histórico de modernidad y su dimensión para captar fenómenos de orden social sigue siendo de gran utilidad para la antropología y para el estudio de los procesos religiosos. El libro se titula *Formations of the Secular*, y otra vez usa de manera comparada lo que sucede en sociedades cristianas islámicas o en el occidente moderno.

La secularización, como doctrina política se distingue por el impulso constante por separar de los ámbitos de participación pública y de la conducción de las acciones y programas de los Estados cualquier injerencia de factores religiosos. O bien secularismo, como categoría epistémica, refiere a esa condición de saber y pensar el mundo como desencantado, como ese que ya no se explica a partir de las imágenes religiosas de las cosas, han sido las piedras de toque y ponderación de una idea del advenimiento de la modernidad como proyecto triunfante. El mundo secular moderno triunfaría en todos los ámbitos de la vida contra el religioso. Sin embargo como lo afirma Asad y como varios lo han hecho notar, el mundo contemporáneo se distingue por la emergencia de fenómenos religiosos, por la aparición de movimientos de este corte en varios países, o de la participación de actores políticos exigiendo políticas de derechos humanos, de protección medioambiental o de combate a la pobreza.

Entonces cómo pensar lo secular y la secularización ante el resurgimiento de la religión. Para los proponentes de la vía posmoderna éste era incluso uno de los signos que nos hacían patente que el ideal de sociedad moderna nunca se cumplió y que quizá sería uno de esos hechos que no se cumplirían. Sin embargo Asad prefiere otra respuesta y enmarca el fenómeno como algo que tiene que ser comprendido como parte de la propia historia moderna, pero también como parte de las lógicas religiosas. Por ejemplo señala que incluso encontramos impulsos a la separación de la injerencia religiosa de los asuntos del gobierno en las sociedades medievales cristianas como en los imperios islámicos. Lo que es palpable para Asad es que la visión secularizada del mundo ha presupuesto un nuevo concepto de religión de lo ético y de lo político como algo distintivo que no había aparecido antes.

Sin embargo la modernidad misma no es un proyecto unívoco y unidireccional, su proyección también se ha elaborado recogiendo algunos de los supuestos que se incorporan

en diálogo con sectores modernos que también son miembros de iglesias o que profesan alguna doctrina religiosa. Por ejemplo cómo no entender las discusiones actuales sobre los derechos humanos que impulsan sacerdotes en nuestro país, siendo una postura formada desde un sentir religioso cristiano pero que se demanda como algo que le compete garantizar al Estado, como política pública, una demanda muy moderna. De igual manera, señala Asad, no se explicarían las formas que ha adoptado el impulso industrial en sociedades asiáticas sin pensar que su éxito proviene de su imbricación con formas éticas introducidas desde una lectura del confucianismo.

Pero a su vez, Asad muestra cómo por ejemplo las propias sociedades religiosas o los movimientos de tipo religioso, asumen demandas políticas de orden secularizado y moderno. Muchas independencias en países islámicos fueron encabezadas por figuras religiosas, quienes al triunfo de su revolución instauraron formas organizativas como las naciones, los parlamentos, las políticas desarrollistas, que se introdujeron en una vía moderna y que se explican como un acto secularizado. La religiosidad se puede abstraer a la hora de imaginar algunas formas de conducción del destino nacional, de lo contrario cómo pensar movimientos de corte islámico que buscan instaurar una sociedad comunista, o de libre mercado. Incluso, cosa muy destacada por Asad, los grupos religiosos de acción y demanda política pueden abanderar nociones de derecho, de ciudadanía de participación pública, de tener injerencia en los espacios de la opinión pública que son totalmente secularizados. Es decir no sólo las demandas son de orden secular, sino que la propia idea o el acto de demandar son hechos que sólo aparecieron en un momento civilizatorio como es la modernidad y le son consustanciales a su expresión histórica.

Ahora bien un elemento que sobresale en este viraje hacia una antropología de lo moderno es que incluso aquellos autores que se habían apresurado a anunciar el advenimiento de una condición posmoderna, y anexo a ésta una antropología identificada con el mismo mote, en los años 1990s comenzaron a modificar sus ideas al grado de asumir sus propias posturas como motivadas por la euforia del momento y por la moda del término.

Entre los que modificaron su orientación están James Clifford y George E. Marcus. El primero de ellos declara en sus trabajos de los años 1990s que más que posmoderno, más que sumarse a las voces que desean establecer una nueva narrativa bajo la ironía de la posmodernidad, él se define modernista. Considera que voltear a ver las propuestas comprensivas en el campo estético que realizaron las vanguardias modernistas del siglo XX, incluso observar su proceder y sus apuestas prácticas, sería de mayor utilidad para analizar lo

que sucede con los fenómenos sociales y culturales de finales del siglo pasado. Figuras como el collage en sus desarrollos dadaístas, la inversión de los órdenes que explotó el surrealismo y el reto a la representación figurativa que el cubismo experimentó son todos ellos muestras de una actitud moderna. Es decir que los recursos comprensivos para captar el presente estaban ya dados en los principios que guiaron a las vanguardias modernistas. Una postura muy similar es defendida por George E. Marcus en un artículo de 1991 titulado *Requirements for Ethnographies of Late Twentieth Century Modern Worldwide*. En una nota al pie señala que para él es un error denominar a la antropología surgida del *Writing Culture* como antropología posmoderna, que incluso el tipo de crítica, su inspiración estética centrada en volcar los recursos experimentales a la innovación etnográfica, dista mucho de parecerse a la búsqueda posmoderna de reflexión. Para Marcus, en coincidencia con Clifford, piensa que su actitud se asemejaba más a la que caracterizó al modernismo y sus vanguardias. Es decir, un modernismo que se volcó críticamente contra las formas realistas y que modificó las formas de representación. Incluso Marcus retoma a Marshall Berman quien señaló lo vital y creativo que fue el modernismo clásico como fuente de entendimiento. Las vanguardias estéticas del siglo XIX buscaron representar la vida burguesa bajo el aspecto de su condición efímera y de ruptura con su pasado inmediato tradicional. Pero también fueron críticas y trataron de ejercer la denuncia y la subversión desde la modificación de las maneras de representar.

James Clifford menciona que su intención no fue imponer una narrativa vinculada a una historicidad, donde posmodernidad aparece como una nueva era, como si de una etapa histórica se tratara que se distinguiría por imponer un nuevo modelo de civilización totalizante para todas las sociedades humanas. Más bien le pareció un término necesario y de utilidad que permitía comprender esas formas diluyentes de la cultura, Para él el concepto permitió desplazar los purismos de todo tipo para llamar la atención sobre las zonas de contacto y de frontera, para hacernos notar otros procesos, o artimañas, como lo llama él, de lo cultural. Cuando se corre el riesgo de homogenizar los procesos recién detectados es necesario, advierte Clifford, volver la vista a lo que ya sabíamos, a lo local, lo auténtico y sus formas de lucha, resistencia, pero no como un regreso al primitivismo o nativismo.

Las teorías, descripciones, ironías y gustos “posmodernos” ya han entrado en su momento de cuestionamiento público y crisis. Sus críticas de la autenticidad nos llevan a algún lugar y se desmoronan. Viajan y se pierden en el tránsito. Nosotros...comenzamos a ver tanto lo que las teorías de la hibridación iluminan como el punto en que están sombreados los bordes (Clifford, 1999: 227).

Clifford indica en los años 1980s que posmodernidad se convirtió en uno más de los términos para salir al paso (stop-gap terms), que se emplearon para registrar los cambios. Un

concepto que era equivalente o un sinónimo de modernidad tardía, globalización, sociedad post-industrial, descolonización, multiculturalismo, transnacionalidad, sistema mundo, aldea global, etc. Podría pensarse incluso que fue una etiqueta muy norteamericana para diagnosticar eso que desde los años 1960s y 1970s se comenzaba a percibir progresivamente como un camino de descentralización de la sociedad y de la cultura estadounidense.

Ahora es palpable, afirma Clifford, que la modernidad también se constituye de procesos de contacto, intercambios, muchos de ellos no son libres sino que se producen a través de relaciones estructurales de dominación y resistencia, se dan dentro de un orden de jerarquías nacionales, raciales y de clase. Por lo tanto la imagen de una posmodernidad centrada en el cambio, como diagnóstico y constatación de lo múltiple, requiere ser subvertida por otra, y esa es la agenda de temas que desarrollará en su libro más reciente, *Routes*, donde busca captar las identidades, las nuevas articulaciones de lo tradicional y las formas étnicas de vivir el mundo, así como mirar las localidades y sus formas de reproducción: "...sites that can't be rounded up historically under the stop-gap language of "post"" (Clifford, 2003:38).

Ahora bien en lo que si no deja de insistir Clifford es que no se trata de un regreso a lo esencial, o una búsqueda por retornar a mirar las cosas desde la simpleza de lo "puro". Continúa mirando esas dicotomías tan características de su pensar, donde lo tradicional es moderno y viceversa, lo post-colonial y lo neo-colonial no son excluyentes o donde la diversidad se acompaña de la posibilidad de hallar las lógicas comunes que guían la sociedad. Por ejemplo afirma que Nueva Guinea la puede ver como posmoderna y que a su vez identifica sitios y procesos con un modernidad fracturada, que la mira como una sociedad vinculada a lo mundial por procesos complejos de juego entre lo local, lo nacional, regional y global. Que así como puede ser una cultura muy tradicional, detecta formas de hibridación en múltiples conglomerados culturales:

When we try to conceptualize the contemporary Pacific we may be less oriented by all the familiar modernist and modernizing narratives and perhaps we can see how Pacific Island never really fit those projections...

Pacific societies participate in the contemporary world less encumbered by the assumption that came with the modernist vision either of liberal capitalism or anti-imperialism national liberation. Seen as a complex, dynamic region, the ex-primitive, neo-traditional, para-postmodern Island Pacific confounds teleologies (Clifford, 2003: 82-83).

Incluso para Clifford sí el sistema capitalista ha sufrido importantes variaciones desde los años 1970s (una acumulación flexible, capitalismo tardío y de Estado a uno neoliberal y a

un post-fordismo) lo mismo puede sucederle al proyecto de modernidad (otro más que se acerca a las tesis de las modernidades múltiples), la cual también ha tenido distintas fases, momentos, lógicas y por lo tanto herencias y manifestaciones. En algunos momentos dominó la búsqueda de fronteras y la construcción de soberanías, en otro tiempo su signo fue la apertura e intercambio. Su herencia es que tenemos países totalmente abiertos y otros cerrados. Manifestaciones culturales definidas por su apego a identidades, a símbolos nacionales, pero otros son dominados por el eclecticismo y lo transnacional.

La modernidad de hoy se define porque vivimos un nuevo proceso donde lo global e interconectado, la modernidad que quiso retratar en sus libros anteriores, ya no es lo central, sino que lo novedoso es el gran surgimiento de luchas indígenas, de resistencias étnicas y de nuevos enraizamientos. Sabemos que el capitalismo es global, que se acompaña de múltiples conexiones, multidireccional que vincula lugares y gentes distantes y cercanas. Lo que hoy constatamos son nuevas formas de descolonización, de luchas y reivindicaciones, de reinención histórica, de puesta en escena de una multiplicidad de agentes y apuestas que emergen con los signos más diversos de tradicionalismo, etnicismo, modernismo, fundamentalismos: es decir procesos de reindianización. Este proceso que él denomina de *indigenitud* (en alusión al de negritud) se da en un contexto de articulaciones, rearticulaciones, de historias compartidas entre lo colonial, lo poscolonial y la globalización. Para Clifford se necesita abandonar una narrativa centrada en un sistema que cierra y define los fenómenos bajo una etiqueta de pertenencia: se es moderno o posmoderno. En una narrativa posmoderna las comunidades locales se reconstituyen o se ven como si se reconstituyeran en un centro comercial (shopping mall) de identidades o en un mercado de identidades y se ve a los símbolos y elementos que se usan para la reconstitución como si de mercancías se tratara. La tradición es vista como simulacro, las costumbres vivas como lo antiguo que no se desintegró en lo moderno o lo tradicional y el folklore como fakelore. Bajo el modelo de posmodernidad no se podían observar las luchas, la resistencia, la identidad que surge en contextos de movimientos sociales que han cambiado las correlaciones de la diversidad.

En el umbral del cambio de siglo George E. Marcus también abandona el uso de la idea de posmodernidad y lo sustituye por el de modernidad reflexiva. Éste es un concepto de orden sociológico formulado como respuesta o para oponerse al de posmodernidad. Modernidad reflexiva incorpora todo ese sentido crítico que había sido patrimonio del concepto posmoderno, donde se cuestionaban los discursos y narrativas existentes y establecidas en el pensamiento social. Para Marcus, el término de modernidad reflexiva nos ayuda a

sistematizar esas iniciativas críticas, pero tiene la virtud de que se está pensando más para orientar a la investigación empírica, y le sirve ahora como marco de referencia para comprender esos procesos que le interesa incorporar en una tarea etnográfica nueva. El término modernidad reflexiva corrige y clarifica al de posmodernidad, afirma Marcus.

Para finales de los 1990s el interés de Marcus se volcó más a darle viabilidad en términos de temas y aplicaciones empíricas al programa inaugurado en *Writing Culture* que a continuar con la crítica a la disciplina y sobre las maneras que se habían desarrollado las formas de representación y escritura etnográfica. Modernidad reflexiva, término acuñado por autores como Ulrich Beck, Anthony Giddens y Scott Lash, le parece ahora de gran utilidad a Marcus, pues señala nuevos objetos y sujetos hacia dónde mirar como son los procesos de operación de las organizaciones formales y de las instituciones políticas, de gobierno, científicas industriales, pero principalmente se propone mostrar las formas de racionalidad con las cuales se resuelven los problemas prácticos de estas instancias. Objetos, sujetos, acciones, procesos que son emergentes o se han tornado fundamentales como rasgo de una fase de la modernidad: la modernidad tardía.

En la modernidad tardía tanto el sujeto como las instituciones constantemente auto monitorean su condición de operación, sus retos, sus condiciones, es un acto que asegura que las instituciones y el sujeto permanezcan en este mundo. Son los mecanismos de monitoreo, las formas y lógicas de las evaluaciones que llevan a cabo sujetos e instituciones, los discursos e imaginarios que reproducen y las constantes incertidumbres y la aparición de una conciencia del riesgo, la cual fue de interés analítico para Ulrich Beck, lo que se convierte en objeto de análisis de la teoría social así como de temas a desarrollar en nuevas etnografías. Siguiendo a Scott Lash esta fase de reflexividad es la condición para la aparición de nuevas reingenierías de lo social que han hecho florecer toda una cultura de expertos y de intelectuales que a la vez que define ideas desde donde se perfilan nuevas comprensiones, tratan de influir en las políticas y acciones para manejar las contingencias, crisis y, si no controlarla, hacerla manejable vía su conocimiento.

A Marcus le interesa también hacer de la acción reflexiva un tema de investigación empírica que busca dar a conocer cómo se arman esas ingenierías reflexivas, los circuitos de opinión, los medios de difusión, las formas en que se emiten los mensajes y las maneras en que son recibidos por la gente y por qué tipo de gente. Pero a su vez la antropología de un modernidad reflexiva no deja de lado su intención crítica al mostrarnos cómo aparecen

procesos de conocimiento y poder, burocracias de la opinión, manipulaciones mediáticas y control de la información.

IV. Pasos hacia una antropología de la contemporaneidad

La última expresión o una de las últimas formas que asumió esta tendencia analítica que hacía del presente tanto el tema de preocupación, como el contexto de enunciación, es sin duda la propuesta de desarrollar una antropología de la contemporaneidad⁴⁰ encabezada por Paul Rabinow, pero a la cual se han asociado otras figuras recientes como James D. Faubion, Kim Fortun, Anthony Stavrianakis y Tobias Rees. Podríamos afirmar que comparten ese estilo de reflexividad que se abrió desde los años 1980s, bajo el paradigma posmoderno, cuando se asumió que una de las tareas centrales de estas antropologías era contribuir, desde la etnografía, la ensayística, u otras formas de análisis empírico, a delinear los perfiles de esta época que nos toca vivir. No sólo nos percatábamos de que otros procesos sociales, económicos y culturales emergen y otorgan una nueva fisonomía a la era, sino que la antropología se torna una herramienta indispensable para dilucidar y hallar otras emergencias. Incluso aquellas que determinan, que dominan las configuraciones de campos particulares como la ciencia y la tecnología, o esas que comienzan a ser relevantes en la conducción de la vida social y cultural o que condicionarán la configuración del nuevo ser humano del siglo XXI.

Una analítica que también asume que el hoy es el lugar desde donde se tiene que enunciar. Es decir, se justifica la irrupción de un nuevo programa de investigación como motivado por las exigencias del presente para su comprensión. Un presente que se percata que las maneras anteriores ya no son viables, que se han tornado limitadas y de corto alcance para iluminar las recientes manifestaciones socioculturales. Una de sus tareas urgentes es entonces buscar las nuevas palabras, conceptos y teorías que sirvan para definir hechos y procesos, pero lo más importante es que éstas nos resuelvan la exigencia de pensar de manera novedosa. Novedad que implica un trastocamiento no sólo de los supuestos epistemológicos de los que partimos o que señale los límites que tienen nuestras formas de hacer, nuestras concepciones disciplinares, sino que –tema que será tratado en el siguiente capítulo- avance en la disolución de las viejas ontologías de lo social y humano y proponga otras para así establecer cuáles serían las tareas a seguir y cuáles los fines últimos que guían las nuevas configuraciones disciplinares.

⁴⁰ La dirección en internet del grupo encabezado por Rabinow es: <http://anthropos-lab.net>

El periodo del pensar de Paul Rabinow donde abiertamente cambia su intención de formular otra manera de hacer para la antropología que denominó justo antropología de lo contemporáneo, inicia hacia finales de los años 1990s y ha continuado por esa vía hasta la actualidad. Sus obras para este periodo son *French DNA* (1999), *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment* (2003); *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary* (2008); *The Accompaniment. Assembling the Contemporary* (2011); los dos últimos escritos junto con Anthony Stavrianakis: *Demands of the day. On the Logic of Anthropological Inquiry* (2013) y *Designs on the Contemporary. Anthropological Test* (2014). En este último Paul Rabinow y Anthony Stavrianakis señalan que:

The need for a category like the contemporary, however, is not unmotivated or arbitrary. Thus, it seems clear in 2013 that the labels “postmodern”, “globalization”, “the neoliberal”, are a series of largely discursive cover terms, denoting fashion trends in the academy. Obviously, the essential nature of world history or politics did not change three times in a few decades (Rabinow y Stavrianakis, 2014: 61).

Rabinow ha venido insistiendo en varios de sus libros que optó por abandonar una concepción que insiste en narrar o estudiar en primera instancia las formas en que se introducen o emergen los hechos sociales y culturales desde una lógica histórico-temporal. Una tesis que piensa que el ser de las cosas está vinculado a la época que los introdujo, su posibilidad se abre sólo cuando se trastoca el orden histórico anterior y su presencia da cuenta de que algo cambió y evidencia que vivimos otra era. Así, los hechos son pensados como si éstos fueran introducidos y a su vez son distintivos de una época, ya sea la modernidad naciente, de la modernidad tardía o de la posmodernidad. Una narrativa, señala Rabinow, dependiente o que le es consustancial a una postura filosófica dominante en nuestro pensar occidental que parte de toda una idea de historia como presencia, como causa, como efecto, y que a su vez está aún atada a un principio de devenir, cambio, modificación y desarrollo lineal.

Varias consecuencias en los estilos de proceder y pensar se asocian a esta vía o a esta antropología de la modernidad/posmodernidad dependiente o enmarcada en una filosofía de la historia como la descrita. Una consecuencia es que sus objetos de interés serán siempre aquellos vistos con el signo de lo novedoso, obscureciendo la comprensión sobre las maneras de accionar de aquellos otros hechos que formarían parte de lo “tradicional”. Por otro lado las emergencias, lo que irrumpe se volvió el centro de la reflexión y del análisis disciplinar dejando de lado el conocimiento de las articulaciones y de las relaciones que los procesos socioculturales tenían en ciertos momentos del presente. Por último, piensa Rabinow, que en

realidad lo que guiaba a los antropólogos de orientación moderna o posmoderna era la búsqueda por caracterizar la historia o distinguir la nueva era, enfatizando las maneras de ser de los nuevos fenómenos y enfatizar siempre la distancia y diferencia con lo que dejó de ser. Al respecto por ejemplo James Clifford, coincidiendo en esto con Paul Rabinow, en la última entrevista compilada en el libro *On the Edges of Anthropology*, afirma que habría que romper con esa mirada que necesita lo histórico –entendido como devenir y telos- en lo etnográfico y más que buscar siempre la ubicación tempo-espacial de los fenómenos que observamos y narrar su novedad, habría que avanzar en el estudio de las articulaciones y los procesos en que se presentan.

Para Rabinow incluso el proyecto de análisis y crítica posmoderna desarrollada por Tyler, Clifford y Marcus mantuvo incólume algunos de los supuestos más asentados de la imagen científica heredada de la modernidad, como es, por ejemplo, ver a la historia como un proceso de disolución de un estadio anterior y por tanto resaltar la emergencia de los nuevos fenómenos. Aunado a ello seguían creyendo que los hechos en su novedad están allí para ser representados y que su verdad o realidad está dada en su pura expresión, de allí que estos autores, principalmente Clifford y Marcus, consideren que la tarea urgente es adecuar las prácticas y maneras que tradicionalmente se habían diseñado para conocerlas: la etnografía.

Paul Rabinow anuncia, en el epílogo a *French DNA*, que a partir de ese momento su interés está puesto en desarrollar un tipo de antropología sobre la contemporaneidad. Se inspira para ello en un modelo de análisis realizado por Michel Foucault, que desarrolló y aplicó en su libro *Vigilar y castigar*. Un Foucault distinto al de su etapa anterior, más arqueológica. A este último modelo Foucault llamó historia del presente, y lo que interesa rescatar, y así lo enfatiza Rabinow, es que significa un cambio en la comprensión de lo histórico en tanto objeto de preocupación y como idea filosófica que enmarca otra manera de pensar los procesos. Comenta Rabinow que *Vigilar y castigar* muestra la manera en que se ensamblan objetos, prácticas y discursos que configuran toda una tecnología de las formas de disciplinar sujetos, para ello muestra cómo se dieron estas articulaciones no hoy, no en una era presente, sino opta por observarlas en el siglo XVIII y en la primera mitad del XIX.

Las lecciones que deriva Rabinow de esta propuesta son dos: en primer lugar la analítica de Foucault le permite a Rabinow pensar que su tarea es observar la dimensión sincrónica de los procesos que definen un presente, no importando en qué año, siglo o era sucedieron las cosas. Lo que interesa es detectar los acomodos que ahí se sucedieron. Esos acomodos es lo que Rabinow llama lo contemporáneo, así por ejemplo las haciendas, las

encomiendas, los diezmos, ciertas formas de existencia del culto católico, las instituciones de gobierno virreinal, y otras cosas más, en sus ensamblajes y relaciones definen su propia contemporaneidad. En segundo lugar se rompe una metafísica de lo nuevo y lo viejo, ahora las cosas pierden su aura de pertenecer a lo anterior o a lo que irrumpió, lo que interesa es definir las fuerzas y procesos que actúan en el presente. Y es este actual el que nos recuerda que todas las cosas son contemporáneas y son hechos del presente. Y si existe algo que también fue un elemento articulado en otra época, coexistiendo con otros fenómenos recientes, la tarea es narrar y mostrar las coexistencias, los ensambles y articulaciones en el presente y mostrar además qué implicaciones tiene para el ser humano contemporáneo. Por ejemplo, comenta, podríamos observar que en la actualidad coexisten en un mismo presente una idea generalizada o un imaginario producido desde las tecnociencias de que la humanidad comparte un mismo genoma, sin embargo dicha noción existe junto a otra que piensa que somos diferentes social, cultural, religiosamente. La conciencia de la unidad y diversidad de lo humano también aglutina prácticas éticas y políticas que van desde posturas pluralistas, incluyentes y reivindicadoras de lo diverso, como otras de discriminación por raza, género y religión.

Los estudios de la contemporaneidad buscan identificar fuerzas operantes pero a sabiendas de que éstas aún no se presentan en su completud, finitud y clausura. Al contrario están abiertas y siempre en constante actualización. Una multiplicidad de procesos que no puede ser reducida a un conjunto de elementos discretos o vistos como partes de una totalidad orgánica. Por eso afirma que ni el concepto de cultura ni el de sociedad le son ahora útiles para pensar las configuraciones de lo contemporáneo y opta más bien por perseguir formas y eventos. Donde lo que se resalta es lo singular de una práctica y a partir de ahí ver los ensamblajes discursivos, éticos, políticos, económicos que conllevan. Al finalizar su epílogo a *French DNA*, plasma una idea que posteriormente trabajará, siendo su tesis de reorientar a la antropología desde su raíz:

The present is a good time to desist from employing totalizing categories like epoch, civilization, culture, and society (or, at the very least, hesitation, scrutiny, pausing, and pondering are in order before employing them). These notions are in conceptual ruins, contributing in no small part to the disarray of the nineteenth century disciplines like anthropology, sociology, and history that were built around them (Rabinow, 1999:182).

En lugar de pensar una antropología entendida como la ciencia de la cultura o de las instituciones sociales, abocada a dar cuenta de sus manifestaciones en sociedades tradicionales o “primitivas”. Rabinow opta por regresar a la noción de antropología a su

sentido más clásico como ciencia del homo. Para él la tarea de una antropología en su sentido clásico y amplio (sentido que después se volvió patrimonio de la antropología filosófica), es determinar cuáles son las formas de lo humano en sus sentidos biológicos o materiales así como simbólicos o espirituales. Es una antropología que se preocupa por identificar y definir cómo esos hechos, esos que se ensamblan en un presente, son los que están determinando al ser humano como unidad bio-ethica (de *ethos*).

Esta antropología entendida como ciencia del hombre conjuga las pretensiones filosóficas de lograr vislumbrar explicaciones generales sobre lo que significa ser humano en ciertos momentos de su reconfiguración o de su construcción en un momento concreto: su contemporaneidad. Pero a su vez continua siendo una antropología con intensión empírica, que se plantea temas de indagación, con un aparato conceptual y categorial que Rabinow utilizará para mostrar cómo son ahora las tecnologías y las ciencias, los dispositivos desde donde el ser humano se está edificando en su expresión contemporánea.

CAPÍTULO V

DEL ORDEN AL CAOS Y DE REGRESO: VIEJAS Y NUEVAS ONTOLOGÍAS EN LA COMPRENSIÓN DEL MUNDO SOCIAL Y CULTURAL

Conexiones, totalidades-no totalidades:
convergente-divergente, consonante-
disonante..., de todas las cosas, una sola, y de
una sola, todas.

Heráclito

Una tesis central de los giros post-positivistas, que aparece tanto en Norwood Russell Hanson, Ludwik Fleck, Thomas Kuhn, Paul Feyerabend, además en las familias semanticistas en filosofía de la ciencias, e incluso a su manera lo encontramos en Michel Foucault, alude a la convicción de que todo rompimiento en los estilos de pensar científicos desarrollados en la historia, han impulsado una modificación en la propia noción de realidad, resaltando otros procesos, componentes, fuerzas activas y lógicas que la constituyen. Un estilo de pensar, paradigma o episteme –término que varía según la tradición particular que lo introduce- que a la par que modifica conceptos o que introduce otros estilos de razonar, establece también sus propias ontologías, sus propias formas de ver al ser. En este sentido el grupo de autores llamados posmodernos no fue la excepción. Como analizaremos en este capítulo, en su afán de distinción respecto a conceptualizaciones de lo social y cultural que dichos autores ubicaban como propios de una antropología o de unas ciencias sociales y humanidades anteriores y en crisis, comenzaron a promover otras vías de definición de los fenómenos sociales y culturales.

Mi intención en este último capítulo es señalar cómo en los años 1980s las ontologías que comenzaron a abrazar este grupo de autores se distinguieron por ponderar más lo diluyente, lo furtivo y heterogéneo de los hechos. Contrario al orden, las determinaciones y estructuraciones que consideraban el centro de las ontologías de una antropología vinculada a una episteme moderna. Sin embargo, y esta es la hipótesis que trataré de mostrar, los lenguajes del caos y del (des)orden se agotaron para los 1990s, volviendo a aparecer tan sólo unos años después en sus discursos las tentaciones de apelar de nueva cuenta al orden, a las fuerzas, a la estructuración. Viejas y nuevas ontologías aparecerán mezcladas, afirmadas para ciertos hechos y negadas para otros. Más bien nuevas ontologías se afirmarán como argumentos de ruptura; siendo las que se necesitan evidenciar para agudizar las contradicciones paradigmáticas en los momentos de revolución científica. Pero al llegar la ciencia normal, las viejas ontologías pueden ser repensadas, reintroducidas o revaloradas como la condición o esencia del fenómeno, e incluso suponer, como lo hará Clifford, que las

determinaciones del ser están en él y no en el sujeto que lo aprehende: es decir vamos de retorno al realismo moderno.

5. El espíritu de ruptura y las ciencias del espíritu

Hemos ya comentado que para George E. Marcus y Michael J. Fischer, así como para Rabinow y Crapanzano el giro crítico en antropología es visto como una continuación actualizada de un viejo debate en ciencias sociales y humanidades que se dio en el siglo XIX, donde se suscitaron los primeros cuestionamientos a la pretensión positivista de erigir una ciencia unificada del mundo (la unidad metodológica entre las ciencias sociales y las naturales), pero además se esgrimieron una serie de argumentos importantes para defender la autonomía metodológica entre los ámbitos del saber que refieren a lo cultural y a lo social frente aquellas que tienen por objeto el conocimiento del mundo físico-natural. Lo que nos interesa resaltar es que dichos argumentos corrieron por dos vías importantes, ambas recogidas por los autores del giro crítico-posmoderno en antropología. Por un lado se planteó la gran diferencia como actividad cognitiva donde se resaltaba que en términos de recursos epistémicos, como de método, era muy diferente conocer los objetos naturales del mundo que conocer a los sujetos en el mundo. Por otro lado, para defender esta diferencia metodológica, se adujeron ideas sobre la irreductibilidad del fenómeno humano al físico-biológico, resaltándose una serie de condiciones sobre las cualidades, históricas, culturales y de intencionalidad que tiene el ser humano frente a los objetos inertes susceptibles de amoldarse a los cánones de una ciencia positiva. Marcus caracteriza así a sus obras de los años 1980s

Tales trabajos constituyen, suponen la renovación, incluso, de las perspectivas más positivistas; un rearme de la hermenéutica, de lo fenomenológico y de la semiótica en la filosofía continental, que ha acabado por hacer impacto en el pensamiento social-americano...los conceptos de la estructura, en lo que cada una de las perspectivas derivadas son un proceso que debe ser interpretado desde el punto de vista del actor, suponen una clara realización que roza problemas significativos de interpretación, así como presenta oportunidades para la innovación literaria, para la redacción de informes que traten de las realidades sociales (George, 1991b: 236-237).

Bajo el cobijo de la dicotomía que oponía ciencias del espíritu y ciencias naturales, otra serie de oposiciones se fueron enfilando desde los años de la aparición del debate hasta nuestros días. Muchas de estas contra-imágenes aparecieron con el signo de lo nuevo y otras recogían y enfatizaban viejos señalamientos pero con argumentos nuevos. Pero en el corazón de esta pugna se encerraba el deseo de oponerse al proyecto unidireccional, racionalista y universalista, que se perfila con la comprensión moderna de la historia y la sociedad, se le contraponía un imagen donde se resaltaba la particularidad e irreductibilidad de las diversas sociedades en el tiempo y en el espacio, creencia muy asumida por los autores del giro posmoderno principalmente durante los años 1980s.

En este auto reconocimiento de la diferencia tanto de objeto como de procederes, las llamadas ciencias históricas tuvieron que enfrentar, discutir y distanciarse de la forma de cientificidad positivista y para ello otra vez recurrieron a esa estrategia de dudar y ser escépticos respecto a la existencia de muchos de los supuestos sobre los que descansaba la idea positiva de cientificidad. Se dudó justo de esa posibilidad de establecer leyes universales, necesarias e inamovibles, que representaban el pináculo de una ciencia. Pero en el centro de la duda sobre las leyes estaba también derrumbar un supuesto ontológico arraigado en la visión moderna del mundo, aquel que suponía que todas las entidades del universo, incluido el ser humano y sus interacciones y manifestaciones, se hayan concatenados por relaciones de causa y efecto y que sobre los comportamientos fenoménicos de las cosas existían otras realidades ocultas, subyacentes o últimas que eran en realidad las conductoras de los procesos sociales, mismas que tendrían que se develadas por las leyes y traídas a la conciencia mediante explicaciones causales. Para ejemplificar este sentido de duda dejamos dos testimonios de los pensadores que más hicieron por esgrimir argumentos para defender la llamada autonomía metodológica de las ciencias del espíritu, el primero es de Johann Gustav Droysen y el otro de Wilhelm Dilthey, quienes señalaron que:

Historical research does not intend to explain, i.e., to derive the later from the earlier, or to derive phenomena from laws in terms of which they can be seen to be necessary, to be mere effects or developments. If the logical necessity of the later lay in the earlier, there would be an analogue to eternal matter and material processes, not the ethical world. If historical life were the reproduction of what always remains the same, it would be without freedom or responsibility, without ethical content, hence only organic nature (en Apel, 1984: 3)

The Geisteswissenschaften are distinguished from the natural sciences insofar as the latter have as their objects facts which enter into consciousness as if from outside, and are given as phenomena and individuals. In contrast, the objects of the Geisteswissenschaften originally enter consciousness from inside, as reality and as a living relation. Hence, for the natural sciences a connection in nature arise only through supplementary inferences, by means of an association of hypotheses. However, for the Geisteswissenschaften it follows that, in them, the connectedness of psychical life is thoroughly basic as an originally given one. We explain nature, but we understand psychical life (En Apel, 1984: 3-4)

A pesar de que dicho debate tiene una gran tradición en la autocomprensión de las ciencias sociales, algunos proponentes de la antropología posmoderna, en especial George Marcus y Michael Fischer (2000:37) y Renato Rosaldo (1991: 42-44), insisten que la conciencia del debate y la constatación del agotamiento de la vía positivista en ciencias humanas y sociales les vino de la lectura de tres obras que fueron fundamentales para marcar el tenor de los debates contemporáneos del tema. Para ellos las obras de Alvin Gouldner

(2000), Anthony Giddens (1987) y Richard Bernstein (1983) resaltaron el agotamiento de los paradigmas explicativos dominantes en las ciencias sociales, principalmente de aquellos que habían ponderado el orden, la estructura y el sistema. Paradigmas donde se creía que una amplia variedad de fenómenos de lo social y cultural, que parecían disímbolos como son los mitos, las relaciones de parentesco, las creencias, las formas de la producción, la moral y los valores, se entendían como manifestaciones de las mismas lógicas estructurales, o como resultado de un acomodo histórico de las fuerzas productivas y las relaciones de producción, o bien en tanto conducta de sujetos orientados por sistemas de acción.

Para Alvin Gouldner la crisis de la sociología norteamericana, que no es otra más que la crisis del paradigma parsoniano, abrió la posibilidad de abandonar esas ontologías que suponen la existencia de estructuras subyacentes, de fuerzas y relaciones ocultas, o de sistemas de la acción, abriéndose la posibilidad de mirar la existencia de procesos como la agencia humana, la parte creativa de la praxis y conocer la importancia de la vida cotidiana de los símbolos y del sentido. Las nuevas ontologías podrían ahora asumir que existe lo aparente, lo accidental, lo particular, como criterios de relevancia para explicar la acción de sujetos. Gouldner lo caracteriza de la siguiente forma:

La crisis de la sociología occidental, especialmente su expresión en la sociología académica, se manifiesta: 1) por el movimiento de los modelos predominantes funcionalista y parsoniano hacia una convergencia con el marxismo, vale decir, hacia el que antes fuera uno de sus principales blancos polémicos; 2) por un incipiente alejamiento de los jóvenes sociólogos con respecto al funcionalismo; 3) por la tendencia de dichas expresiones individuales de alejamiento a adoptar formas colectivas y organizadas; 4) por la creciente crítica técnica de la teoría funcionalista; 5) por la transición desde esa crítica negativa a la elaboración de teorías alternativas positivas que expresan sentimientos y supuestos muy diferentes, como las de Goffman, Garfinkel y Homans, y 6) por el desarrollo de la investigación y la teoría de alcance medio sobre <<problemas sociales>>, a menudo orientadas al valor de la <<libertad>> y la <<igualdad>> y no, como el funcionalismo, al del <<orden>> (Gouldner, 2000: 376).

Ese sentir de agotamiento y de duda respecto a esas nociones ontológicas heredadas de nuestro pasado moderno, positivista y sistémico, que abanderaron los autores posmodernos en antropología, se nutrió sin lugar a dudas de las tesis de autores postestructuralistas como Jacques Derrida y Gilles Deleuze. Este par de autores también se montaron en la tendencia de cuestionar los supuestos metafísicos del pensar occidental, desde donde se construyeron toda una serie de apariencias, según ellos, que se pensó constituían la esencia de las cosas y la esencia de lo humano.

Derrida ha cuestionado, por ejemplo, a ese logos occidental que se erigió creyendo que las cosas sólo pueden captarse a partir de encontrar las esencias de las cosas, lo que dota de cualidad y unicidad a fenómenos que en apariencia son diferentes, pero que el pensamiento puede develar lo común, lo que les es único y por lo tanto esencial. Unicidad, identidad de las cosas ha fundamentado toda una metafísica de la presencia que ha rondado el pensar occidental desde los griegos hasta la actualidad. La cosa en su unidad e identidad está ahí para ser aprehendida por una conciencia que lo hace a condición de borrar lo diferente, mandarlo al terreno de lo aparente, y captar la unicidad de las cosas. La búsqueda de la unicidad llegó a su punto culminante y más contemporáneo con las ideas del estructuralismo de Lévi-Strauss, Althusser y otros, quienes suponen que lo esencial de las cosas se presenta en forma de una estructura estática que es la que ordena las cosas y gobierna sus manifestaciones.

Otro de estos supuestos de la metafísica occidental es la creencia, base de la teoría representacionista moderno occidental, de que las realidades pueden presentarse desdobladas, que una cosa es la manera en que se expresan y otra es su realidad. Otros son los vehículos que pueden ser mensajes, símbolos, graffías, pinturas, obras teatrales, ritos, mitos o textos y otro es el mundo que ellos representan y comunican. La exterioridad en este caso, lo que está afuera, es la "realidad", lo que comunica, el vehículo que representa, es un sustituto o una apariencia, por lo tanto conocer o develar el mensaje es apelar a esa realidad exterior al vehículo.

Así, centro, esencia, base, estructura, realidad son todos los nombres para designar fundamento, por eso señala Derrida que la historia de la metafísica occidental es la historia de la imposición de todas estas metáforas. Metáforas que adquieren su validez sólo por asumir su presencia, su ser como ente presente. Una presencia que nunca ha sido ella misma, señala Derrida, que ha sido deportada fuera de ella por un sustituto (Derrida, 1989:385), lo único que sabes es que está ahí y trasciende sus expresiones particulares. A esa presencia se le han montado otros supuestos, como es el orden, la coherencia, la linealidad, la concatenación causa y efecto. Todo ello es comprensible o cognoscible por una razón lógica que capta aquello que es central –lo presente- como deducción, o como producto del razonar. Esta es a grandes rasgos la figura de aquello que Derrida llamó el logocentrismo, principio sobre el cual hemos basado nuestro mito occidental sobre lo que es el mundo y sobre las posibilidades para conocerlo.

Como ya lo tratamos en otra parte de este trabajo, Deleuze ha sido un filósofo que ha insistido en subvertir nuestra imagen del mundo, resaltando que para él lo que define los

hechos es su carácter siempre de movimiento, producción y pluralización. Al igual que su compatriota Derrida, se ha opuesto a esa metafísica que dominó nuestras narrativas del mundo que tenían por esencia eludir y cancelar el acontecer y la bifurcación. Una metafísica desde la cual se determinaron las formas del ser (las ontologías), se definieron las determinaciones que hoy pensamos son su esencia, como fijeza, raíz, orden, proceso. Contra un ser que constantemente produce y se produce, donde la constitución y multiplicidad son su signo, se nos invita a buscar más la base o los puntos de partida.

Esta imagen dogmática del pensamiento, como Deleuze la definió en *Diferencia y repetición*, es la que nos introdujo en esa obsesiva idea de que siempre existen entidades primeras de las cuales se derivarían todas las manifestaciones. Entidades que pueden ser lo externo, ya definido por Derrida, lo esencial, las ideas claras y distintas, los códigos que definen significados, los contextos interpretativos o ese telos de la historia donde el momento o el acontecer es sólo su manifestación temporal del logro de una finalidad histórica.

Para derrumbar este dogma del pensar, otra analítica o figura de la lógica preciso instaurar. Una lógica del sentido y del acontecimiento que se opondría a la lógica de la predicación y de la verdad o de un estilo de pensar que busca la generalidad y por lo tanto dependiente de lo común y lo compartido. Esta lógica que se nos ha impuesto desde la modernidad es la que nos genera esas pulsiones reduccionistas a ponderar la idea del árbol frente al de raíz, la que habla de base última, de lo estructurante, del origen de todas las cosas: *El árbol o la raíz inspiran una triste imagen del pensamiento que no cesa de imitar lo múltiple a partir de una unidad superior, de centro o de segmento* (Deleuze y Guattari, 2010: 21). Bajo esta “triste imagen” se piensa que es más fácil conocer si partimos de la noción de que el principio de las cosas es lo más simple y lo complejo es la combinatoria de estos hechos brutos, sencillos y carentes de toda implicación.

Esta imagen de lo arbóreo que definen Gilles Deleuze y Félix Guattari en *Mil mesetas*, es el modelo que gobierna todas las analogías del pensar moderno. Una figura que siempre parte de las cosas como teniendo raíz o estando enraizadas, sólo así se puede pensar lo múltiple como emergiendo siempre de una unidad (lo uno deviene en dos, señalan). Lo múltiple son entonces los brazos y ramificaciones, ellos provienen de un tronco que es la estructura, mientras la raíz es el origen de las cosas. En lugar de árbol estos pensadores antepusieron el modelo de rizoma como una figura que para ellos captaría más el orden de las cosas, y señalan que una de las grandes diferencias con la analogía del árbol es que *...un*

rizoma no responde a ningún modelo estructural o generativo. Es ajeno a toda idea de eje genético, como también de estructura profunda (Deleuze y Guattari, 2010:17).

Raíz y tronco, lo generativo y lo estructural, aparecen como constituyentes de las cosas, como creían los griegos Anaxímenes o Tales de Mileto, el principio de las cosas se encuentra en todas ellas en alguna medida y proporción, lo mismo le sucede a la raíz y a lo troncal, por ello dicen que el modelo de lo arbóreo siempre apela a que las cosas son una calca del origen. Lo múltiple es una falsa multiplicidad bajo este modelo de lo arbóreo, lo diverso se piensa, si se hace sobre el eje de lo generativo, como estadios sucesivos y sobre lo estructural se despliegan como constituyentes, como partes del todo o como transformaciones estructurales.

A diferencia de los árboles el rizoma vincula puntos entre sí y no piensa en qué es lo que comparten para mantener relaciones, sino simplemente piensa la relación y la diferencia, incluso dicen que el rizoma pone más atención en esos procesos de signo muy distinto, o incluso estados de no-signo. Por ello Deleuze y Guattari insisten que el rizoma no se reduce ni al juego de lo Uno y lo Múltiple: *No es lo Uno que deviene dos, ni tampoco que devendría directamente en tres, cuatro o cinco, etc. No es un múltiple que deriva de lo Uno o al que se añadiría (n+1)* (Deleuze y Guattari, 2010:25). Diferente a una estructura que se define, piensan, por estar compuesta por un conjunto de puntos y de posiciones siempre en relación binaria y biunívoca, el rizoma está hecho de líneas de segmentariedad, de estratificación o de fugas. Y lo más importante, un rizoma no es la reproducción, la calca de un proceso anterior, es la antigenealogía, es un proceso de memoria corta o mejor dicho de antimemoria, por eso le es imposible regresar al origen, buscar su base o su esencia o encontrar el centro.

Como veremos la influencia posestructuralista en el movimiento crítico-posmoderno en antropología logra ser fuerte y se nota su influjo cuando vemos cómo se repiten esos estilos de crítica cuando estos antropólogos también se oponen a las nociones de orden, estructura, tradición, matriz cultural, etc. O también se nos presenta como un movimiento con fuertes aires de familia con Deleuze, Guattari o Derrida al insistir tanto con perseguir cambiar otra imagen de lo sociocultural donde lo rizomático y lo múltiple sea su distintivo y no lo Uno y arbóreo. Pero también este pensar que busca diluir lo ordenado y estructural les llegó como algo que ya se respiraba en el ambiente disciplinar, desde que Clifford Geertz defendió la irreductibilidad del conocer en antropología al de las ciencias naturales, impulsando una experimentación interpretativa a partir de acoger diversos recursos heurísticos o de transitar

a través de diferentes géneros confusos usados como analogías, provenientes de las humanidades, para impulsar el conocimiento de las ciencias del hombre.

Quizá en la historia del pensamiento antropológico varios intentos de eludir el centro, lo estático y sistémico podrían ser seguidos, lo que nos llevaría a afirmar que ésta no es una tendencia nueva y exclusiva de la vía geertziana y de la posmoderna. Revueltas que llamaron a introducir el acontecer y el proceso se dieron incluso en el seno de los propios paradigmas estructurales y funcionales en los años de su consolidación. Figuras importantes que alguna vez orbitaron alrededor de estos paradigmas generaron su propia revuelta y han producido su propia versión sobre lo que es desestructurar, romper el orden, observar lo contingente y lo activo del sujeto.

Sin embargo la vía geertziana es la que más influjo tuvo en este giro, pues combinó los dos ejes de ruptura de la cual ellos son de alguna manera herederos. A pesar de las críticas a las tentaciones autoritarias de la llamada interpretación densa que realizaron algunos antropólogos del grupo de Santa Fe, el llamado de Geertz a retomar el sentido y pensar que su comprensión es la vía para la práctica antropológica fue abiertamente asumido por ellos. En segundo lugar, la ubicación de la disciplina en una cartografía que diferenciaba tajantemente lo que son las ciencias humanas de las naturales y que además prevenía de los intentos por asumir el proceder de las segundas como una vía única, también fue parte de los supuestos asumidos por los antropólogos posmodernos como una verdad y casi como dogma de fe. Dejamos por el momento de analizar y exponer los argumentos de Clifford Geertz que lo conducen a sostener el cambio de orientación metodológica en antropología, y lo dejamos porque lo que observamos son más argumentos de corte epistemológico y metodológico, y para los fines de este capítulo nos interesa resaltar su otra ontología, la que se produce en su búsqueda por hallar el nuevo objeto de la disciplina: el sentido y la acción de sujetos.

Clifford Geertz en su fundamentación de una vía que pondera el sentido también buscó contraponer una imagen del mundo y promovió un cambio en nuestras miradas al hecho social, que lo llevó a alejarse y oponerse a algunos de los supuestos de orden, estructura o pauta cultural que eran dominantes en la tradición disciplinar. En vez de mirar un sistema⁴¹ ve sujetos que asumen roles, papeles, actúan unos con otros y saben comportarse según

⁴¹Geertz a veces sostiene que el ser humano se halla inmerso en un sistema de símbolos y que su descripción densa persigue mostrarnos cuáles son, considero que es una afirmación un poco torpe en Geertz pues creo que su pensar no transita por una narrativa del orden y de la estructura ni busca construir la anatomía de un cuerpo social mostrando su integración ahora por el lado de lo significativo.

circunstancias. Estas acciones y actos del sujeto son posibles porque los seres humanos actuamos debido a que estamos inmersos en redes de significados históricamente contruidos, cambiantes y materializados en el espacio vital. La cultura se convierte en una red o sistema de símbolos desde los cuales el sujeto dota de significado a su experiencia. Es decir, que a partir de este mundo de símbolos los seres humanos se orientan en sus acciones con otros humanos, consigo mismo y con el mundo (Geertz, 1987: 215).

Hacer del sentido algo que se forma en la historia, que se revela en el actuar de sujetos y se observa en prácticas, ideaciones y discursos, llevó a Geertz a oponerse a las vías sistémicas y estructurales eligiendo como blanco de sus críticas al modelo estructuralista de Lévi-Strauss. Si bien el sentido en Geertz se halla en estructuras más profundas y que no son del todo accesibles al sujeto que lo porta, no por ello los procesos dotadores de significación actúan al nivel de lo inconsciente y deben ser develados por el antropólogo mediante la construcción de modelos teóricos. Lo peor para Geertz es asumir que estos modelos puedan tener un carácter universal y que además respondan a una logicidad.

Las lógicas estructurales operan en todo tiempo y espacio, y lo que explica la diversidad y variedad son los acomodados o disposiciones diferentes de los elementos de la estructura. O la variedad también es el resultado de procesos de transformación donde un tipo de significados mediante permutas sistémicas y operaciones lógicas como inversión, transposición, sustitución, puede aparecer isomórficamente en otros contextos. A todo este corpus teórico Geertz lo cataloga de la siguiente manera:

Pues lo que Lévi-Strauss ha hecho por su cuenta es una máquina infernal de la cultura. Esa máquina anula la historia, reduce el sentimiento a una sombra del intelecto y reemplaza los espíritus particulares de salvajes particulares que viven en selvas particulares por la mentalidad salvaje inmanente en todos nosotros (Geertz, 1987: 295).

A pesar del ánimo diluyente en Geertz, no puede ser para nada tomado como una vía cercana a las tradiciones post. Incluso así como Derrida, Deleuze, Guattari o Lyotard tuvieron como némesis al padre del estructuralismo francés y desearon posicionar su vía como una revuelta al autor del Pensamiento Salvaje, los posmodernos en antropología harán lo mismo con la vía geertziana, quizá un poco más moderados y muchos de ellos reconociendo su influjo en su visión. Sin embargo, la creencia en un sentido que es exterior al sujeto y sus prácticas, que los significados están ocultos al sujeto y que el carácter de ser compartidos los hace ser un patrimonio común y no diferenciado, será cada vez más una imagen de la cual los antropólogos del giro posmoderno se alejarán.

6. *Diluir las ontologías: un imperativo ético y político*

Habíamos hecho ya mención que para los autores de toda orientación post el diluir las narrativas heredadas, ya sea en relación a lo epistemológico o a lo ontológico, no sólo conlleva

una liberación, sino que también se hace en nombre de la denuncia y desenmascaramiento de los poderes o de las lógicas dominantes desde donde se ordenó o se impuso una particular racionalidad. Ya sea un logocentrismo occidental, una metafísica moderna, un régimen de saber-poder o un etnocentrismo, todo sistema impuesto implica un acto de violencia que a la vez que es un ejercicio de autoridad, también acarrea todo un sistema de exclusiones y negaciones.

Independientemente si se habla de deconstrucción o de hacer genealogías de estos regímenes de poder, la estrategia de desenmascaramiento/liberación que se ha empleado en estos giros se distinguió, como hemos visto, por señalar que en lo afirmado se observa lo que se excluye, sólo basta leer los márgenes o de observar las alegorías que le son propias a toda representación para percatarse de que en la afirmación se excluyen otras cosas. Al establecer los procedimientos lógico-cognitivos que se piensa conduce todo acto de conocer, o al afirmar la existencia de ciertos hechos y componentes de lo real, un lector versado en la sospecha deconstructiva podrá observar la contra imagen negada. Afirmar que una racionalidad lógico-instrumental es el garante de un procedimiento para llegar al conocimiento verdadero implica cancelar la viabilidad, en lo epistemológico, de otros procesos cognitivos u otras racionalidades que no pasan por la logicidad algorítmica ni por la calculabilidad. Decir que el mundo se compone de entidades discretas, diferenciadas unas de otras y relacionadas mediante mecanismos causales, es liquidar ontologías que afirmen que lo múltiple es lo dominante, que las entidades pueden ser más de una cosa y que existen momentos para ser común(idad) (como cuando los animales son humanos para los nativos amazónicos, según lo afirma el perspectivismo). George Marcus y Michael Fischer definieron esta situación diciendo que:

La autoridad de los estilos <<gran teoría>> parece momentáneamente suspendida a favor de una atenta consideración de cuestiones como la contextualidad, el sentido de la vida social para quienes la protagonizan y la explicación de las excepciones y la indeterminación en los fenómenos observados, en desmedro de las regularidades...(Marcus y Fischer, 2000:29).

Robert J. Thornton⁴², junto con Talal Asad, se propusieron desmontar en su intervención en Santa Fe esas consecuencias excluyentes que un paradigma centrado en el sistema y en la totalidad acarrea para la comprensión de la otredad. Ello no quiere decir que para los demás este tópico de reflexión no fuera central, incluso en muchos de sus textos

⁴² Thornton fue uno de los diez participantes en el Seminario de Santa Fe pero que su artículo no pudo ser publicado en el *Writing Culture* y apareció después en la revista *Cultural Anthropology* de la cual George E. Marcus fue su editor.

podemos observar enunciados donde muestran su deseo de minar esa versión de los hechos sociales que fue erigida desde las vías estructural-funcionalista y estructuralista. Para Thornton estos paradigmas antropológicos partieron de un supuesto, que para él resulta ética y políticamente incómodo, el fantasma del holismo.

Uno de los estilos o tropos para el pensar que se hereda desde un estilo de ver los hechos como articulados y configurando una entidad total, en la cual las partes se explican por su contribución al todo y el todo se determina por sus elementos constituyentes, es que inmediatamente pensamos que toda formación social se define por su coherencia y por su clausura. Es decir, nada queda fuera del orden coherente y no existen determinaciones en los procesos sociales internos que no se expliquen por la lógica del todo o por su contribución a la unidad. Además la especificidad de los elementos constituyentes se piensan en relación a su papel en el todo, nunca por sus cualidades que los hacen ser distintos, incluso nos costaría trabajo imaginar cómo sería estudiar lo único sin la tentación de buscar la comparación con otros procesos coparticipes de la totalidad, o de pensar la función que cumple un elemento distinguible al sistema.

Esta ontología, señala Thornton, ha sido la creación de nuestras propias narrativas, en nuestro caso particular de nuestras narrativas etnográficas. Éstas motivan esa sensación o tienen el efecto de hacernos pensar que el orden de las cosas, su naturaleza, está en su organización en totalidades y que así ha sido y seguirá siendo. Que después de una crisis viene el orden, que el desorden en la historia se encamina a su logro racional como articulación del orden. O bien la metafísica de la presencia del orden se fortalece al mostrar que éste se halla hasta en lo más primitivo de la experiencia humana, sociedades aborígenes, campesinas y étnicas, pero también su condición de buenos salvajes es debido a la coherencia de sus sistema social frente al desorden de la vida moderna.

We believe, after reading a good ethnographic monograph or a novel or a play about a social situation, that it is (or it might be) "real", or that it "reflects" back to us memories of our own experience, tinged with their proper emotions (Thornton, 1992 :18).

Para la antropología o para las ciencias sociales, señala este antropólogo, otra de las consecuencias imaginativas que le son propias a una visión holista de lo social es suponer que las entidades se desdoblan. Por un lado el sujeto con sus especificidades, desde su cualidad de ser diferente, tiene que dejar de ser él para dar paso a algo que lo sobrepasa, una entidad ulterior se le impone y al mantenimiento de ésta debe sus esfuerzos y en ella borra su individualidad. Para Thornton se trata de un espacio friccionado construido desde la ficción

esencial que se produce en los textos etnográficos. Y que supone además que dicha totalidad superior no está para ser vista, entendida y pensada por los sujetos que en ella habitan, que ésta se devela por el único ojo capaz de salir de éstas y verlas desde otra altura: la visión del etnógrafo o del especialista. No podemos pensar la sociedad sin la imagen de su ser holístico, pero éste nunca nos es accesible a la experiencia, nosotros sólo experimentamos lo parcial de las relaciones, sin embargo mantenemos la fe en que lo microscópico contribuye o es parte del macrocosmos y por eso tenemos fe en las ciencias que revelan ese orden de lo mayor sobre lo menor. O bien cuando la gran totalidad escapa a nuestra comprensión, cuando la duda de que en verdad algo se explique por su contribución al todo mayor, antes de renunciar al holismo se busca un éxito explicativo mostrando cómo un hecho, práctica o conjunto de interacciones forman parte de un holismo menor (el hecho religioso, compuesto por dogmas, creencias, iglesia y rituales, según Durkheim), que después en conjunto formarán alguna otra totalidad superior.

Pero además señala Thornton el poder de esta imagen reside también en que para las comunidades científicas el holismo es su punto de partida, pero también su premio, su recompensa. Descubrir los órdenes y explicar cómo una práctica cualquiera de una sociedad contribuye al todo de ésta, representa la posibilidad de ingresar al salón de la fama de los practicantes de la antropología. Y lo más curioso, suponer y observar el orden de una sociedad representado en un texto etnográfico es lo que valida al mismo texto. Es decir, lo holístico es punto de partida y de llegada, es hipótesis y es conclusión, es verdad y es lo que está para ser comprobado.

Nuestras dudas y enigmas epistémicos se resuelven desde la ontología, es decir, ante el juego totalidad y partes y los retos para pensar su lógica, algo habría que pensar sobre el ser de éstas. Se reconoce que las partes tienen su individualidad, que éstas pueden tener una materialidad diferente, pueden ser personas, grupos, instituciones o símbolos, que éstas aparecen en formas distintas como puede ser en el lenguaje, en un ritual, en una forma de gobierno. Sin embargo, cuando la pregunta sobre cómo lo diferente puede contribuir a la unidad, se tiene que postular que las partes se suman debido al poder de esas fuerzas que introduce el todo. Este poder o es la capacidad de interactuar, o es la determinación en última instancia de una razón que impone el orden para mantener la colaboración. Así o bien la totalidad se forma por la interacción de las partes, por el acomodo de éstas en un rompecabezas o como algo motivado por las fuerzas ocultas del poder, del plusvalor, la ganancia o del orden.

Ya Renato Rosaldo, desde su etnografía de 1980 sobre los Ilongotes, mostraba que su interés residía en modificar una noción de estructura social e introducir la perspectiva del proceso y la historicidad como elementos constituyentes de la vida social de los pueblos llamados tradicionales. Una noción de estructura social la cual se entendía en la tradición antropológica como una ordenación entre las partes, instituciones, acciones y creencias sociales cuya disposición en un orden se mantiene relativamente sin modificación en el tiempo. Por lo tanto una sociedad y una cultura pueden ser comprendidas en su totalidad desde una perspectiva sincrónica o desde un estrecho margen de tiempo: lo que dura un ciclo agrícola o un año en el calendario.

Totalidad, finitud, clausura como elementos a los que se accede desde la sincrónica noción de estructura social conlleva también una imagen de la cultura y la sociedad como si éstos fueran entidades homogéneas y continuas. Los sujetos de una sociedad comparten los mismos rasgos culturales, las mismas pautas de conducta o las mismas directrices que guían el sistema de roles, y éstos son los mismos y han sido los mismos a través de las generaciones:

The assumption that primitive cultures were timeless, as static as they were uniform, grew in large part out of a mistaken perception of the limitations imposed by the short term of field research. They restricted themselves unduly to what they could observe during their brief time in the field; for them seeing was believing (Rosaldo,1980:13).

La gente nace en un mundo que les ha sido heredado desde sus padres y ellos no contribuyen a su transformación y modificación, sólo lo reproducen. Señala Rosaldo que esta noción de estructura social podría ser concebida de manera irónica a partir de tres imágenes: una obra, la casa y los principios ocultos. La primera se debe a que bajo la noción estructural, la vida social es vista como una compañía de actores que ejecutan sus papeles trazados en un guión negándose toda posibilidad de individualidad, o de cambiar las condiciones de actuación, o sin tener la capacidad de agencia y modificación. La analogía de la casa es porque se supone que existen estructuras fijas y durables que perduran por encima de los actores que en ella habitan, éstos sólo se mueven y habitan cuartos de la casa que nunca cambia y siempre es la misma. Finalmente la imagen de los principios ocultos postula que los hechos sociales, sus comportamientos, sus lógicas son el producto, son generados por el accionar de algunos principios subyacentes que son invisibles al observador a simple vista. La complejidad de la vida social, lo que parece contingente, lo que incluso podría pensarse que es el producto del actuar de agentes dotados de volición y capacidad de transformación, sólo son fenómenos que en realidad se explica por el actuar de algunos cuantos principios sociales.

Por otro lado, lo que puede ser pensado que corresponde a la dimensión evaluativa e intencional del sujeto, bajo una imagen estructural, se cancela y se ve a estos rasgos de lo humano como una actividad orientada según normas o como una expresión particular de una conciencia colectiva que de esta manera hace coherente al sistema de ideas social. El individuo que persigue un interés particular, que manipula sus bagajes de información y conocimiento (sus reservas de sentido), o en sentido weberiano que pasa de la ideación a la acción, en las perspectivas estructurales se ve totalmente cancelado. Por eso dice Rosaldo que su etnografía más que ver a los Ilongotes como viviendo procesos históricos que se cosificaron en sistemas de normas y valores, prefiere dar cuenta de cómo los distintos momentos históricos se sedimentaron en formas ideacionales, que son usadas por los sujetos, nativos y especialistas para interpretar y dar sentido a las cosas:

To say that certain rules are not given but require interpretation is to say that the study of cultural processes requires an investigation of the structural position of each particular rule-giver. A number of social processes are thus ordered, less through the simple realization of structural principles than through struggles among peoples with different stakes in the outcome of events (Rosaldo, 1980:21).

Como hemos podido observar, el hecho central que Rosaldo quiere evidenciar tiene que ver también con el asunto de un posicionamiento ético y político frente a una disciplina como la antropología. Señala que el ethos distintivo de esta disciplina ha sido excluir de su conciencia y de su práctica la posibilidad de entender al otro desde una perspectiva histórica y de cambio y transformación, en el sentido no estructuralista. Así se ha producido la creencia de que nuestros sujetos de estudio tradicionales (los pueblos llamados primitivos) han sido sociedades no tocadas por el tiempo, la historia y eso los ha mantenido en su estado puro. Esta idea de pureza se ve reforzada por otra que está en la base del mirar disciplinar, aquella que piensa que el mantenerse puros y sin modificación ha sido gracias al hecho de que son sociedades aisladas. De tal manera el cambio, la historia son sucesos que le son propias a Occidente y no a los otros, y cuando se ven los últimos amenazados por estas fuerzas trasgresoras, su respuesta es huir, resistir o perecer. Cuando se es evidente que hay rastros de un pasado en estas sociedades, cuando la evidencia arqueológica o documental muestra indicios de tiempo, éste se conjura suponiendo que es una historia que corresponde a lo antiguo, a lo prehistórico, o a lo eterno que se reproduce en ciclos, o a lo frío frente a lo caliente. A diferencia de Occidente estas sociedades suprimieron la conciencia del tiempo, incluso cuando hay rastros de que algo se modificó, el acontecimiento queda preso en la estructura del mito o de las instituciones.

Renato Rosaldo, en su libro *Ilongot Headhunting*, tendría una postura más moderada si lo comparamos con lo que él sostendrá en *Cultura y verdad*, en relación a cuál es la razón de que esta negación de lo histórico y del proceso se haya vuelto parte consustancial del mirar disciplinar sobre los otros. En el primer libro mencionado, Rosaldo afirma que esto es el producto de un problema metodológico que ha generado una falta de imaginación en la antropología para poder captar el acontecer. Una disciplina montada en la idea de que la historia sólo se registra en documentos y se reconstruye en archivos, o que parte de la tesis de que la experiencia de campo sincrónica e intensiva es un recurso suficiente para conocer lo que son las otras culturas, se ha imposibilitado así misma a tener imaginación histórica:

My point is that the analytical method of freezing time in order better to perceive the relations of a structural-functional societal whole has itself produced the illusion of "timeless primitives." In most anthropological studies the whole question of history, neither as process and as consciousness, has been neither refuted nor confirmed, but simply ignored. It is surely no accident that historians study so-called hot societies and anthropologists study so-called cold societies. Thus the sense in which the celebrated contrast between hot and cold societies can be understood is an artifact of ethnographic method, not as a reflection of the human condition (Rosaldo, 1980:27).

En *Cultura y verdad*, Rosaldo trasladará el eje de su suspicacia hacia otras razones actuantes que conducen a que se piense al otro de manera disciplinar como entidad inmutable, carente de historia, pero también como homogéneo; como aquellos que sólo obedecen en su actuar a lógicas institucionalizadas y estandarizadas en reglas culturales. Para Rosaldo estas condicionantes están dadas ya no por un problema metodológico, sino que se deben a la naturaleza de la antropología al ser una disciplina generada en un orden discursivo occidental. Un orden discursivo que piensa al otro para reafirmarse a sí mismo. Que al sostener una imagen del otro como la contraparte de la imagen del ser humano moderno, legitima toda su superioridad civilizatoria y además sustenta su voluntad de intervención colonial o neo-colonial en estas sociedades, así como valida todo intento de modificación y transformación del mundo primitivo al civilizado.

Rosaldo va dejando muy claro que si bien la antropología puede ser una disciplina que abandera y defiende la existencia de una diversidad y pluralidad de sociedades y culturas, donde cada cultura es irreducible a otra y que todo intento de comparación corre el riesgo de montar un supuesto de universalidad, esta visión corre el riesgo de reificar la diferencia para legitimar la carencia de ciertos hechos distintivos de sociedades como las nuestras en esas otras sociedades. Si bien la vocación pluralista de la antropología es aplaudible, el extremo de

ponderar la irreductibilidad puede ser peligroso en un orden político y ético donde una civilización ha erigido su superioridad mostrando que los otros no son lo que ella es.

Por eso Rosaldo busca reintegrar, como criterio de imaginación antropológica, la posibilidad de encontrar hechos de lo humano compartidos que sirvan para orientar nuestras interpretaciones sobre prácticas culturales. Aquellas que la distancia reificada sólo las hace ver como extrañas, exóticas o como respondiendo a lógicas simples, como puede ser la adaptación al medio ambiente, la integración sistémica o la búsqueda del equilibrio poblacional. Factores humanos como la ira, la aflicción, el dolor, la risa, la voluntad de poder y dominio, no son hechos ajenos a la experiencia de vida de occidente y el mundo primitivo, pero se reconoce que se pueden expresar en formas tan diversas culturalmente hablando: mi aflicción la canalizo comiendo o yendo a los supermercados a comprar compulsivamente, otros lo hacen cazando cabezas y otros danzando toda la noche en un festín:

Ilongot anger and my own overlap, rather like two circles, partially overlaid and partially separate. They are no identical. Alongside striking similarities, significant differences in tone, cultural form, and human consequences distinguish the "anger" animating our respective ways of grieving (Rosaldo, 1993:10).

Más adelante afirma: lo que se espera para la imaginación antropológica es lograr un equilibrio entre mirar diferencias humanas grandes y respetar un modesto axioma que anuncia que dos grupos humanos deben tener cosas en común. La distancia entre el otro y el que los observa se rompe si uno apela a esas experiencias propias, pero que a su vez son compartidas con ese otro sujeto al que se le han negado la capacidad de tenerlas.

Y justo esas dimensiones humanas compartidas son para Rosaldo muchas de esas que involucran los sentimientos, las afecciones que a nivel sujeto trastocan nuestra vida cotidiana o la dirigen. Hechos que al menos para nuestra experiencia cultural muestran una compleja dinámica de vida donde constatamos que existimos como sujetos dotados de individualidad, volición, deseo y capacidad de actuar, pero que al mismo tiempo lo hacemos con otros sujetos dotados de las mismas cualidades que nosotros. La antropología negó esta primera dimensión y sólo buscó determinar qué es lo compartido y estandarizado. Así, lo humano que podría ser abierto e intencional se le pensó únicamente como si fuera algo que se hace de manera rutinaria, prescrito por recetas, un programa fijo o un manual de Carreño: la muerte es vista en la etnografía antropológica como un ritual y no como una desdicha, nos señala Rosaldo, donde se encubre la fuerza emocional de la aflicción convirtiéndolo en un ritual funerario. Incluso afirma Rosaldo, que la etnografía clásica describió estos sucesos como si se tratara de rutinas culturales programadas. El afligido debe responder de una manera que todos

esperarían que lo hiciera y lo hace según los cánones afirmados por el etnógrafo. No hay emociones en juego, la pérdida y el dolor son algo rutinario.

Pero la diferencia que se sostenía en el discurso antropológico también se ha roto por la constatación de nuevos sucesos que han definido el perfil del mundo desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días. En primer lugar las fronteras culturales se han tornado cada vez más permeables, las distancias entre culturas no existen como tal y los diferentes ahora invaden la cotidianidad de los marcos de las ciudades modernas y de las metrópolis. A su vez nosotros nos percatamos que la diversidad inunda nuestro propio proyecto civilizatorio, una diversidad de género, sexual, religiosa, de edad y étnica: *For social analysis, cultural borderlands have moved from a marginal to a central place* (Rosaldo, 1993:28).

La práctica antropológica siempre dejó de lado el análisis de estos productos impuros, como los definiera Clifford, para ésta lo distinguible era el estudio de la cultura entendida como esos espacios de lo armonioso, de lo homogéneo y de lo que permanece inalterable. Se erigía una perspectiva donde se veía a la vida social como rígida, coherente y represiva, todo es visto como patrón o como sistema, y hechos que no cabían en este esquema permanecían en el terreno de la excepción de lo ambiguo. Pero eso le era propio a la sociedad tradicional, esa no cambia, la moderna, la occidental sí lo hace.

Siguiendo a Victor Turner, Renato Rosaldo enfatiza que nuestras formas de escritura etnográfica o las maneras en que la antropología representa la vida social de los otros, resulta pobre y limitada para dar cuenta de otros procesos activos de la vida humana como son la razón, el sentimiento, la voluntad, que se desarrollan y se manifiestan en los ámbitos de la vida cotidiana. Lo que hace la etnografía es objetivar a los otros, cosificarlos, señala Turner, para ser objetos de consumo de las metrópolis, y se legitima bajo el discurso de la epistemología moderna que requiere separar y distanciar al objeto que se estudia del sujeto que lo hace. Por eso la mirada del etnógrafo se conecta directamente con la mirada del imperialismo.

Edward Said llamó a este proceso de construcción del otro no occidental que se plasmó en los discursos y prácticas disciplinares como orientalismo. Orientalismo no sólo refiere a una manera de representación, también resulta ser una manera de ejercer poder y saber. Las descripciones sociales aparentan ser el producto de un acto neutro y objetivo, pero reforzaron y generaron ideologías que reproducen los sistemas imperialistas. Para Rosaldo, la imagen de mundos sociales estables donde la gente está inmersa en redes de conducta cuya

constante es su repetición, la disciplina proporcionó todo un arsenal de conceptualizaciones como estructura, código y norma, las cuales se encargaron de generar una estrategia para su descripción: el presentismo etnográfico. Conceptualización y estilo de descripción que dan forma a esas retóricas etnográficas de una disciplina que contribuye a que occidente se piense y se mida en relación a lo primitivo y así poder fabricar sus conclusiones sobre superioridad.

Una variante más de esa negación de la historia, del proceso y del acontecer que ha sido la constante en la antropología fue señalada también por Vincent Crapanzano y por Paul Rabinow, quienes incluso se propusieron en sus etnografías subvertir esa imagen. A partir de negar el momento del encuentro entre el investigador con las personas que estudia, de no mostrar los contextos en que dichos encuentros suceden y de cancelar la posibilidad de mostrar un diálogo entre sujetos culturalmente situados, el etnógrafo nos ofrece un dibujo estático y congelado de lo que es la cultura. Para Crapanzano mostrar esos encuentros, los diálogos que se producen y las reacciones conductuales que suscitan nos proporcionaría, piensa él, una imagen de lo social más dinámica, compuesta de negociaciones y construida bajo ciertos imperativos contextuales. Para Rabinow, en su *Reflections on Fieldwork...*, la cultura es algo disputada, no existe una sola versión sobre lo que ella es, es un hecho que puede ser interpretada de diferentes maneras tanto por los sujetos que en ella habitan como por los especialistas.

Rabinow busca minar una versión de la cultura como algo que se sustantiviza y se encarna en una sola imagen homogénea y compartida. Para el autor se trata de un fenómeno relacional construido por actores que tienen su propio punto de vista y apuestas en ella. Por ello piensa Rabinow que la cultura es una entidad multivocal sujeta a múltiples interpretaciones, incluso el etnógrafo en campo al entrevistarse con diversos personajes debe reconocer que lo que se le ofrecen son versiones. Que no se enfrenta a un "primitivo", que su versión es, por el hecho de ser primitivo, la estándar: *there is no "primitive". There are other men, living other lives* (Rabinow, 2007:151).

Rabinow considera que ese rasgo humano de ser un sujeto inmerso en un mundo de significados disponibles y desplegados en todo momento, genera que las versiones sobre lo cultural sean siempre parciales y le correspondan más al sujeto que interpreta, por lo que el mito de la cultura objetiva sólo fue un engaño disciplinar:

...there is no privileged position, no absolute perspective, and no valid way to eliminate consciousness from our activities or those of others. This central fact can be avoided by pretending it does not exist. Both sides can be frozen. We can

pretend that we are neutral scientists collecting unambiguous data and that the people we are studying are living amid various unconscious system of determining forces of which they have no clue and to which only we have the key. But it is only pretense (Rabinow, Paul, 2007:151-152).

Incluso señala Rabinow el proceso de interpretación inicia cuando el nativo tiene que ejercer todo un acto de reflexión para determinar cómo responder al entrevistador. Él trae al flujo de lo consciente de la versión los aspectos de su vida cultural que eran implícitamente asumidos y no problematizados, incluso en este proceso otras determinaciones son afirmadas como lo que explica ciertos sucesos, por lo tanto la cultura como entidad homogénea y objetiva no es más que una falacia.

En el diálogo entre el informante y el etnógrafo se producen incluso versiones de la cultura, señala Rabinow, por eso piensa que la cultura se trata de una entidad híbrida, transcultural y producida. Comenta el autor que durante un periodo de trabajo de campo se despliegan los símbolos en ese proceso de objetivación de lo que es la cultura que realiza el informante. Por eso lo que encontramos son construcciones de símbolos sobre símbolos, por lo que permanecemos en la indeterminación de cuáles de éstos son naturales y cuáles sus versiones. Aunque el mundo conserva su exterioridad, ésta constantemente cambia de posición cuando el informante se la apropia como versión y cuando el antropólogo hace lo mismo: *The informant gives external form to his own experiences, by presenting them to meet the anthropologist's questions, to the extent that he can interpret them* (Rabinow, 2007: 153).

Como vimos al inicio del capítulo, muchas de estas intuiciones críticas se le heredan al grupo de Santa Fe por su inclinación a compartir las tesis del giro interpretativo en ciencias sociales. Rabinow en el año de 1979 compila junto con William M. Sullivan un libro que titulan *Interpretative Social Science*, y en su introducción van delineando esa imagen de ciencia interpretativa que se heredó y se acogió incluso acríticamente. En dicha introducción marcan toda la crítica que el giro interpretativo antepuso a la pretensión positivista de dirigir no sólo las maneras metodológicas de proceder, sino también de imponer esa ontología de lo social que ya hemos mostrado. El rodeo interpretativo, afirman los autores, frente a visiones lineales y del orden, pone su atención hacia la variación de las significaciones culturales en sus particularidades y en sus propias complejidades. Todo enfoque interpretativo parte de la tesis de que la trama de significaciones es constitutivo de la vida humana, pero también es algo construido, sujeto a transformaciones a través de la praxis y acción de agentes de forma colectiva e individual, por eso se opone a las tesis de la existencia de gramáticas profundas,

estructuras, elementos predefinidos, es decir cualquier cosa que anteceda la acción y a la intencionalidad del sujeto.

Para una perspectiva que comienza a modificar sus ontologías, ahora el ser de las cosas ya no se define por lo reglamentado, lo fijado en normas, sino que la realidad ahora es la actividad humana, las prácticas socialmente constituidas. Donde la interacción, las redes que se tejen desde ésta es lo que determina al fenómeno y no las esencias ocultas. El ser de estas interacciones no es ya aprendida por categorías elaboradas por el investigador, sino que sus definiciones provienen del mundo de la vida cotidiana; y es ahí a donde hemos de volver como tarea de las ciencias interpretativas: *So a society's world became an interlocking group of "belief systems," "institutional" system, "personality" system, conceptual entities the investigator put forward as the truth behind the appearance of everyday, lived experience* (Rabinow y Sullivan, 1987:11). Todas estas categorías, afirman los autores, a la larga hicieron que se supiera mucho más de las operaciones de la cultura, de las lógicas de la combinatoria simbólica, o se supuso el descubrimiento del algebra de la cultura, pero a costa de ofrecer un corpus de materiales, primero, preconstruido por el investigador, y en segundo lugar, se nos ofreció una cultura detenida, cerrada y muerta.

Hasta aquí dejo la exposición de los argumentos que se vertieron para minar las viejas ontologías y para abrir el horizonte a la formulación de nuevas. Si bien me concentré en exponer las posturas tal y como la expusieron unos cuantos de los autores de Santa Fe, fue debido a que consideré que en ellos se expone y sintetiza mejor una idea de crítica que será acogida por los otros o que aparece formulada con el mismo sentido en los textos de los demás, quizá con otras palabras. Este sentir de la crítica será la base para muchos que sustentará los programas de investigación particulares de cada uno de los autores del *Writing Culture*, que además de pretender ser una reorientación en la práctica disciplinar, se acompañó de toda una nueva formulación de lo que es y debe ser una nueva ontología de lo social y de lo cultural.

7. Otro mundo es posible: nuevas ontologías para fregar al vecino

James Clifford y Renato Rosaldo fueron los autores que más se dedicaron a verter argumentos tendientes a definir y caracterizar ese perfil de los hechos que serán parte de las nuevas ontologías del giro posmoderno en su fase de los años 1980s hasta los 1990s. Tanto en *The Predicament of Culture* como en *Routes*, Clifford aún está imbuido dentro del paradigma posmoderno y consideraba que uno de los rasgos distintivos de esta fase civilizatoria fue

haber mostrado que los hechos de la cultura y la sociedad se manifestaban desde otras configuraciones y otras lógicas.

Como vimos para Rosaldo, Rabinow, Crapanzano y Thornton, los estilos paradigmáticos que habían dominado las visiones y teorías antropológicas imposibilitaron observar esas otras formas. Formas que serían las reales o la verdadera naturaleza de los fenómenos y que sólo a condición de modificar los marcos comprensivos se harían patentes. Pero para Clifford y Marcus, quienes no negarán que los estilos paradigmáticos heredados imponen un velo en nuestras comprensiones, han destacado, más que en la emergencia de los fenómenos nuevos, la aparición de otras determinaciones y de diferentes reglas constitutivas de lo social y cultural son la expresión de los desplazamientos civilizatorios del nuevo mundo posmoderno. Como podemos observar se trata de dos vías con énfasis distinto, pero que no fueron excluyentes. Por ejemplo Rosaldo en ciertos momentos reconocía que ciertos acontecimientos, las luchas de liberación nacional, los movimientos civiles en EU, la irrupción del feminismo, entre otros, habían motivado los cambios de orientación. O como ya vimos Clifford y Marcus también parecen acoger cierto nominalismo y afirmar que el cambio en la comprensión ontológica del mundo provino de la apertura a otras fuentes teóricas que irrumpieron en las ciencias sociales, aunque ellos constantemente resaltarán que el perfil de la nueva realidad es algo que emergió en la posmodernidad y no algo que estaba en la naturaleza de los fenómenos.

A pesar de estos dos estilos de afirmar y hacernos patente que otras realidades definen lo social y lo cultural, George E. Marcus afirma que las llamadas vías posmodernas en antropología son las herederas de esas posturas en ciencias sociales que emergieron con la caída del pensar positivista y sistémico, y que representaron la nueva conciencia de la irreductibilidad de lo humano a lo físico-biológico. Posturas que entonces harán del sentido, de la historicidad, de la pragmaticidad de la vida, de la interacción en el mundo ordinario los elementos que definirán el cambio de horizonte ontológico necesario para comprender los nuevos fenómenos. Clifford lo dice así en su introducción al *Writing culture*: "Hermeneutic philosophy in its varying styles, from Wilhem Dilthey and Paul Ricoeur to Heidegger, reminds us that the simplest cultural accounts are intentional creations..." (Clifford, James, 1986:10).

Karl-Otto Apel definió a este estilo de teoría como el producto del maridaje de las tradiciones neo-wittgensteinianas con la herencia sociológica weberiana. El rasgo distintivo de esta fusión fue que se puso en el centro de la teoría la idea de que el sentido debe ser el objeto de disertación de las disciplinas sociales, y que todo programa de investigación tendría

que centrar sus intenciones en elucidar qué es el sentido, cuáles son sus formas y cómo éste se pone en práctica a partir de los actos y acciones que llevan a cabo los sujetos. Como lo indican tanto Apel como Bernstein, los neo-wittgensteinianos asumieron que voltear a la filosofía de lenguaje y en especial a la discusión acerca de la significatividad de las palabras y su relación con el uso que de ellas hacen las comunidades de hablantes, podría ser una buena fuente de inspiración para resolver algunos pendientes en las ciencias sociales. Autores como Peter Winch, G.E.M. Anscombe, Charles Taylor y G.H. von Wright son parte de aquellas voces que proclamaron que el entendimiento de la acción humana es posible si atendemos a los significados que los sujetos dan a sus intenciones, fines, razones, valores. Basta sólo con abrir alguno de los escritos de los autores llamados posmodernos para observar cómo ellos han acogido casi de manera consensuada la idea de que el sentido es el centro de la actividad humana y no el sistema, la estructura y la norma.

Para Rabinow, Rosaldo y Clifford, el paradigma del sentido nos ha permitido repensar a la sociedad como el producto de la acción cotidiana de sujetos. Una acción práctica de sujetos desde la cual configuran el mundo. Esta configuración se da a partir de la construcción de interacciones mediante la acción social de sujetos, pero también es el producto de la dotación de significado al entorno. Ahora bien, para elucidar la construcción de significados o del sentido en vez de mirar sus reglas lógicas o su gramática subyacente, el giro posmoderno se suma a las visiones que demandaron que el espacio al que hay que voltear para analizar la constitución del sentido es aquel que los fenomenólogos caracterizaron como el mundo en que se vive o el mundo de vida.

El sentido es el producto de nuestras representaciones o es el conocimiento de las cosas, que se adquiere desde una actitud natural, no sólo teórica o racional, del sujeto en su vida cotidiana. Es ahí de donde emana nuestros supuestos, nuestras ideas básicas, sobre el mundo de objetos que nos rodea, pero también de los otros sujetos. Este mundo de vida, y esa idea es clara en Rabinow y Rosaldo, se forma en una historicidad, es la expresión temporal de toda una historia acumulada. El cúmulo de experiencias o vivencias para un sujeto lo enfrentan al hecho de que el mundo que lo rodea está dado porque es el resultado de la acumulación de las experiencias de otros, pero también es el almacén de sucesos y situaciones en que se han vuelto imbuidas las culturas y sociedades en el desarrollo del tiempo. Por lo tanto el sujeto es visto como un ente cargado de historicidad y tradición, la cual es puesta en escena cuando éste enfrenta la interacción con un mundo o con otros sujetos.

Ya Rosaldo insistía en su etnografía sobre los Ilongotes, como en *Cultura y verdad*, que el sentido de las cosas para un sujeto, más que ser el producto de una relación de reflejo de un objeto en él, se convierte en un acto ideacional que el sujeto construye según intencionalidades impuestas por su tradición. Para comprender la muerte u otras situaciones que involucran las emociones, según Rosaldo, habría que voltear a ver cómo se da ésta en la vivencia natural tal y como se presenta al sujeto que la vive y la padece.

Y no sólo el mundo de vivencias cotidianas es ponderado en estas concepciones, sino que surge también la postura de que si existe una fuente de conocimiento fiable para conocer el sentido esa fuente es el conocimiento del sentido común. El sentido común o conocimiento ordinario, al cual se oponen no sólo los marxismos o estructuralismos, sino la propia práctica tradicional de la antropología al considerar que la versión de los nativos o la exégesis no es la fuente confiable de datos, por lo que es un imperativo comparar ésta con lo que la gente dice, hace, y dice que debiera hacer. El conocimiento común y la versión que el sujeto tiene de él, es el medio para conocer el sentido que las vivencias generan en los sujetos. Por tal motivo la significación se pone en práctica cuando es vista en acciones que tienen una intención, sólo así una conducta o acto condensa la experiencia pasada, porque el sujeto se orienta, evalúa lo que va a hacer o lo que espera que otros hagan. Ahora bien este acervo de conocimientos también es situacional o tiene una dimensión pragmática, es decir, la tradición además de información sobre objetos y personas, proporciona información sobre contextos, sobre momentos. Un actor, insisten Rabinow y Rosaldo, apela a su acervo de conocimientos y reconoce escenarios donde son viables ciertos comportamientos o conductas. Así, un actor sabe actuar de diferentes maneras en situaciones diversas. Este conocimiento está contextualizado, es un conocimiento compartido, una especie de conciencia colectiva secularizada, como la define Gouldner. Si bien son reglas y conocimientos tácitos compartidos, que como piensa Rabinow pueden ser expresables racionalmente en los discursos de los sujetos que elaboran para dar sus versiones de los hechos. Se trata de una estructura colectiva de conocimientos definida como *aquello que los hombres saben y saben que los demás saben* (Gouldner, 2000: 359). Se trata de saberes mundanos y cotidianos y no de las máximas morales que rigen el sistema normativo de la acción, ni de los relatos de la cosmovisión, sino las versiones del mundo que se vive. Como vimos, Rabinow insiste que el sujeto es un teórico práctico que construye sus saberes y las versiones de sus saberes, de sus actos y acciones, renunciando a ver al individuo como un ser alienado que no reconoce la verdad real, ya sea porque está oculta en la ideología o porque está depositada en su inconsciente.

La tesis central en esta tradición también será esa idea de que el mundo social es creado desde la acción cotidiana de sujetos, acción que tiene lugar primordialmente en espacios mundanos y que para comprender los significados y sentidos de las acciones humanas hay que adentrarse en esos intersticios de la vida tal y como son vividos por los sujetos. De lo anterior se podría seguir que una contra imagen del mundo, una nueva ontología, parte de reivindicar que la vida humana es activamente construida. Para Rosaldo una perspectiva que pondera la dimensión creativa y activa puede dar cuenta de reglas, pero en vez de exponer lo que son las reglas de un juego busca mostrar más bien cómo son usadas las reglas por los sujetos y cómo, en su uso, hay procesos de evaluación, cuestionamiento y ruptura. Por eso afirma Renato Rosaldo hay que borrar la dicotomía entre estructura y proceso y pensar a la sociedad como un juego activo entre lo estructural y lo procesual. Para él hay apuestas, expectativas, constreñimientos y esperanzas que enmarcan y conducen la vida, pero también hay rupturas y apuestas diferenciadas.

Vincent Crapanzano defiende también este entendimiento pragmático de la noción de cultura, para él ésta se articula y desarticula según las transacciones que se dan entre sujetos posicionados de forma diferente, y en estas transacciones se observan juegos de poder de dominio y constreñimiento. Los sujetos, como el que desea retratar en su entrevista a Tuhami, un fabricante de azulejos, articulan su mundo desde las situaciones que viven formulando todo un horizonte imaginativo que los sujetos usan y manipulan a manera de símbolos con la intención de recrear su realidad y resolver los dilemas que se les presenta en la vida cotidiana (Crapanzano 2011: 5).

Sin embargo en Rosaldo y en Clifford la vida cotidiana no es accidental, no es una expresión fuera de la historia y la tradición. Ésta es la manifestación o son los espacios creados por el actuar de procesos históricos. Por eso la historia es un actor importante en Rosaldo y hay que verla siempre como un proceso en desarrollo que a su vez se plasma en elementos distintivos culturalmente. Como diría Dilthey se objetiviza en obras, pensamientos, instituciones que configuran la tradición de un pueblo. A partir de dicha carga histórico-cultural el sujeto dirige su atención hacia un flujo de acontecimientos naturales que le son familiares, o bien puede constatar que se halla en presencia de algo extraño, algo que requiere de todos sus recursos comprensivos. De tal forma que su propia existencia y su condición de intérprete de la misma le imponen expectativas sobre cómo son las cosas o cómo deberían de ser. Es decir, el sujeto se halla en un mundo de tradiciones que le proporciona información, pero que también lo condiciona como ente que interpreta: le dota de un horizonte hermenéutico.

A su vez, destaca Rosaldo como algo a considerar, los horizontes de la tradición se convierten en valores a perseguir, definen los proyectos de ser que los sujetos se plantean. Lo que queremos ser como sociedad y cultura se recrea a partir de interpretar los acontecimientos de lo que fuimos y somos a lo largo de la historia. Así, toda apuesta pasa por la comprensión que a su vez presupone una pre-interpretación. Se parte de esquemas heredados de tradiciones y ninguna interpretación es terminal, pues cada una arroja nuevas ideas, conceptos que sirven como base para nuevas interpretaciones. Y estos nuevos contenidos que fundamentan las nuevas interpretaciones son para Rosaldo las que emergen de las contingencias, de los momentos de irrupción que modifican las imaginaciones a las prácticas y a las formas culturales. Conocer los procesos y los momentos de inflexión en la historia es estar atento a observar cómo surgen las variaciones culturales.

La posibilidad de la vida cultural pasa por la capacidad que un sujeto tiene de fusionar su mundo de vida, sus experiencias y tradiciones con los nuevos sucesos y acontecimientos. El sujeto es un ser localizado y determinado, sin embargo no es prisionero de su tradición, ésta se quiebra, cambia o se modifica cuando las exigencias de fusionar horizontes le abre las puertas para enfrentar nuevas posibilidades de ser, mediante el conocimiento de nuevos horizontes dando origen a una nueva situación de vida.

Un hecho que la mayoría de los autores del giro posmoderno han resaltado como determinante de sus nuevas ontologías, es la idea de que el cambio, las nuevas situaciones de vida, la generación de emergentes comunidades de sentido, se producen, o son el producto, del encuentro con otros seres humanos, con otras sociedades, con otras culturas o con otras esferas civilizatorias. Como veremos más adelante, sobre la noción de la interacción y la relación existe toda una paradoja entre entenderla como fija, como determinante y constituyente de los escenarios, o bien verla como algo momentáneo, algo que pertenece al terreno sólo de lo inmediato o de las interacciones esporádicas. Una contradicción que se hace presente incluso al nivel de los argumentos que un autor particular esgrime, como en el caso de Clifford que aceptaría que lo esporádico es una de las dimensiones que caracterizan la vida posmoderna, de ahí que sustenta, prefiere ver las interacciones bajo el modelo de una sala de espera, de un centro comercial o de una estación de tren o de aviones.

O como lo dice Renato Rosaldo, él prefiere la metáfora de ver a la cultura y a las culturas como una venta de garaje y no como un museo. En un garaje los artefactos culturales fluyen desde lugares remotos, ahí lo sagrado se torna profano, lo lejano cercano y nada está aún cerrado ni clausurado. Ese es el mejor modelo, afirma Rosaldo, para captar nuestra

condición actual de globalización, donde los nativos ya no habitan un mundo separado del de los etnógrafos, donde las culturas discretas han desaparecido y ahora aquellas se producen de los entrecruzamientos. Existen zonas de diferencia, vivimos cada vez más encuentros con la diferencia. Son las figuras de lo fronterizo para Clifford y Rosaldo las que nos hacen percatarnos de los límites de las unidades culturales, reafirmar la existencia de las encrucijadas y los cruces nos permitirían avanzar más para comprender lo que es la cultura que seguir a la búsqueda de caracterizar unidades discernibles. Ese es el espacio descriptivo para la etnografía, señala George E. Marcus, se trata de un mundo marcado por eventos y por sistemas establecidos ya hace tiempo que se nos presenta como pequeños mundos, como un espacio interactivo y diversificado cuya totalidad ya se nos escapa a la comprensión.

Bajo el ánimo diluyente del espíritu posmoderno sobre lo normativo o lo estandarizado, se le antepone una imagen que ve a las interacciones como algo esporádicas. Se trata de una realidad social cuya existencia está más allá de la historia y las estructuras sociales y que sólo adquiere vida en el encuentro fluido y efímero. Esta otra orientación nos pone alerta a observar las estrategias que ponen en marcha los sujetos para conducir las situaciones sociales según sus intereses, investigar cuáles son las máscaras o actitudes que asumimos cuando enfrentamos a otro sujeto, en cuyo encuentro uno busca sacar beneficios de la interacción o simplemente actuar para evitar situaciones que afecten a la persona en medios que les son adversos. Pero para la nueva ontología posmoderna se resalta más la idea de que la sociedad está compuesta de actores, de agentes que hacen su propia historia, se pondera el lado activo y constructivo de la agencia humana como lo muestra Rosaldo en la siguiente cita:

Los autores incluidos en esta colección definen creatividad, a grandes rasgos, como aquellas actividades humanas que transforman las prácticas culturales existentes de manera que una comunidad o algunos de sus integrantes encuentren valiosa. Una gama de culturas e individuos consideran dichas transformaciones, entre otras cosas, perspicaces, sabias, divinas, sugerentes, productivas o fértiles (Rosaldo, 2006: 35-36).

La cultura, afirma Marcus en su ensayo para el *Writing Culture*, ya no es lo que existía desde la noche de los tiempos, sino el producto de una particular forma de estructuración de las sociedades humanas que se viven al nivel de lo cotidiano, en forma de experiencia social y de modelos de aprendizaje, pero sobre todo como escenarios de práctica humana colectiva que es diseñada bajo las intenciones y deseos de esta colectividad. Por eso en otra parte afirma Marcus que las culturas que forman a los pueblos del mundo deben ser

permanentemente (re)descubiertas, pues éstos la inventan y reinventan al cambiar las circunstancias de su historia (Marcus y Fischer, 2000: 51).

Este tipo de intuiciones Michael J. Fischer las usa para caracterizar los procesos de etnicidad en el mundo posmoderno. Una colectividad étnica, señala, se configura por una identidad que puede ser un invención o un descubrimiento que se orienta al futuro, donde el pasado sirve como significado abstracto que utiliza para trazar criterios éticos y de trabajo que permite entrever los futuros posibles: *Only through memory, honed by constant exercise and effort, could one purge the sins of past lives, purify the soul, ascend and escape from oblivious repetitions* (Fischer, Michael, 1986: 197). Este proceso de invención también ha sido reiterado por James Clifford al mostrar cómo por ejemplo la identidad mashpee es un claro ejemplo de este tipo de ejercicios de creación, para la cual nuestros marcos de comprensión se tornan un impedimento para su entendimiento: *Durante los últimos cien años los kanakos de Nueva Caledonia se las arreglaron para encontrar formas distintas y poderosas de vivir como melanesios en un mundo invasor. Me pareció que los mashpee estaban luchando por una meta similar, reviviendo e inventando maneras de vivir como indios en el siglo XX* (Clifford, James, 1995 :23).

También ha sido distintivo de este giro en antropología, al menos en la postura de Rosaldo, pero que creo compartirían los demás, el pensar que un entendimiento de la sociedad y la cultura no puede excluir más el mirar también a las dimensiones subjetivas, emotivas o no racionales que forman parte de la condición humana. Las emociones no sólo nos hacen patente que la cultura también abarca lo más cotidiano y mundano de los sujetos, como es el sentir, sino que es una oportunidad para darle juego a lo que uno pensaría forma parte de lo esotérico, lo exaltado, lo ridículo y lo sublime. Las emociones, además de evidenciarnos eso humano que no nos es ajeno, también sirven como pretexto para captar lo más profundo de la diversidad. Es decir, la diversidad no es sólo lo que se muestra al señalar la existencia de esas unidades culturales discernibles que para la antropología han sido las tribus, las etnias, las otras culturas, la diversidad tiene otras expresiones, muchas de ellas han sido las que los posmodernos han querido resaltar. Se es diverso como sujeto que se comporta de manera distinta, aunque sea miembro de un pueblo, y esa diferencia es el producto de vivir según condiciones de género, de edad, de clase o por experimentar la vida. Experimentación que involucra el sentimiento y las emociones, según situaciones diferentes.

Michael J. Fischer insistió también en explorar los elementos de subjetividad y de emotividad si deseábamos comprender las maneras de ser culturalmente diferente en un

mundo post-industrial. Y por culturalmente diferente Fischer se refiere al ser étnico, problemática que le interesó analizar y la cual consideró que su tarea era contribuir a diluir esa imagen de lo étnico como homogéneo, como lo establecido, como lo reproducido y lo subyacente en tradiciones o en esquemas del ser profundo. Para el autor lo étnico supone procesos plurales, multidimensionales y multifacéticas dimensiones del yo. Se puede ser étnico de diferentes maneras y construido desde un sentido personal: *...this personal sense can be a crucible for wider social ethos of pluralism* (Fischer, Michael, 1986: 198).

Lo personal contiene sedimentos de resonancias emocionales, afirma Fischer, que se tornan las metáforas, conocimientos y asociaciones que le permiten al sujeto interpretar y valorar sus experiencias, pero, y más importante, le permiten a un sujeto tener sus propias apuestas por la conducción de la identidad étnica o le posibilitan tener un posicionamiento diferente dentro de la tradición. Lo étnico no sólo es mera solidaridad mecánica ni orgánica, es la asociación de voluntades y de pluralidades, lo étnico más bien otorga una imagen de que se tiene cierto parecido de familia pero no por ello se es idéntico:

The recreation of ethnicity in each generation, accomplished through dream-and transferencelike processes, as much as through cognitive language, leads to efforts to recover, fill in, act out, unravel, and reveal. Though the compulsions, repressions, and searches are individual, the resolution (finding peace, strength, purpose, vision) is a revelation of cultural artifice. Not only does this revelation help delegitimize and place in perspective the hegemonic power of repressive political or majority discourses, it sensitizes us to important wider cultural dynamics in the post-religious, post-immigrant, technological and secular societies of the late twentieth century. In these societies processes of immigration and cultural interaction have not slowed; quite the contrary. There is increasingly a diversity of cultural tapestry that is not –as many have assumed– being homogenized into blandness (Fischer, 1986:231).

En franca coincidencia con algunos de los señalamientos más radicales del posestructuralismo, algunos de nuestros autores como Marcus y Fischer han afirmado que para llegar a un conocimiento real, riguroso y fiel de lo que es la cultura se requiere adoptar una visión ontológica donde los hechos se muestren contradictorios, paradójicos, incluso donde reine la incertidumbre sobre las causas y sobre los efectos de los procesos culturales. Y no es que reine el caos, sino que ésta es la conclusión que se obtiene de un paradigma que busca narrar la interacción y las asociaciones; lo que se ensambla sin la necesidad de hacer mención de la naturaleza de lo ensamblado o de las causas de los acomodados. Lo cultural o lo social no es una dimensión fija que funciona como trasfondo o contexto de nuestras asociaciones, sino es el conjunto de asociaciones posibles las cuales están por revelársenos.

8. Estructuras, poder y ordenaciones: nuevas y viejas ontologías para el mundo posmoderno

Podríamos decir que la euforia posmoderna de los años 1980s condujo a ese sentir, muy compartido por los autores del giro, de revuelta contra las imágenes holísticas y estructurales del hecho social, a anteponer esa otra versión donde lo indeterminado, lo activo y constructivo reinaba como la nueva definición ontológica de los fenómenos. Sin embargo observamos que incluso en esos años algunas veces se defendían posturas que afirmaban lo descentrado y aleatorio, pero páginas adelante se apelaba a la existencia de procesos que gobernaban, ordenaban y organizaban los nuevos acomodos socioculturales tales como el poder, la globalización, las aperturas postnacionales, entre otras. Por ejemplo Marcus y Fischer, quienes ya habían celebrado la primera tesis, afirman en el mismo libro que:

Tenemos por delante la tarea etnográfica de reformular nuestros macroesquemas dominantes para la comprensión de la economía política histórica, como el capitalismo, a fin de que puedan representar la diversidad y complejidad reales de las situaciones locales de las que intentan dar cuenta en términos generales (Marcus y Fischer, 2000:139).

Otros autores como por ejemplo James Clifford en su libro más posmoderno, *The Predicament of Culture*, después de hablarnos de los productos puros como enloquecidos, después de afirmar que su interés es ver los descentramientos del mundo significativo para estar atento a conocer las nuevas auto-conformaciones personales y colectivas, nos menciona que existen lógicas que definen lo que debe ser lo tradicional, lo primitivo y lo moderno. Incluso los llama sistemas de clasificación que, para el caso de los museos por ejemplo, generan todo un campo semántico para seguir manteniendo distinciones entre lo primitivo y el arte, lo que corresponde a lo mundano, sagrado y lo que es propio de la libre creación del espíritu.

Y así podríamos hacer una recolección en cada uno de nuestros autores que nos evidencien estas tensiones en su propuesta ontológica. Yo prefiero hablar de tensiones y no de contradicciones como lo ha hecho Carlos Reynoso y otros más. Muchos críticos del giro posmoderno se centran en señalar, y con ello creen que proporcionan argumentos contundentes contra ellos, que sus escritos están llenos de contradicciones y aporías como las antes mencionadas, o como el negar la verdad absoluta y hacer afirmaciones universales, o como sostener que todo es una interpretación y luego suponer que existen hechos en el mundo que se revelan por su objetividad y no por un marco hermenéutico. Yo prefiero ver en este tipo de enunciados una tensión, incluso una tensión que se despliega en distintos niveles.

Uno que puede ser parte de la naturaleza del paradigma posmoderno en general que siempre luchó entre afirmar que en todo y para todo había relatos, marcos comprensivos, gobernando nuestras formas de ver, pero a su vez dependía de caracterizar hechos reales como los que dan fe del advenimiento de la sociedad posmoderna.

O también quizá es una tensión de nuestra propia condición epistémica moderna a la que Martin Jay caracterizó como ubicada en campos de fuerza, donde asumir lo diluyente no es negar lo constitutivo, lo aleatorio no es cancelar el orden y lo real no se opone a lo interpretado. Y esto fue así desde que el escepticismo y la crítica forman parte de nuestras estrategias para pensar e incluso pueden ser la base para formular nuevas visiones y erigir otras comprensiones: Foucault se volvió santo para las luchas feministas que exigieron otras ordenaciones en el juego de relaciones de poder, desde la deconstrucción y la lectura de los márgenes se pueden pensar nuevas formas de escritura o desde lo rizomático y descentrado se pueden observar otras determinaciones y otras formas de los árboles.

Quizá también es parte de las trampas del lenguaje que disponemos para argumentar y para pensar los hechos del conocer. Un lenguaje que nos puede llevar a imaginar las formas más curiosas de lo indeterminado, que puede imaginar mundos como los de Borges donde lo absurdo y contradictorio forman un lugar o establecen una posible clasificación. Pero que cuando se trata de afirmar de conducirse por el lado positivo del conocer, se ve preso de volver apelar a la base, a lo que define, a lo que se encadena y a las esencias.

Esa es la idea de tensión que prefiero usar para mostrar cómo los autores de los que hemos venido hablando desplazaron sus posturas, en particular sus nociones sobre lo ontológico de lo sociocultural, hacia algunos de los polos ya descritos, conforme sus intereses, algunos de ellos señalados ya desde los años 1980s, se volcaron a temas en concreto o conforme cambiaron sus perspectivas de los hechos.

Un caso interesante es el del propio James Clifford. En el libro de entrevistas *On the Edges of Anthropology*, nos ofrece un panorama sobre ese desplazamiento que tuvo su pensar en relación a su noción de los hechos que definen lo social y cultural. Insiste que el conjunto de escritos que componen *The Predicament...*, estaban elaborados aún bajo el influjo de la gran crítica a las formas de representación que sobre los otros se habían realizado en la etnografía y en los museos, principalmente. Un sentido de crítica que le hizo pensar que desde las lógicas de representación se montaban ordenaciones y definiciones sobre los otros, pero eran estructuraciones que respondían a un acto de autoridad unívoca que se imponía: la autoridad

del etnógrafo o del curador de museos, que no era otra cosa que la autoridad de occidente sobre los otros. Así pensaba que los sentidos del orden, los significados que se le daba a lo estructurado recapitulaban esa carga autoritaria y por lo tanto se levantaba toda sospecha sobre esa caracterización del ser de las cosas.

El caso Mashpee le será paradigmático a Clifford en este periodo de su pensar, puesto que justo conjugaba esa sospecha respecto a las maneras heredadas de pensar que dominan los imaginarios en occidente y le muestra que otros procesos socioculturales son posibles. La maneras en que pensamos a los otros no sólo le eran exclusivas a las disciplinas como la antropología y la museología, sino que se encarnan también en los discursos de juristas, peritos del gobierno y en el mismo jurado que determinó que los Mashpee no son una etnia al no hallar en ellos los rasgos definitorios de lo que asumimos define una etnicidad: grupo, territorio, idioma, lazos sociales fijos. El caso le evidenció a Clifford que quizá otros procesos también son los que intervienen en las dinámicas actuales que definen lo que son las identidades. Escuchar testimonios de vida de los sujetos que se autoadscribían como Mashpee, conocer la historia del lugar, le mostró que lo inventivo, la recreación, las búsquedas más allá de los fundamentos y las esencias podría ser parte de una nueva figura a considerar sobre el ser de lo social y cultural.

Por tal motivo esa primera época de crítica en Clifford estuvo dominada por afirmar lo no estructurado y lo desordenado e indeterminado, pero en los años 1990s su idea se modificó como se observa en su libro *Routes*. Su interés ahora se desplaza hacia encontrar nuevas configuraciones y ordenaciones que se producen en los procesos de movilidad y desarraigo. Aunque continúa pensando que esos hechos son característicos de la era posmoderna, ahora ésta se define no por el desorden sino por la aparición de otro tipo de formaciones culturales, nuevos mapas del escenario sociocultural que no sólo presenta figuras nóveles sino que se piensa son gobernadas por viejas y nuevas lógicas subyacentes.

Aunque se acepta que no podemos ver los productos de estas lógicas como tendientes a la homogenización del sistema mundo, sí es posible pensar que ciertos hechos como las conexiones y las hibridaciones son cada vez más comunes a la experiencia de cualquier pueblo del orbe. Señala Clifford que su pensar anterior seguía estando anclado en una idea de lo cultural como entidad discernible, autónoma, irreductible y hoy más bien las piensa como algo que se configura en los desplazamientos. En vez de buscar cuál sería la identidad Mashpee, se preocuparía ahora en ver cómo surge una idea de lo Mashpee a partir del éxodo de su gente, de su desterritorialización, de su vivir en un escenario nacional que reconoce a lo nativo-

americano otorgándoles territorios, casinos y derechos y no como una necesidad originaria de las gentes por tener identidad, aunque éstas sean inventadas.

Pero, y esto es lo más sugerente, los contactos y las movilizaciones no son accidentes, no es la condición natural de las culturas de ser errantes, existen fuerzas, enfatiza Clifford, globales poderosas que canalizan y conducen estas conexiones. Son el producto de complejas historias locales, regionales y mundiales motivadas por la acción de los imperios, las guerras y por la acción destructiva y reestructuradora del capitalismo industrial. Los viajeros dice, se mueven bajo compulsiones culturales, políticas y económicas, su movilidad es causada por fenómenos de signo contrario como pobreza, marginación y subalternidad o por búsqueda de ventajas, mejoras, bienestar, eso es lo que caracteriza una era de *cosmopolitismo discrepante*, como lo define el autor.

A estas fuerzas que actúan se les padecen pero también se les resiste y éstas posibilitan el ejercicio de creación y agencia de los pueblos. Esta situación de desplazamientos, diásporas, cruces y conexiones motiva el surgimiento de nuevos mapas, áreas pobladas por nuevas etnias, algunas débiles, otras fuertes, unas asimiladas a los marcos de los Estados-nación, otras que viven fuera de ellos y en franca oposición. Por ello afirma Clifford que:

Las culturas de la diáspora son producidas, en grados diversos, por regímenes de dominación política y desigualdad económica. Pero estos procesos violentos de desplazamiento no despojan a la gente de su aptitud para mantener comunidades políticas y culturas de resistencia. Es obvio que la mezcla de destrucción, adaptación, preservación y creación varía con cada caso y momento histórico (Clifford, 1999:325).

El posmodernismo aflora en Clifford cuando considera que aun y cuando podamos conocer las determinaciones que ejercen los procesos de globalización, o estemos claros de los significados y símbolos que se producen con las aperturas comerciales neoliberales, o sepamos de las reivindicaciones y apuestas políticas y éticas que emergen del nuevo ordenamiento posnacional, lo que tenemos claro, señala, es que esto no implica que se vislumbre una historia única. Estos procesos avanzan sobre terrenos contradictorios, como es el reforzar las diferencias de todo tipo (religiosas, de género, de edad, económicas) y otras veces borrándolas y homogenizando y unificando sentidos y experiencias de vida. Para Clifford la tarea es, y para ello sigue a Gramsci y a Walter Benjamin, mostrar las políticas de las conexiones, las alianzas parciales y rastrear cómo éstas producen nuevos órdenes de diferencia.

El paradigma en *Routes* ya no es la identidad negada y reafirmada de un grupo como los Mashpee, ahora su interés está puesto en ver esos movimientos de objetos, imaginarios y narrativas que sobre lo tribal, lo étnico y lo tradicional se suscita en los museos etnográficos cuando las poblaciones demandan intervenir en los contenidos museológicos y museográficos. En ellos se observan cómo las narrativas de desaparición cultural y conservación son remplazadas por historias de renacimiento, de recordar resistencias y luchas. Los museos etnográficos como las salas de espera se vuelven espacios para cosas diferentes a su naturaleza, los primeros se tornan tribunas para las demandas de tierra, se vuelven objetos de impugnación para los reclamos de repatriación de colecciones o se ven como un lugar donde se puedan mostrar lo que los nativos consideran relevante de su cultura y no los curadores.

Returns el último de los libros de James Clifford significó un giro muy llamativo respecto a lo que él sostenía en sus textos de los 1980s y 1990s. En este libro su búsqueda está ahora en hallar lo esencial de la cultura y narrar sus manifestaciones en una nueva era. Una era marcada por la globalización y los procesos de descolonización, de movilidad, cambio, pero también de reivindicación étnica, de resaltar las historias locales, de refrendar las tradiciones. Mientras que la hibridación era el signo de los noventas, para el año 2000 observamos la renovación, las supervivencias de las culturas nativas: *Cultural endurance is a process of becoming* (Clifford, 2013:7). Se trata de procesos reales de lucha por el reconocimiento, de reclamo por tierras, de demandar la protección de los patrimonios culturales y naturales que se emplazan en los territorios indígenas: por eso considera que su nueva perspectiva reivindica un realismo.

Lo que pretende Clifford es mostrar cómo estos procesos de reforzamiento se suscitan según condiciones particulares, la forma que adoptan son dependientes de los sucesos históricos de las historias parciales de cada pueblo, de las maneras en que se relacionan con los procesos globales y con el tipo de descolonización que tuvieron: *They represent distinct historical energies, scale of action, and politics of the possible. They cannot be reduced to a single determining structure or history* (Clifford, 2013:8).

Pero la constante que encontramos es que en todas partes, en todos los continentes, las poblaciones indígenas se hallan en situaciones de pérdida. Ellos perdieron su mundo, fueron los sobrevivientes de una invasión a sus espacios por poblaciones colonizadoras y se vieron forzados a ser asimilados, sin embargo el panorama en el siglo XXI es de emergencias

étnicas y de resistencias, que reclaman el regreso a sus territorios y la restitución de su herencia cultural.

No se trata de ver dichas resistencias y supervivencias desde los ojos de un anquilosado primitivismo, se trata de traer hacia el flujo de lo contemporáneo estos hechos. Asumirlos que son una marca de nuestra era y no como la oposición moderno tradicional. Es por ejemplo parte de los signos que definen las identidades contemporáneas, es uno de los elementos que definen nuestra condición multicultural y es parte de los escenarios de lucha que hacen emerger nuevos sujetos de lo político: los pueblos indios. De tal manera, las tradiciones pueden ser recuperadas y conectadas y vistas a la luz de la historia colonial, postcolonial y neoliberal, permitiendo así generar una oportunidad de espacio para la creación de la agencia y la insurgencia indígena de nuestros días:

Historical practice can act as a translation tool for rethinking “tradition”, a central process of indigenous survival and renewal. For example, native claims for recognition land, cultural rights, and sovereignty always assume a continuity rooted in kinship and place (Clifford, 2013:28).

Ahora bien estas luchas y reivindicaciones también se dan en un contexto reglamentado por las lógicas del poder. En ocasiones las luchas son frenadas, las demandas parcialmente resueltas según escenarios donde los poderes reales y fácticos conceden o se dejan arrebatar. Las luchas indígenas del siglo XXI se han distinguido no por su apuesta al cambio radical y revolucionario, sino que su vitalidad y capacidad de agencia se desarrolla en un marco muy establecido y constituido de acción. Pero es ahí que se han ganado una visibilidad y una notoriedad que es imposible pensar hoy algún país del mundo sin luchas de reivindicación étnica y de la aceptación por parte de los poderes de una creciente necesidad de convivir en espacios multiculturales.

La idea de retorno no sólo implica el regreso de Clifford a un mundo que perdió bajo sus anteojos posmodernos, donde lo diluyente y lo híbrido dominaron su narrativa. Retorno también implica que volvamos a mirar los procesos esenciales, que existen ciertas matrices culturales, una etnia profunda, sólo que ésta no se emplaza en las zonas de refugio, sino que están también en las ciudades, en las metrópolis, en las universidades. Clifford menciona que en su centro universitario en California asisten muchas veces jóvenes de origen hawaiano o de alguna isla de la Polinesia a estudiar antropología u otras disciplinas, y se distinguen porque en sus apellidos, como en sus actitudes y lealtades conservan la marca del linaje de pertenencia.

Pero retorno también tiene otra connotación a resaltar, implica la posibilidad de volver a mirar un mundo lleno de luchas y conflictos. De polos de poder que mantienen sus hegemonías y desean conducir los destinos del proyecto histórico, además de poblaciones agraviadas que luchan por ser reconocidas, siendo en esas oposiciones que se generan verdaderos procesos contrahegemónicos: Hegemony is not domination, but rather a historical process: unfinished struggles, contingent alliances, and accommodations in an evolving field of unequal forces” (Clifford, James, 2013: 32).

Renato Rosaldo es otro de esos autores que ejemplifican cómo se transformó una visión diluyente y anti esencialista de lo social, característica de la fase posmoderna de los años 1980s, a una que asumió la existencia de procesos ordenadores, articuladores y causales que conducen de la vida humana. Habría que señalar que si bien él fue de los más críticos con una concepción de lo sociocultural heredada por las perspectivas funcionales y estructuralistas, además de un promotor de abrir nuestros marcos conceptuales para voltear a otras constantes y dimensiones de la acción, Rosaldo nunca fue un posmoderno celebrante que se sintiera parte de las líneas de reflexión abiertos por pensadores como Deleuze⁴³ o Derrida, tal y como lo hicieron otros autores como James Clifford, hecho que se muestra en la siguiente cita que parecería firmada por Deleuze: *Se concebía la residencia como la base de lo local de la vida colectiva, el viaje como un suplemento; las raíces siempre preceden a las rutas* (Clifford, 1999:13).

Rosaldo negaba la visión sistémica y funcional por sus implicaciones ético políticas en la comprensión de las sociedades no occidentales y particularmente por su desprecio de entender la historicidad de estos pueblos y por hacer de las emociones un asunto de conducta pautada y normativa. Sin embargo no abandonó el pensar que existen procesos ordenadores en la experiencia de vida de estos pueblos, como en los nuestros. Dichos procesos tienen que ver con dinámicas de imposición de poderes instauradas por los contextos coloniales y luego neocoloniales, pero también por el ejercicio de hegemonía de ciertos tipos de población sobre las minorías nacionales u otras minorías. Incluso en su trabajo etnográfico sobre la caza de cabezas Ilongote, Rosaldo observa las formas en que una historia de intervenciones coloniales, de presencia de distintos imperios en el lugar, condicionaron no sólo la continuidad y caída de la actividad de cazar cabezas, sino que sus valoraciones, las ideaciones que se formaron los nativos, así como sus narrativas, no se comprenden fuera de las acciones y políticas de

⁴³ Aunque en un artículo de 1987 intitulado “Politics, Patriarchs, and Laughter” Rosaldo sigue la argumentación que Deleuze y Guattari plasmaran en su escrito “What is a Minor Literature?” para defender

intervención colonial. O bien de intervención extranjera, que incluye a las decenas de antropólogos que han estado entre Ilongotes, como lo afirma en su artículo “Nostalgia Imperialista”, que apareció en *Cultura y verdad: Mourning the passing of traditional society and imperialist nostalgia cannot neatly be separated from one another. Both attempt to use a mask of innocence to cover their involvement with processes of domination* (Rosaldo,1993:86).

Como lo vemos en “Poniendo en marcha a la cultura”, otro de sus artículos que apareció en el libro mencionado, Rosaldo asume una idea de ver lo esporádico, lo espontáneo en la acción humana. Sin embargo sugiere analizar estas acciones como procesos que se deben a la acción de múltiples factores que atan a los hechos con soltura y no mediante determinaciones lineales. Incluso el ejercicio de poder genera sus incertidumbres, porque también actúa de manera desigual, cambia sus formas y está lleno de signos y señales ambiguos, pero también es imputable y modificable mediante resistencias y contrapoderes que se producen a nivel de la acción humana creativa. Rosaldo enfatiza que pretende ver a los mecanismos de control y poder como descentralizados y no como verticales y homogéneos, pero no aspira para nada eliminarlos: *The point is to break objectivism’s monopoly on truth claims, not throw out the baby with the bathwater. In certain respects, after all, cultural practices do conform to codes and norms. People makes plan, and sometimes their plan do work out* (Rosaldo, Renato, 1993:102).

Para ejemplificar su perspectiva Rosaldo elige seguir a autores que para él son los mejores exponentes del análisis procesual como Raymond Williams, Pierre Bourdieu y E. P. Thompson. Estos autores destacan por ejemplo que la clase social, el ser étnico, ocupa un lugar dentro de las minorías, pero su ser no puede ser visto como algo dado por una estructura social monolítica. Por el contrario, éstos son procesos creados, algunos de ellos mediante decisiones activas y creativas de sujetos, otras veces creados desde otros actores para reproducir los poderes hegemónicos. Sobre la clase señala Thompson es algo que se forma activamente en la lucha, se presenta cuando sus miembros establecen relaciones, crean instituciones e imaginarios sobre su nuevo ser.

Rosaldo es consciente de que existen grupos diferenciados, que el contexto multicultural en el que vivimos se configura de entidades particulares que tienen sus propias inercias, sus propias demandas y que se han configurado históricamente en relaciones desiguales en contextos nacionales y transnacionales. Y es justo en esos contextos de conflicto

que esas pequeñas narraciones tiene un potencial creativo y son las que nos evidencian los límites de nuestros esquemas de pensar.

que estos grupos se hacen visibles a partir de sus luchas por el reconocimiento como ciudadanos. Precisamente ese tema lo ha tratado puntualmente en su introducción al libro *Cultural Citizenship in Island Southeast Asia* del 2003 que tituló “The Borders of Belonging. Nation and Citizen in the Hinterlands”. En este trabajo Rosaldo parte de la tesis que los grupos diferenciados culturalmente y minoritariamente se producen por estar inmersos en contextos nacionales donde se hallan localizados bajo relaciones de coerción y subordinación, ejercidos desde los centros de poder como son las metrópolis. Pero se trata de grupos (en esto hay grandes coincidencias con Clifford) definidos por compartir ciertos rasgos esenciales, como es el vivir parte de su historia en sus hinterlands y además son agregados que se unifican a partir de compartir tradiciones. Sin embargo no están aislados, siempre se encuentran en constante interacción con los grupos dominantes, inmersos en negociaciones asimétricas que nos muestran las inequidades existentes entre los sujetos de las metrópolis, quienes además encarnan los valores de la cultura dominante, y las minorías nacionales. Estas interacciones también se han convertido en fuente de conflicto y disputa que evidencian la existencia de proyectos sociales distintos, así como de concepciones culturales divergentes.

Debido a que desde los años 1980s Rosaldo no ha dejado de analizar el lado activo de las subordinaciones y de las desigualdades, lo que le interesa es mostrar cómo se da un juego de negociación, adopción y reinención por parte de los grupos minoritarios, así como de los discursos y de las estructuras impuestas por el orden nacional. De hecho tanto los discursos como dichas estructuras sociales, observa Rosaldo, las usan estos grupos subalternos para producir sus propias definiciones o bien para buscar los intersticios por donde filtrar sus demandas de ciudadanía. Los Estados nación han impuesto sus lógicas y criterios para definir a sus ciudadanos. Muchos de estos criterios se distinguen porque niegan las formas de ser de estas minorías, lo que implica que la obtención de su estatus de ciudadanos significa renunciar a sus especificidades culturales. Sin embargo estos marcos estrechos se han tornado para estos grupos los elementos a cuestionar e impugnar, logrando en dicho proceso reconocerse como diferentes. Así coexisten en la configuración de estos Estados nación, como el nuestro, dinámicas de poder que se consolidan y se vuelven más coercitivas contra segmentos de la población que se ven cada vez más impelidos y excluidos, pero a su vez ciertos pueblos se movilizan y articulan sus aspiraciones colectivas enfrentándose al Estado a partir de verdaderas luchas y demandas, nuestro signo de la época es luchar y resistir, señala.

Más que narrar los múltiples ejemplos que proporciona Rosaldo acerca de las formas que han adquirido las demandas y luchas por la ciudadanía, nos interesa enfatizar ese cambio de perspectiva en las ontologías de las que parte para comprender el fenómeno que le

interesa estudiar en este nuevo milenio. Uno de sus cambios es que regresa a un concepto de cultura entendido como valores esenciales y compartidos. Para él la lucha por la ciudadanía es una lucha cultural en un modelo de nación anclado en distinciones culturales. Por un lado una comunidad imaginada que es la nación que enfrenta a grupos cuyos sentimientos y valores están anclados a ciertas lealtades primordiales como son lengua, tradiciones, raza, religión e identidad regional.

Poder, imperialismo, luchas, resistencias se convierten en esas nuevas determinaciones que condicionan y dotan de especificidad a los fenómenos socioculturales que nos rodean. A pesar de que aún se defiende lo activo y abierto de los procesos, que se pondera la multicausalidad y no linealidad en la conducción de éstos, se retorna a una idea donde se resaltan las causas profundas que gobiernan nuestros escenarios actuales. Esta idea subyace a muchas de las comprensiones que dominan algo llamado antropología de la globalización, donde se alinean muchos autores como Arjun Appadurai, Anna Tsing, Jonathan Friedman, Aihwa Ong a los que se suma Renato Rosaldo. Una comunidad diversa y de orígenes teóricos distintos, muchos de ellos críticos de lo posmoderno u otros con cercanías discrepantes, al cual Rosaldo se sentiría más cercano, cosa que no haría con los proyectos actuales desarrollados por Paul Rabinow o George E. Marcus, por ejemplo.

La globalización es un proceso que soporta otras manifestaciones como son la intensificación de las conexiones mundiales, la movilidad y mixtura de mensajes de mercancías y de seres humanos. Es el producto y a su vez es la causante de que el perfil de nuestro proyecto actual de civilización se defina por esa compleja y permanente interconectividad e intercambio cultural. La globalización le ha dotado al mundo nuevo su perfil, donde las fronteras y los límites se han tornado porosos, donde se movilizan y fluyen capitales, personas, mercancías, imágenes e ideologías, avicinándose con ello un intenso proceso de contacto entre pueblos y culturas.

En un juego de causas cada vez más profundas, la visión de la globalización no se puede explicar sin otro determinante como son los procesos y movimientos que ha generado un sistema capitalista mercantil y financiero que abandonó su espacio nacional de operación y ahora opera más allá de las fronteras, ocasionado los múltiples flujos que requiere para su reproducción: flujo de capitales, de personas y de mercancías.

Renato Rosaldo y Jonathan Xavier Inda, quienes compilan el libro *The Anthropology of Globalization* y quienes además escriben la introducción, no dejan de señalar que este proceso

de interconectividad se va a distinguir además por producir, junto a procesos de homogenización, grandes desigualdades que son el producto de los ritmos diferenciados de conectividad y debido a las condiciones de marginalidad en que se encuentran varios sectores de la población mundial: *For the very processes that produce movement and linkages also promote immobility, exclusion, and disconnection. And this, too, is the world of globalization* (Inda y Rosaldo, 2008:6).

La globalización es causa, es producto pero también escenario, es el nuevo espacio-tiempo donde los sujetos experimentan su vida cotidiana, no importa si se trata de sujetos que viven en localidades o de aquellos habitantes de las metrópolis. Su vida cotidiana, sus vivencias diarias y sus acciones como agentes históricos se encuentran condicionadas por las huellas de lo global. Huellas que se perciben como si viviéramos en un mundo que se acelera en lo económico, en lo social y en lo tecnológico, donde los flujos de intercambio simbólico y material son cada vez más intensos y frecuentes y donde la constante es la reorganización de la vida cotidiana bajo estas condiciones cambiantes.

Lo importante a destacar es cómo Rosaldo aún percibe una experiencia de vida cuya manifestación fenoménica hace brotar lo contradictorio, lo diverso y lo paradójico. Sin embargo en vez de aprehender estos hechos bajo una narrativa posmoderna que celebra el desorden, prefiere entenderlo como la manifestación de un orden subyacente que lo explica todo y que lo encuentra justo en la noción de globalización. Globalización es lo uno en lo múltiple, aquello que los postestructuralistas deseaban exorcizar. La globalización nos ha acostumbrado a vivir en una experiencia de signos contrarios, pero que en realidad forman parte del mismo proceso. El mundo se expande y se achica, las conectividades son muchas, pero lo que hacen es conectar el mismo mundo. Las culturas pierden su anclaje local pero nuevas diversidades aparecen ancladas a nuevas narrativas e identidades. El capitalismo global impone sus contenidos a los mensajes culturales, su racionalidad y sus valores pero éstos son consumidos y asumidos desde sujetos localizados histórica y regionalmente. El mundo se homogeniza pero las desigualdades brotan también como signo de los tiempos. Y todo esto es el producto de una nueva lógica, otras fuerzas que gobiernan los procesos en el mundo de finales del siglo XX e inicios del XXI: la globalización.

Finalmente como buen seguidor de Michel Foucault, Paul Rabinow articulará su programa de antropología de la contemporaneidad en torno a una propuesta de andamiaje teórico que se supone hace referencia a una realidad que se expresa según ciertas ordenaciones y siguiendo ciertas lógicas. Es claro que Rabinow, hacia finales de los 1980s,

incluso durante su participación en Santa Fe, dudaba ya de los diagnósticos que afirmaban la discontinuidad, el desorden y la pluralidad como las nuevas condiciones del ser en la era posmoderna, y fiel al filósofo francés, creyó siempre que existen procesos ordenadores y estructurantes de lo social cuyo rasgo distintivo es sin duda su andamiaje, mismo que revelaba las formas de poder que conducían en cierto momento histórico los designios de una formación social.

Pero se trata de ordenaciones que a diferencia de lo que pensarían los paradigmas antropológicos clásicos que reivindican la estructura y el sistema, son fenómenos a posteriori, son el producto de la acción de otros procesos. Es decir, los ensamblajes son resultado de sucesos que están para ser observados y conocidos bajo investigación empírica, y no es algo que está dado de antemano que sólo se reproduce a partir de instancias de lo social. Lo que tenemos a primera mano es la constatación de situaciones, discursos, prácticas que son emergentes, que invaden nuestra contemporaneidad. Lo que le resta por hacer al analista es descubrir las situaciones sociales que dieron origen a estas emergencias, observar los desplazamientos y rupturas que las nuevas tienen con las que las anteceden. En otro momento lo importante es establecer el tipo de configuraciones que se generan desde estas emergencias, configuraciones que apuntan, insiste Rabinow, no sólo a mostrar nuevos ordenamientos históricos, sino que nos evidencian que un nuevo sujeto, un *anthropos* distinto, es el producto final de las noveles articulaciones.

El *anthropos* se modifica por el actuar de nuevas lógicas, Rabinow incluso usa el término *logoi*, que se introduce a partir de discursos y formas de saber (de ahí su gran interés por el estudio de las tecnociencias) desde donde se establecen otras condiciones para la vida práctica, otras imaginaciones y aparecen nuevas institucionalizaciones. En *French Norms*, Rabinow buscaba conocer el tipo de normatividades que pautaban las conductas de los seres humanos como resultado de los nuevos acomodos, pero también deseaba entender cómo estas prácticas e institucionalizaciones normalizan a los sujetos, generan al sujeto capaz de aceptar las nuevas reglas constitutivas, que puede ejercer poder pero también está dispuesto a asumirlo.

Pero conforme cambió su perspectiva y avanzó hacia la formulación de su nuevo programa, ya en los años 2000, se preocupó menos por ver cómo el poder y sus políticas de planeación y equipamiento introducen normas que normativizan al sujeto. Para él esta vieja concepción, que había obtenido del Foucault de *Vigilar y castigar*, suponía la existencia de un sujeto trascendente que muda de normas conforme cambian las políticas. En su nueva

concepción su pregunta sería más bien ¿cuándo surgió un sujeto con posibilidades de ser normativizado? Y ese tipo de preguntas y sus respuestas señala Rabinow las comenzó a vislumbrar al concentrar su lectura en el último Michel Foucault el de la *Historia de la sexualidad*. El ser humano se convierte entonces en una entidad cuyas cualidades y determinaciones sólo han sido válidas para ciertos momentos de la historia. Lo único que sabemos es que este sujeto se ha construido a partir de los discursos y prácticas que dominaban una época y desde la cual se ensamblaba su entorno social y cultural. Sin embargo las formas de este ser, su nueva condición como humano, las maneras en que se ha construido su cuerpo, su persona, sus valores es algo que está para descubrirse y al hacerlo también se nos revela el perfil de ese anthropos. Para ello hay que estar atento a la observación de estas edificaciones (*Bildung*) y verlas como un proceso de autoformación, como la configuración de un nuevo ethos.

Para Paul Rabinow un concepto central en su nueva propuesta de análisis es el de ensamblajes (*assemblages*). Éste revela toda una diferente manera de entender la ontología de lo social y es la clave para comprender también su visión ontológica sobre lo humano. Señala que su idea de ensamblaje sí apela a configuraciones, a ordenaciones de prácticas discursivas y no discursivas, pero no pretende reducirlas a totalidades ni pretende generar un retrato holístico de lo social, de un momento histórico o de los contextos donde se desenvuelven las prácticas humanas: *Therefore, the first distinction is that an assemblage is not a totality, a seamless whole, a preexisting thing of the world with given and fixed properties (even if they are not all activated at any particular time or in any particular situation)* (Rabinow, Paul, 2011:122).

Los ensamblajes se caracterizan por su particular forma y por su función, señala Rabinow, y porque también brindan una coherencia para la conducción de la vida humana. Una vez que uno toma conciencia de que por todas partes hay formas que se ensamblan, uno puede no sólo observarlas por donde sea, sino que puede comenzar a conocer sus lógicas y lo que producen. Por ejemplo en nuestras percepciones y valoraciones que tenemos sobre lo que es la tecnología, se combinan nuestra condición de usuarios de la misma; se vincula una noción de progreso en tanto avance pero también de signo contrario, y entenderlo como devastador; se suman posicionamientos políticos a favor o en contra de los desarrollos científicos (se puede defender la modificación genética para asuntos médicos y rechazar su aplicación en la producción agrícola). Lo anterior es un ejemplo de esos ensamblajes que busca Rabinow perseguir y que son los que condicionan nuestra experiencia de vida en cualquier momento de la historia:

In sum, assemblages are real; they have existence, forms, and effects, and certain assemblages include affects. They make some others things and events possible and other improbable. They differ, however, from what has been traditionally understood as “a thing” or “an object” by being composed of heterogeneous parts that retain, as they are combined and recombined into new interrelations, to a degree, their original properties (Rabinow, 2011: 122-123).

Mediante los ensamblajes las cosas viejas se tornan nuevas, lo tradicional coexiste con lo emergente, y es en esta relación que ambas se tornan contemporáneas y desde donde podemos observar los perfiles que está tomando el momento presente. Y uno de esos perfiles que Rabinow desea destacar tiene que ver con las lógicas de poder que se suceden en esos ensamblajes, le interesa ver cómo y qué discurso domina el espacio e impone sus reglas pero también le motiva conocer las formas de resistencia e impugnaciones que se dan ante estos poderes. Un caso paradigmático que ilustra bien su entendimiento de los hechos es lo que sucede en los debates sobre la modificación genética, un espacio que ensambla instituciones, gobiernos, capitales, intelectuales, ONGs, etc., donde se observan las imposiciones de poder y las luchas de resistencia: *Power and resistance, it has been claimed, can act mutually, if unwittingly, to reinforce a type of rationality and the forms it takes* (Rabinow, 2003:21).

Este tipo de eventos y sus formaciones son para Rabinow hechos novedosos y singulares. Su antropología busca mostrar esto y no comprometerse con una idea que anda en busca de las determinaciones en última instancia o de las constantes que estructuran la vida de manera uniforme. Un evento puede conectarse con otros y ejercer influencias y ciertas determinaciones, por ejemplo el nacimiento de la prisión influyó en otras prácticas de vigilancia y castigo, lo que amplió su domino de referencia, señala Rabinow, pero eso no significa que otras esferas de la vida se vean afectadas.

Una cosa que es importante enfatizar es que aunque Rabinow habla de poder, de ordenación, no considera que sean fuerzas que actúan de forma oculta o subyacente. Para él éstas están en la superficie y son directamente observables pues se expresan en aparatos (*dispositif*) de control y manipulación que también juegan un papel activo en los procesos de ensamblaje:

The politics of health in the eighteenth century was a politics of apparatuses. It was a politics of strategically chosen targets. It was an articulation of technologies aimed at first specifying (and to that extent creating) those targets and then controlling (distributing and regulating) them (Rabinow, 2003: 50-51).

Estos aparatos se configuran o resultan de la articulación de un grupo heterogéneo de elementos que tiene en común imponer un tipo de orden y lógica en los ensamblajes. Así

forman estos aparatos los discursos, instituciones, decisiones políticas, leyes, medidas administrativas, afirmaciones científicas filosóficas y éticas, en resumen, señala Rabinow, lo dicho y lo no dicho. Pero más que una lógica arquitectónica o funcional, Rabinow ve la articulación de estos elementos como un juego de estrategias donde se dan múltiples negociaciones, imposiciones y resistencias. Donde existen procesos de retroalimentación y contra efectos que escapan de toda planeación, programación o de la paranoia de las decisiones racionales e instrumentales que implementa un actor cuya naturaleza es dominar. Para concluir cito un resumen que elabora Rabinow donde sintetiza lo que es su programa de investigación a desarrollar en el presente siglo:

The anthropologist of the actual (near future/recent past) seeks to identify emergent assemblages and to set them in an environment that is partially composed of apparatuses and partially of variety of other elements (such as institutions, symbols, and the like). A central task of the anthropology of the actual is to identify conjunctures between and among these diverse objects, and between and among their temporalities and their functionalities (Rabinow, 2003:56).

Podríamos continuar revisando los giros que otros autores dieron en relación a su manera de concebir las ontologías de lo social al agotarse la euforia posmoderna y al entrar en ese periodo de ciencia normal donde las positividades reinan y ya no el ánimo diluyente del periodo de crisis. Sin embargo muchos de ellos recapitulan a su manera los mismos argumentos, las mismas metáforas y razonamientos paradigmáticos, que ya hemos expuesto para enmarcar sus nuevas propuestas. Por ejemplo, en la búsqueda por establecer una etnografía multi-situada defendida por Marcus donde lo global y lo local se interconectan y se determinan de múltiples maneras, se enmarcaría dentro de una versión de lo globalizado tal y como la vimos reconstruida por Renato Rosaldo. Otro caso sería el de Talal Asad, quien ha tratado de observar las formas de poder que se suscitan en las prácticas religiosas, para lo cual asume todas las definiciones y características que Foucault hace del éste, empatándose así con lo que piensan Rabinow y Rosaldo que es el poder.

Mi intención en este capítulo fue mostrar cómo fueron cambiando los presupuestos ontológicos conforme otras exigencias dominaron el sentir y pensar de los autores del grupo. Que aquello que definió su fase posmoderna se diluyó también junto a las viejas ontologías que ellos pensaban eran sostenidas por un modelo de ciencias sociales ya superado. No sé si nuevas ontologías se antepusieron a aquellas propias de la fase posmoderna del pensar, lo que sí puedo pensar es que las que emergieron y las que se sostuvieron desde los años 1990s

hasta los 2000, tienen grandes semejanzas con aquellas que ya habían sido despedidas y condenadas al terreno de lo ilusorio.

MÍNIMAS CONCLUSIVAS
CAMPOS DE FUERZA O LA TENTACIÓN DE LAS DICOTOMÍAS

Nada del universo está vacío, ni lleno en
demasía

Empédocles de Acragante

Diversas reflexiones finales se imponen después de que transitamos por las varias páginas que componen este trabajo. En éstas trataré de mostrar mis opiniones sobre el trabajo mismo, junto a otras que tratan acerca de las posturas y tesis que fueron abrazando los autores analizados a lo largo del escrito. Es decir, un primer orden de reflexión toca eso que muchos gustan llamar lo meta-disciplinar, aunque no dudo que algunas intuiciones tengan repercusión para lo que yo vería como un programa de investigación en algo llamado antropología de las comunidades científicas. El otro nivel al que dirijo mis conclusiones tendría que ver más con un tipo de evaluación interna, esa que hace un practicante de un disciplina que pone a prueba, que analiza las implicaciones de ciertas ideas y conceptos con miras a decir algo sobre los temas y problemas centrales de su ciencia. Aunque, quizá por mi propensión a no abandonar las reflexiones metas-disciplinares, no descarto que en el análisis de lo interno se filtren ciertas preocupaciones acerca de esos temas que se usan para “joder al vecino”⁴⁴: qué es una teoría, cómo se evalúan y cuál es la relación de éstas con el mundo.

Por tal motivo más que presentar una sola conclusión, como lo ordenarían los cánones de la presentación de trabajos de esta naturaleza, he optado por diseccionar el orden de mis reflexiones finales en apartados. Más que apelar al poder conclusivo de un solo argumento, me acojo a las virtudes evocativas y provocadoras de la imaginación que tienen las llamadas formas mínimas. Mínima moralía, como Theodor W. Adorno bautizó a su experimento de escritura que se revelaba contra las formas hiper-comprensivas de las representaciones totalitarias, y que a través de las mínimas reflexiones vio una oportunidad de conocer los momentos en que se expresan las esencias de las cosas. En el mismo tenor Michael Jackson propone hacer una mínima etnográfica con la intención de explorar las múltiples manifestaciones fenoménicas de las relaciones e interacciones personales que se dan a nivel de la vida cotidiana.

⁴⁴ Así se intitula una sección del Diario y Semanal “Milenio” cuya lectura siempre me ha causado gracia y creo el título encierra esa situación que caracteriza los diálogos esquizofrénicos e internos que tenemos aquellos que siempre nos encontramos en la encrucijada de pensar internamente los problemas de una disciplina y pensar la disciplina desde lo externo, lo meta-disciplinar.

d) Sobre las comunidades científicas y su analítica desde la antropología

Un primer reto que nos planteamos fue mostrar cómo revertir la imagen tan difundida y afirmada por muchos de que los autores que se reunieron en Santa Fe y que posteriormente publicarán sus reflexiones en un libro parte aguas titulado *Writing Culture*, formaban algo así como una corriente homogénea de pensamiento, una escuela o una corriente que compartían un paradigma en el sentido kuhniano del término. Un sentido de paradigma donde lo distintivo es justo resaltar el hecho de que éstos a la vez que imponen una visión del mundo común para los que a él se adscriben, sus lenguajes, conceptualizaciones, prácticas y criterios de evaluación llegan a ser tan asumidos, interiorizados por colectivos que pronto comienzan a comportarse como comunidades, a imagen y semejanza, piensa Andrew Pickering, de esas que estudian los antropólogos: las sociedades primitivas.

La idea de lo compartido y lo articulador que encierra la propuesta realizada por Thomas Kuhn fue tan asumida en las tradiciones filosóficas que le siguieron y muchas veces se adoptó sin mayor problematización sobre las posibilidades de variaciones y disensos que posiblemente existan aún en la fase paradigmática en que se articulan comunidades científicas. Sabemos que es la esencia de las propuestas de pensadores como Paul Feyerabend, Imre Lakatos, Larry Laudan, Stephen Toulmin e Ian Hacking, abiertamente promulgadores de las vías historicistas en epistemología, quienes insistían que al analizar las rupturas del pensar en la historia se nos develaría el perfil de esa nueva comunidad de sujetos epistémicos. Es tal el poder de lo compartido que incluso posturas como la concepción estructural de teorías, que logran vislumbrar las variaciones paradigmáticas o que pueden pensar la existencia de sujetos que se arrojan a las innovaciones, siguen asumiendo que existe un núcleo teórico compartido que sirve de eje identitario a una comunidad disciplinar.⁴⁵

Mi primera intuición se dirigió a señalar que quizá estábamos partiendo de una idea errónea de comunidad, la cual enfatizaba que lo homogéneo, lo compartido era su única posibilidad de ser. Que si la sustituíamos por otra versión donde lo determinante eran sus discontinuidades, las rupturas y los procesos rizomáticos, podríamos estar en capacidad de hacer justicia reconstructiva para el seguimiento de las ideas y posturas de un colectivo de

⁴⁵ Para esta postura las variaciones se establecen por el tipo de relaciones interteóricas que un autor particular mantiene desde el modelo base con otras teorías, siempre y cuando no atente contra el núcleo. O bien por la innovación en nuevas aplicaciones de la teoría modelo con lo cual éste se va abriendo y logrando nuevas fisonomías. Esta propuesta se encuentra ampliamente desarrollada en el libro de Balzer, Wolfgang, C. Ulises Moulines y Joseph D. Sneed (2012).

autores heterogéneos, quienes desde un inicio ya mostraban signos de diferencia entre ellos y consigo mismos.

Para ello me auxilié de los conceptos, muy post, de sujetos de enunciación colectiva propuestos por Gilles Deleuze y Félix Guattari, así como la de individuos situados y multisituados de Rosaldo y Marcus. Me parecieron, y me siguen pareciendo, ideas sugerentes para pensar una dinámica donde se mira lo compartido: que bien pueden ser contextos históricos de enunciación, orígenes teóricos en común, influencias similares o marcos epistémicos determinantes como lo pensaría Michel Foucault, tal y como lo intenté hacer en mi primer capítulo. Estos conceptos pronto invitan a borrar la búsqueda de lo común para comenzar a observar las bifurcaciones, rizomas y la constitución de esas mesetas donde se afianzó cada autor por separado: es decir, los programas autónomos de investigación.

Sin embargo dos sucesos llamaron mi atención después de haber puesto el punto final al trabajo, motivando una vuelta a mis reflexiones. Por un lado la constatación de la historicidad en que se vio envuelto el pensar de estos autores, y por otro lado, la insatisfacción que me generan las argumentaciones donde se afirma que las cosas son y no son al mismo tiempo, donde lo uno es otro y lo otro uno: y si preguntan cómo es eso, responda usted que es dialéctico.

En mi trabajo revisé los aportes y escritos de cada autor por separado elaborados desde los años 1970s, los 1980s (punto de confluencia) y aquellos escritos en los primeros diez años del siglo XXI. A la distancia podemos observar que, para muchos, el *Writing Culture* se diluyó poco después de su publicación. George E. Marcus ha sido el único que aún se siente deudor, heredero y continuador de las tesis que allí se arrojaron, pero ni Rosaldo, ni Rabinow, menos Talal Asad ven, en su práctica actual, continuidad alguna con lo ahí sostenido. Incluso lo mismo aplica para ese promotor de la versión estandarizada de lo posmoderno como es James Clifford, cuya introducción al *Writing...* marcó el ritmo de la recepción de lo que en Santa Fe se afirmó y que para muchos es el causante de la imagen de lo posmoderno que tanto espantó a los miembros de la disciplina. Incluso en *Returns* no se hace referencia ni al *Writing* ni al tema de la escritura etnográfica, ni lo persigue más la búsqueda de conjurar autoridad alguna. Así, el marco histórico en que monté mi seguimiento de las tesis de estos autores me permitió darme cuenta incluso, el caso de Renato Rosaldo es ejemplar, que hoy las lealtades de estos antropólogos, esas que definen lo comunitario, se depositan en otras agrupaciones y en otros estilos de práctica antropológica y no en eso llamado posmoderno: si es que existe.

Por otro lado, esa revisión desde la historia también muestra la existencia de coincidencias y similitudes tanto en el tipo de posicionamientos críticos respecto a la tradición, sobre el diagnóstico de la época e incluso en relación a entendimientos sobre lo que es y debería ser el hecho social y cultural. En un inicio la categoría de sujetos de enunciación colectiva me parecía que podría ser útil para lidiar con la posibilidad de que exista lo compartido, sin obligar a buscar comunidad alguna en ello. Y creo es útil, sin embargo su poder explicativo recae en un artilugio argumentativo propio de estas tendencias post, donde se cree salvar las oposiciones afirmando que las cosas son lo uno y lo otro. Esta retórica puede ser liberadora heurísticamente como resulta ser para mí. Puede enseñarnos a no buscar lo esencial en las cosas y estar atento a otras manifestaciones que los esquemas del todo o nada no nos han permitido ver ni buscar. Sin embargo la encuentro poco limitada en su poder explicativo y, como este trabajo es una tesis que busca al menos dar cuenta de cierto hecho, creo que habría que evaluar otras posibles soluciones.

De tal suerte que al combinar mi inquietud meta-científica influida por una perspectiva historicista de entendimiento de la actividad científica, aunado a la propia evidencia de observar cómo en el tiempo las tesis de los autores se modificaban y se oponían, incluso a las sostenidas alguna vez por ellos mismos, y debido a la contrariedad de establecer una posible explicación que rebase la ambigüedad del concepto de sujetos de enunciación colectiva, me pareció oportuno combinar esta noción con el enfoque desarrollado por Thomas Kuhn empleado para analizar el desarrollo de la ciencia, aunque también modificado.

A diferencia de lo que cree Kuhn y sus seguidores como Barry Barnes, David Bloor y Pickering, habría que pensar si en las fases de crisis y revolución se vislumbran la formación de comunidades⁴⁶. Consciente de mi interés posmoderno de diluir la idea de comunidad tal y como nos fue legada por los clásicos de las ciencias sociales, la utilizaría matizando sus características para definir algunos comportamientos que encontramos tanto en la política, como en la ciencia, en el arte y otras expresiones de la vida cultural. Contrario a la idea de Kuhn de que las comunidades sólo aparecen en la fase de ciencia normal, en los momentos dominados por un paradigma, considero que formaciones tipo comunidad emergen articulados sólo por el interés de la crítica y la oposición. Que lo colectivo en los sujetos de enunciación de la llamada antropología posmoderna correspondió al momento de efervescencia crítica y de impugnación contra un estilo de hacer dominante en la práctica

⁴⁶ Debo decir que esta tesis surge a raíz de varias conversaciones con Camilo Sempio. Él ha utilizado esta idea para describir ese momento de la antropología mexicana, cuando diversas voces se unieron para oponerse al modelo indigenista e integracionista que dominó el quehacer antropológico en un momento de su desarrollo.

disciplinar. Que justo con la llegada de la ciencia normal, la comunidad se desintegra y lo que observamos son competencias, divisiones, pugnas al interior y bifurcaciones. Thomas Kuhn pedía un lugar para mirar en la historia la eficacia de su modelo, yo invito a mirar en la política, y en especial la política partidista, para constatar esta otra posibilidad.

Así los años 1980s representaron estos momentos de crisis⁴⁷ y de efervescencia de modelos para armar y experimentar, se acogían ideas similares, se vislumbraban los mismo futuros, se tenía en común los mismos enemigos. Sin embargo al pasar los años, con la necesidad de afianzar los programas de investigación de cada autor en particular las euforias se terminaron, los ánimos por diluir cedieron al de construir, la actitud crítica se tornó propositiva y los regresos a viejas ontologías y realismos pareció de lo más natural.

Creyente como soy de los giros naturalizados en epistemología considero que una reflexión metacientífica como la que venimos haciendo se puede nutrir de los desarrollos generados en disciplinas como la antropología, la sociología y la ciencia política, en particular en temas relacionados con otras formas de comprensión de la idea de comunidad (étnicas, religiosas, políticas, juveniles etc.), las cuales ya no siguen los patrones clásicos trazados por Durkheim, Weber, Redfield, entre otros. Quizá esto abriría un nuevo campo de desarrollo para una antropología de las comunidades científicas que sea capaz de dar cuenta de otras formas de articulación, que juego al disenso, al conflicto como parte de la naturaleza de éstas. El ejercicio hecho en este trabajo lo veo un poco en esa dirección, sólo que sumándole otro estilo que quisiera resaltar.

Primero habría que advertir que una de las consecuencias de esa adopción por parte de los sociólogos del giro kuhniano fue pensar que el eje de la propuesta del autor de *La estructura de las revoluciones científicas* fue haber señalado que el periodo de ciencia normal es el que más interés tiene para conocer lo que es la ciencia y cómo se produce. Para Barry Barnes (1986), por ejemplo, eso implicaba que en lugar de concentrarse en los productos, es decir las teorías, tendríamos que estudiar las maneras en que las comunidades reproducen las prácticas científicas, observar cómo los sujetos se alienan a los dictados y reglas dominantes impuestos por los instauradores de los estilos de hacer en un momento histórico, observar los

⁴⁷ No puedo dejar de decir aquí que yo mismo acojo el modelo de ciencia normal, crisis y revolución sin mucha crítica. Habría que detenerse a pensar si en verdad han existido crisis en las ciencias y en la vida social y cultural, o por el contrario siempre hemos estado en crisis científica, política y económica y más bien lo que no hemos visto nunca llegar es eso llamado “normal”. Por ejemplo el libro de Fernández de Rota nos invita a pensar que la crisis se dio en Stanford, en Rice, en Santa Fe, pero ésta no se sintió en Chicago en Columbia o en el Smithsonian de Washington. Uno se preguntaría si en los 1980s hubo crisis en la antropología

sistemas de recompensa y castigo que generan las comunidades como estrategia de legitimación y de continuidad. La antropología y toda su experiencia en los estudios cualitativos y de campo se convirtió en un candidato idóneo para complementar a este giro sociológico; incluso comenzó a desplazarlo pues se volvió la disciplina que podría advertir de mejor manera el cómo se hace la ciencia, a condición de infiltrarse en laboratorios y en centros de investigación donde se abocaría, desde la observación participante, a mirar in situ y en vivo a estas comunidades.

Mi propuesta de hacer una antropología de las comunidades científicas no limita el papel de la antropología a su aporte metódico. Para mí una disciplina a la que se le piensa que sólo contribuye con sus técnicas me parece una consideración un tanto estrecha. Considero que la antropología puede contribuir también con sus propias teorizaciones e iluminaciones respecto a temas como la comunidad, el poder, la institucionalización y de manera importante su entendimiento sobre las dinámicas y lógicas de las representaciones, las creencias y la racionalidad: yo quise experimentar esta vía. Consciente que el positivismo lógico, la concepción heredada y el falsacionismo de Popper sobre-determinaron el estudio de las teorías, eso no excluye que una antropología de las comunidades científicas no pueda hacer de éstas un espacio para analizar la actividad de consensar, discernir, agregarse y disgregarse los creadores de ciencia.

e) La insostenible condición de ser reflexivo

La vía que se denominó posmoderna representó una fase en un largo camino de reflexividad disciplinar, la cual ha vuelto a tomar un nuevo impulso como lo vimos en el capítulo tres de este trabajo. Se reconoce que desde el *Writing Culture* se trajo al flujo de nuestra conciencia disciplinar el hecho de mirar con mayor detenimiento las formas de representación que sobre la cultura y en especial sobre las otras culturas hacemos. Ese llamado de atención nos sensibilizó o nos colocó en una posición que nos permitió observar cómo en nuestras etnografías se manifiestan, por un lado, formas y retóricas de autoridad representacional que corren el riesgo de ser unívocas, tener el sesgo occidental de mirar al otro y por lo tanto serían una más de las formas de ejercicio de lo colonial. Por otro lado se invitaba a mirar y tener cierta actitud de vigilancia sobre el empleo de tropos y estilos narrativos, los cuales, como lo señalaron Clifford, Rosaldo, Asad y Thornton, subrepticamente

desarrollada en la UAM, en el INAH en la UNAM o más bien tendríamos que seguir, como señala Marshall Sahlins, esperando a Foucault, aún.

filtran otras imágenes sobre las sociedades no occidentales, que reproducen su condición de subalternidad y primitividad.

Si algo considero que es uno de los aportes que introdujo esta vía hacia la antropología, al menos a la que me imagino haciendo yo, es sin lugar a dudas el haber motivado una actitud de sospecha que nos torna vigilante respecto a nuestras maneras de enunciación y representación. Esa mirada deconstructiva y desestabilizadora, desde mi punto de vista, fue fructífera y certera en los señalamientos que se hicieron, por ejemplo, respecto a las narrativas del orden, el sistema, la estructura y su reproducción. O bien el percatarnos que una de las consecuencias de escribir desde el presente etnográfico fue imposibilitarnos para ver los procesos, la historia y la contemporaneidad en los otros. Hecho que nos obliga a pensar otras formas de redirigir nuestras prácticas de escribir y decir. Sin embargo, dos objeciones me surgen después de mirar lo que sucedió con dicha actitud de sospecha.

En primer lugar, pienso que toda su riqueza, virtud y todo su poder desestabilizador fue sólo desplegado en esa fase de crisis y revolución. La vigilancia reflexiva y epistémica, filosóficamente inspirada que fue muy desarrollada en los años ochentas, en particular esa que los alertó sobre los riesgos de las formas de representación realistas y positivistas del mundo, fue fuertemente abandonada por varios de ellos. Por ejemplo, el caso de James Clifford es revelador pues en su fase posmoderna y crítica, su contra imagen de la ciencia positivista, su crítica a las verdades universales y su defensa de la manifestación parcial de éstas, se nutrió de todas esas lecturas del mundo post que circularon por esos años y en eso residió su atractivo y fuerza. Sin embargo, su vuelta al realismo es de lo menos filosófico que hay, más bien me resulta un tanto dogmático y autoritario: decir que es realista porque así es la realidad es algo que de un lector de Kuhn, Foucault o Derrida no se esperaría. Uno puede regresar al realismo después de la borrachera relativista, nominalista e historicista, es algo que no me cabe la menor duda, pero habría que hacerlo y defenderlo de la mano de nuevas propuestas epistémicas que se han definido realistas después del dominio del historicismo en epistemología. Esa fase filosóficamente inspirada tendría que ser continuada y mostrar su despliegue ahora para la defensa de las agendas y nuevas propuestas metodológicas y ontológicas. Creo que el único que se arriesga a hacerlo es Paul Rabinow, pero en los demás hay una ausencia notoria. Incluso por ejemplo esa tensión explicativa que vemos en varios de ellos donde se afirma que las reglas, el sistema, determinan las formaciones sociales, pero también lo hacen la acción y la creatividad del sujeto, se podrían elaborar de otra manera y quitarle ese halo de ambigüedad si se reflexionara el tema a la luz de otros entendimientos en filosofía de la acción, de la filosofía lingüística o de la teoría social.

Hoy disponemos de otras filosofías de la ciencia que han defendido el realismo, como son el caso de Ian Hacking o Roy Bhaskar por mencionar algunos, o de sociologías que han derrochado intentos por mostrar esas relaciones entre lo estructurante y lo agencial de la acción social como las que realizan Giddens, Habermas, Bourdieu o Hans Joas. Pienso que una vía reflexiva y vigilante tendría que estar atento a estos desarrollos, no para asumirlos, o quizá a lo mejor para cuestionarlos, pero se agradecería más una buena crítica iluminadora que una ausencia que oscurece y nos deja nuestras creencias a merced de la buena fe.

Considero que la vía reflexiva debe ser una acción y actitud constante, de revuelta permanente, y no sólo algo que se ejerce en los momentos de crítica y como prerrequisito para la instauración de un nuevo programa de investigación. Sé que la historia de la ciencia y del pensar antropológico muestra que las cosas han sido de otra manera y no como desea que sucedan para el que escribe estas páginas, pero al menos es algo que esperaríamos que así fuera para aquellos que introdujeron la sospecha y el escepticismo como rasgo distintivo de su hacer. Una revolución permanente que quizá no se proponga conquistar el poder, tomar la Bastilla o el Palacio de Invierno, sino tan sólo modificar las inercias y estar vigilante a las maneras en que éstas se reproducen en nuestros discursos y representaciones. Por ejemplo hablar de lo creativo, lo accidental, lo diluyente sin partir de una narrativa que necesita definir primero un punto fijo esencial que será el que se irá diluyendo, un estilo del cual no logramos escapar aún en la etnografía. O cómo no caer en la tentación de afirmar que las sociedades se articulan desde lo moderno y lo tradicional, y sin embargo narrar partiendo de la tradición y luego mostrar el cambio, o seguir anclados a un imaginario que piensa en términos de adopciones y transformaciones de lo tradicional a lo moderno, o de acciones a distancia donde lo interno, lo inmanente a los sujetos es lo tradicional y lo moderno es exterior, viene de fuera y es adoptado, interiorizado o impuesto.

Pienso que la propuesta de reflexividad que emergió con el *Writing Culture*, al concentrarse en derribar a esos estilos paradigmáticos que dominaban la antropología preposmoderna, dejó de lado que se continuara con la vigilancia sobre las maneras de narrar. E incluso habría que evaluar qué tanto ellos mismos lograron hacer etnografías donde viéramos cómo la acción, la creatividad y el sujeto determinan la configuración de lo social y cultural o si sólo quedó en una aspiración que poco a poco se fue borrando. Creo que una excepción sería sin lugar a dudas lo que hace George E. Marcus recientemente con su idea de paraetnografías, y con su etnografía de sujetos de acción como son expertos, intelectuales, científicos, formadores de opinión, etc. Pero creo que otros han regresado a estilos narrativos

que ya habían sido desarrollados en esas antropologías que alguna vez ellos se propusieron subvertir.

El caso de Rabinow y Asad es interesante y justo me guían a mi última reflexión del apartado. Estos autores pensaron que una manera para eludir muchas de las tensiones en las que había caído la práctica antropológica, pasaba por abandonar la vía etnográfica como la única disponible para la presentación de los saberes y conocimientos que produce la disciplina. A pesar de que muchos de los autores reunidos en Santa Fe insistieron que la consecuencia directa de sus críticas al problema de la autoridad etnográfica y la denuncia de los tropos y estilos narrativos en que se basaba pasaba por el impulso de nuevas formas de escritura etnográfica, para los autores mencionados estas experimentaciones no resolvían los temas centrales. La etnografía aun en sus fases experimentales no resolvía la tensión de pretender ser un medio para mostrar una imagen plural del mundo y al mismo tiempo hacerlo desde un lenguaje, desde marcos narrativos y representacionales generados desde uno de esos mundos. O cómo pretender mostrar culturas diferentes desde el punto de vista de quien los habita, pero siempre a condición de que se haga mediante un ejercicio explicativo o interpretativo elaborado no por el nativo sino por otro sujeto externo: el etnógrafo. Y finalmente cómo hablar de procesos contemporáneos que son compartidos, de realidades que no son tan diferentes, sino que se enlazan por intercambios, contactos o por vivir experiencias y situaciones en común, cuando la etnografía en su esencia parte siempre del extrañamiento del lugar, requiere la toma de distancia con el sitio y sus gentes para poder lograr la inmersión vía observación de campo (no participante que ese sería otro tema ya criticado y reflexionado por ellos).

Me parece que aún debemos seguir pensando a la etnografía y su escritura incluso a la luz de cómo se está haciendo dentro de los programas de investigación de algunos de estos autores. Pienso con Marcus que aun la tradición, la práctica antropológica, la especificidad del saber que la antropología pone a disposición en el mundo está anclada a esa manera de aprender los hechos y presentarlos mediante una descripción y una narrativa particular. Pienso que su abandono dejaría a la antropología en la deriva a menos que la rescate esa pretensión de Rabinow de volverla una ciencia del *anthropos* que estaría por encima de todas las demás disciplinas. Lo que creo es que aún existen muchas inercias y tropos que señalar y tratar de modificar, incluso uno mismo se refiere al punto de partida: etno-graffa. Pensemos más bien grafías que no partan de que están para describir al etnos. Que lo etno es una de las posibles formas de hacer pero que también pueden existir una agenciografía, un performancegrafía, una procesografía o como gustan hoy de decir algunos una cibergrafía.

Para ello podemos voltear a releer obras de autores como Walter Benjamin o George Simmel, quienes dan muestra de las posibilidades que tienen estructuras narrativas tales como la vivencia, las memorias, la alegoría o el recuerdo, permitiéndole al lector acceder a la experiencia de la vida moderna en sus manifestaciones tanto cotidianas como aquellas que deslumbran por su novedad o por su extrañeza. Como lo muestra Gustavo Leyva (2012), Benjamin trasciende la mera autobiografía en su texto *Infancia en Berlín hacia el mil novecientos* (2010) para dejar testimonio de una manera en que se plasman las imágenes de una ciudad moderna en la experiencia de un sujeto, en este caso la de un niño. Imágenes que contribuirán a ir perfilando esos rasgos distintivos de la modernidad tantas veces narradas por Walter Benjamin y que hoy son un clásico de la sociología y de los estudios urbanos. Por otro lado en Simmel se observa un intento de explicar esa experiencia de modernidad que aparece cuando los individuos experimentan la vida a través de la mediación que implica el uso del dinero. Para ello este sociólogo se auxilia de las figuras narrativas que ponderan lo fortuito, lo arbitrario, lo íntimo que conllevan esas relaciones mercantiles donde el dinero va configurando a los nuevos sujetos que lo usan y usarán. El dinero es el pretexto retórico para hablar de las formas sociales que emergen de la modernidad. Lo particular le ayuda a Simmel a develar los trazos de esa gran totalidad que implica un nuevo proyecto civilizatorio.

Finalmente desde la antropología Arjun Appadurai también lanza intuiciones necesarias para repensar lo etno de la grafía y proponer otras orientaciones. Para este antropólogo nacido en Bombay, la experiencia de la modernidad está anclada a la producción de experiencias de localización. Lo local no es comprendido como lo espacial, lo ubicable en coordenadas tiempo espacio, sino que tiene que ver con maneras de relacionarse y vivir. Dice: “Lo entiendo como una cualidad fenomenológica compleja, constituida por una serie de relaciones entre un sentido de la inmediatez social, las tecnologías de la interacción social y la relatividad de los contextos: “...Esta cualidad fenomenológica se expresa en determinados tipos de agencia social, de sociabilidad y de reproductibilidad” (Appadurai, Arjun, 2001:187).

Lo local tiene que ver más bien con formas de ser sujeto y posteriormente localizarse dentro de comunidades. Procesos que en gran medida han sido narrados y documentados por la actividad etnográfica, sólo que no se les entendió, señala Appadurai, como instancias de producción de lo local sino que se buscó más bien tipificar formas de lo social. Lo diverso se narró desde categorías como pueblo, comunidad, grupo, perdiéndose así el proceso activo de constitución de éstos. Lo local y el conocimiento de lo local era el estudio en pueblos y no de pueblos, como lo definió Geertz. Entonces lo local se volvió el fondo, el contexto y no se podría

constatar que lo local también es fragmentario y que puede tener características de fragilidad en su constitución.

Appadurai no niega que lo local genere sus expresiones comunitarias. Él usa el término de vecindario para definir a los formatos sociales que emergen de una propiedad de la vida social. Los vecindarios son los espacios concretos en donde se reproduce la vida social, son los prerequisites para la constitución de los sujetos locales. Sin embargo son los *locus* donde la modernidad globalizada tiende a borrar sus límites, son espacios de disputa entre las fuerzas actuantes de la modernidad. Es allí donde las potencialidades destructivas del poder colonial actuaron, donde tienen asidero la imposición de las lógicas de los Estados-nacionales, donde impactan las fuerzas movilizantes de hombres y mujeres en los éxodo de la subsistencia, o donde los mass media encuentran a sus consumidores. Sin embargo estas fuerzas no han cancelado la producción de lo local, esta tendencia se mantiene e incluso es consustancial al propio devenir de las sociedades modernas.

El problema es que la grafía sobre lo local no ha podido desembarazarse de ciertos presupuestos semánticos de la etnografía. Esta última perfila los horizontes de la narratividad, determina la posibilidad de los usos de enunciados, conceptos y palabras, impone una complicidad con el lector (es decir aquel que consulta la etnografía para buscar las formas de lo local, según Appadurai) quien valida el documento debido a que en él encuentra la descripción total de lo que es un grupo social o cultural. Para decirlo con Appadurai, se ha ponderado más la descripción de los vecindarios que de los procesos activos de la construcción local, y ello se debe a que nuestro recurso textual y narrativo es presa de sus propias estructuras, reglas e instituciones.

f) Un fantasma recorre la antropología, el fantasma del posmodernismo

A casi 40 años de la aparición pública de eso llamado antropología posmoderna, todavía en amplios sectores académicos la palabra espanta. Aún se escucha por pasillos, aulas y publicaciones equiparar lo posmoderno con lo neoliberal, o se le trata como una ideología complaciente con los poderes y fuerzas del poder político y económico. Sin embargo poco a poco en otros círculos las aceptaciones han comenzado a ser más frecuentes y constantes. Por ejemplo los nuevos llamados a la reflexividad etnográfica no pueden dejar de aceptar que la crítica posmoderna a la representación es un punto de inflexión en los estilos de comprender la etnografía. Manuales de etnografía aparecidos después de los 1990s hacen mención o refieren a la nueva etnografía experimental como otras posibilidades para la escritura y para

captar otras dimensiones de la vida social y cultural que se habían dejado de lado en otros estilos de hacer etnografía.

Pero también algunas propuestas de análisis y categorías que emergieron del periodo de instauración de las agendas de investigación han comenzado a tener una buena recepción en la comunidad. Por ejemplo hoy los estudios de migración, de comunidades fronterizas o transnacionales usan el concepto de multi-situado de Marcus para definir algunos hechos que definen estos procesos. O los estudiosos de movimientos indígenas y los que refieren a indígenas urbanos hablan cada vez más de ciudadanía y aparecen las referencias a Rosaldo o a Clifford. Lo interesante es que constantemente esta apertura se realiza y se puede hacer sin necesidad de definirse como posmoderno o sin el imperativo de compartir toda la teoría en su conjunto. A fin de cuentas nuestra relación con una teoría también es pragmática y somos usuarios de ella y de partes de ella con la intención de modelar fenómenos y procesos.

Incluso uno de los ejercicios que me quedaron como pendiente sería revisar esas adopciones críticas y no de lo posmoderno en las antropologías contemporáneas. Ver por ejemplo cómo autores pueden coincidir en ciertos diagnósticos de la época, pueden tener semejanzas en relación a ciertos supuestos ontológicos y sin embargo disentir o partir de lo compartido para tomar otros rumbos.

Por ejemplo al leer *Routes* de Clifford se mira cómo considera a autores como Jean y John Comaroff, mucho más radicales que él en sus entendimientos de lo étnico. Incluso él se propone abiertamente rebatir la tesis expuesta por este matrimonio en su libro *Ethnicity Inc* y pues ve que en su ánimo de comprender lo inventivo de lo étnico pierden, según Clifford, los procesos de tradición o las matrices culturales que definen a este tipo de agregados sociales. Pero los Comaroff en *Ethnography and the Historical Imagination* abiertamente también realizan una crítica a la manera en que se venía haciendo la etnografía, la cual tiene muchas resonancias de lo que afirmarán los llamados posmodernos, pero pronto toman su distancia y defienden un tipo de realismo histórico para salvar la tentación relativista que rondaba en algunos de los autores del *Writing Culture*.

Y así podríamos seguir buscando coincidencias y disidencias entre las posturas de los autores tratados en este trabajo y algunas de otros antropólogos. Lo más paradójico, y que no dudo que exista, es que de pronto encontremos detractores de lo post, críticos acérrimos de ellos, pero que a la hora de preguntarles qué piensan del positivismo en antropología, de la

autoridad etnográfica, de las esencias en los fenómenos culturales y sociales, comiencen a perfilar respuestas que cualquier posmoderno palomearía como suyas o como compartidas por él. El caso ejemplar es Carlos Reynoso, quien fuera uno de los acérrimos enemigos de esta antropología, pero que en una charla con él confesó que su propuesta de estudiar el caos, lo rizomático, además de su defensa de la multidisciplina lo ha llevado a tener coincidencias con algunos de estos antropólogos. Incluso en su crítica al perspectivismo de Descola o de Viveiros de Castro, una de sus objeciones es no haber comprendido del todo el significado de lo múltiple de la propuesta de Deleuze, la cual Reynoso piensa que su modelo de caos sí la recoge: quien esté libre de posmodernidad que arroje la primera piedra.

Aún queda mucho por avanzar en estas aceptaciones, los nombres como Marcus, Clifford, Rosaldo espantan al respetable público aunque éste pueda hablar como ellos. Espero que este trabajo contribuya a borrar estos prejuicios y que se mire más la propuesta, la teoría y no los nombres. Hace falta por ejemplo experimentar con esa propuesta que hace Talal Asad para analizar la modernidad. Me parece una idea bastante sugerente observar por ejemplo las formas secularizadas que se manifiestan en las apuestas religiosas de conducción de la vida social y política. Podríamos pensar por ejemplo formas de constitución del espacio público en las reuniones comunitarias, como lo hizo notar Anne W. Johnson⁴⁸, o en las asambleas de usos y costumbres que se realizan en la Mixteca en el estado de Oaxaca.

Los estudiosos de las tecnociencias podrían perfectamente evaluar la fecundidad de la propuesta de ensamblajes realizada por Rabinow. Me parece una propuesta que además de conjuntar las técnicas de observación de campo, esas que fascinaron a Bruno Latour, rescata la capacidad explicativa de la antropología, esa que le arrancaron al condenarla sólo a aportar observaciones en laboratorio, acerca de lo que es la ciencia, la tecnología, la cultura y la sociedad, y más aventurado qué es lo humano.

Pero tanto lo multi-situado, que hoy goza de su prestigio, como lo globalizado, la ciudadanía, la modernidad de Asad y los ensamblajes de Rabinow no deben acogerse tan acríticamente sin una evaluación de sus alcances y sin señalar sus limitaciones. Por ejemplo sus indeterminaciones conceptuales pueden ser un freno a la posibilidad explicativa e interpretativa de la antropología. A mí me parece que a nivel heurístico puede ser útil y liberador afirmar que las cosas son uno y lo mismo y su contrario. Afirmaciones como: hay orden y desorden al mismo tiempo; que los poderes se ejercen y se padecen pero se resisten;

⁴⁸ Ponencia presentada en el Seminario Interinstitucional Inquietudes filosóficas a preguntas antropológicas, UAM-I, Junio 2014.

que lo global unifica lo cultural pero también es causante de sus diferencias, que los estados nación subordinan y niegan sus culturas étnicas pero éstas luchan y son reconocidas, ponen un freno a esas vías que pensaban el reino de las determinación únicas y unidireccionales.

No niego que quizá soy un moderno en mis percepciones ontológicas, que soy hijo del marxismo que busca las determinaciones en última instancia, pero no puedo dejar de señalar que me asaltan las dudas respecto del poder explicativo, en última instancia, de este estilo de argumentar. Es decir considero válido preguntar acerca de cuáles son los mecanismos que construyen lo homogéneo y cuales lo diverso, saber en qué momento operan unos y en cuál otros. Lo mismo sucedería si deseamos comprender qué fenómenos corresponde al orden de lo estructurante y cuáles al terreno de lo agencial.

Pienso que a pesar de estas limitantes no es motivo suficiente para abandonar del todo estas vías y programas para conducir las agendas de investigación en antropología. Al fin de cuentas soy un poco deudor de una idea sugerente que enfatizaban Karl Popper y Paul Feyerabend, quienes creían que la ciencia se produce a partir de ideas y conjeturas, señalaba Popper, las cuales no necesariamente son tan lógicas y coherentes, agregaba Feyerabend, pero que nos hacían ver que había llegado la hora de pensar diferente.

BIBLIOGRAFÍA

*Obras de los autores del giro posmodernos en inglés utilizadas en el trabajo*⁴⁹

- Asad, Talal (1970), *The Kababish Arabs. Power, Authority and Consent in a Nomadic Tribe*. C. Husrt & Company, London.
- (edit.) (1973), *Anthropology and the Colonial Encounter*. Humanity Books, New York.
- (1986), “The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology, en Clifford, James y George Marcus E. (eds.) (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University Of California Press, Berkeley, 141-164.
- (1993), *Genealogies of Religion. Discipline and reason of power in Christianity and Islam*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- (2003), *Formation of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press, California.
- (2007), *On Suicide Bombing*. Columbia University Press, New York
- Clifford, James (1982), *Person and Myth. Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Duke University Press, Durham.
- y George Marcus E. (eds.) (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University Of California Press, Berkeley.
- (1986b), “Introduction: Partial Truths”, en *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University Of California Press, Berkeley, pp. 1-26.
- (1986c), “On Ethnographic Allegory”, en *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University Of California Press, Berkeley, pp. 98-121.
- (1988), *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*. Harvard University Press, Cambridge.
- (1997), *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard, University Press, Massachusetts.
- (2003), *On The Edges of Anthropology (interviews)*. Prickly Paradigm Press, Chicago.
- (2013), *Returns. Becoming Indigenous in the Twenty-First Century*. Harvard University Press, Cambridge.
- Crapanzano, Vincent (1980), *Tuhami. Potrait of a Moroccan*. The University of Chicago Press, Chicago

⁴⁹ Por motivos de la reconstrucción realizada en este trabajo, la bibliografía en esta sección la organizo ordenando las obras por año original de publicación mismo que deajo en paréntesis y en corchetes señalo el año de la edición usada.

- (1986), “Hermes’Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description”, en *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University Of California Press, Berkeley, pp. 51-76.
- (1992), *Hermes’Dilemma & Hamlet’s Desire. On the Epistemology of Interpretation*. Harvard University Press, Cambridge.
- (2011), *The Harkis. The wound that Never Heals*. University Of Chicago Press, Chicago.
- Fischer, Michael M.J. (1980)[2003], *Iran. From Religious Dispute to Revolution*. The University Of Wisconsin Press, Madison.
- (1986), “Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory”, en *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University Of California Press, Berkeley, pp. 194-233.
- y Mahdi Abedi (1990), *Debating Muslims. Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*. The University Of Wisconsin Press, Madison.
- (2003), *Emergent forms of Life and the Anthropological Voices*. Duke University Press, Durham.
- (2009), *Anthropological Futures*. Duke University Press, Durham.
- Marcus, George E., (1986)“Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System”, en *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University Of California Press, Berkeley, pp. 165-193..
- y Michael M. J. Fischer (1986b) *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. The University of Chicago Press, Chicago.
- (edit) (1992)[2000], *Rereading Cultural Anthropology*. Duke University Press.
- (edit) (1993), *Perilous States. Conversations on Culture, Politics, and Nation*. The University of Chicago Press, Chicago.
- (edit) (1995), *Technoscientific Imaginaries*. The University of Chicago Press, Chicago.
- y Fred R. Myers. (edit) (1995b), *The Traffic In Culture. Refiguring Art and Anthropology*. The University of California, Los Angeles
- (1998), *Ethnography through Thick and Thin*. Princeton University Press, New Jersey.
- (edit) (1999), *Critical Anthropology Now. Unexpected Contexts, Shifting Constituencies, Changing Agendas*. School of American Research Press, Santa Fe.
- (2009), “Introduction: Notes toward an Ethnographic Memoir of Supervising Graduate Research through Anthropology’s decades of Transformation”, en Faubion, James D y George E. Marcus, *Fieldwork is not what it to used to be*. Cornell University Press, Ithaca, PP. 1-34..
- Pratt, Mary Louise (1986), “Fieldwork in Common Places”, en *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University Of California Press, Berkeley, pp. 27-50.

- Rabinow, Paul, (1975), *Symbolic Domination: Cultural form and Historical Change in Morocco*. The University of Chicago Press, Chicago.
- (1977)[2007], *Reflections on Fieldwork in Morocco*. University of California Press, Los Angeles.
- y William M. Sullivan (edits.) (1979) [1987], *Interpretative social Science. A Second Look*. University of California Press, Los Angeles.
- (1986), “Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology”, en Clifford, James y George Marcus E. (eds.) (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University Of California Press, Berkeley, pp. 234-261.
- (1989), *French Modern. Norms and form of the social environment*. The University of Chicago Press, Chicago.
- (1996), *Essays on the Anthropology of Reason*. Princeton University Press, New Jersey
- (1999), *French DNA. Trouble in purgatory*. The University of Chicago Press, Chicago.
- (2003), *Anthropos Today. Reflection on Modern Equipment*. Princeton University Press, New Jersey
- (2008), *Marking Time. On the Anthropology of the contemporary*. Princeton University Press, New Jersey
- y George E. Marcus (2008), *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Duke University Press, Durham.
- (2011), *The Accompaniment. Assembling the Contemporary*. The University of Chicago Press, Chicago.
- y Anthony Stavrianakis (2013), *Demands of the Day. On the Logic of Anthropological Inquiry*. The University of Chicago Press, Chicago.
- y Anthony Stavrianakis (2014), *Designs on the contemporary Anthropological Test..* The University of Chicago Press, Chicago.
- Rosaldo, Renato (1980), *Ilongot Headhunting 1883-1974. A Study in society and history*. Stanford University Press, California.
- (1986), “From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor, en Clifford, James y George Marcus E. (eds.) (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University Of California Press, Berkeley, 77-97.
- (1989)[1993], *Culture and Truth. Remarking of Social Analysis*. Beacon Press, Boston.
- (edit.) (2003), *Cultural Citizenship in Island Southeast Asia. Nation and Belonging in the Hinterlands*. University of California Press, Los Angeles.
- Thornton, Robert J. (1992), “The Rhetoric of Ethnographic Holism, en Marcus, George E. (edit), *Rereading Cultural Anthropology*. Duke University Press, Durham, 1992, pp. 15-33.

Tyler, Stephen A (edit.) (1969), *Cognitive Anthropology*. Holt, Rinehart and Wilson, Inc. New York.

————— (1986), "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document, en Clifford, James y George Marcus E. (eds.) (1986), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. University Of California Press, Berkeley, pp. 122-140.

————— (1984), "Review: The Poetic Turn in Postmodern Anthropology: The Poetry of Paul Friedrich" en *American Anthropologist*, New Series, Vol. 86, No. 2, pp. 328-336.

————— (1984b), "The Vision Quest in the West, or What the Mind's Eye Sees", en *Journal of Anthropological Research*, Vol. 40, No. 1, Fortieth Anniversary Issue 1944-1984, pp. 23-40.

————— (1986), "On Being out of Words", en *Cultural Anthropology*, Vol. 1, No. 2, pp. 131-137.

————— (1987), *The Unspeakable. Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*. The University of Wisconsin Press, Madison.

————— (1993), "In Other Words: The Other as Inventio, Allegory, and Symbol", en *Human Studies*, Vol. 16, No. 1/2, pp. 19-32.

Traducciones al español de los autores del giro posmoderno.

Clifford, James y George Marcus E. (eds.) (1991), *Retóricas de la Antropología*. Júcar, Madrid.

————— (1995), *Dilemas de la Cultura. Antropología, Literatura y Arte en la Perspectiva Posmoderna*. Gedisa, Barcelona.

————— (1999), *Itinerarios Transculturales*. Gedisa, Barcelona.

Díaz Cruz, Rodrigo (edit) (2006), *Renato Rosaldo: Ensayos en Antropología Crítica*. UAM, Juan Pablos, Rockefeller Foundation, México.

Marcus George E y Dick Cushman (1991), "Las Etnografías como Textos." en Geertz, Clifford y James Clifford. *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*, Gedisa, México, pp. 11-60.

Marcus George E y Michael M. J. Fisher (2000) *La Antropología Como Crítica Cultural. Un Momento Experimental en las Ciencias Humanas*. Amorrortu, Buenos Aires.

Pratt, Mary Louise (2010), *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. FCE, México.

Rabinow, Paul (1992), *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Júcar, Madrid.

Rosaldo, Renato (1991), *Cultura y Verdad. Nueva Propuesta de Análisis Social*. Grijalbo-CNCA, México.

Bibliografía general

Abélès, Marc (2012), *Antropología de la Globalización*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.

Abu-Lughod, Lila (2012), "Escribir contra la cultura", en *Andamios*, Vol. 9, No. 9, pp. 129-157.

Adams, William (2003) *Las Raíces Filosóficas de la Antropología*. Trotta, Madrid.

- Adorno, Theodor W. y Karl Popper (et.al.) (1973), *La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana*. Grijalbo, México.
- Adorno, Theodor W., (1987), *Mínima Moralia*. Taurus, Madrid.
- Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer (2001), *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta, Madrid.
- Agar, Michael (1992), "Hermeneutics in Anthropology", en *Ethos*, Vol. 8, No.3, 1980, pp. 253-272.
- Alexander, Jeffrey (1992), *Las Teorías Sociológicas Desde la Segunda Guerra Mundial*. Gedisa, Barcelona.
- Allison, James, Jenny Hockey y Andrew Dawson (edit.) (1997), *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. Routledge, New York.
- Ambrogi, Adelaida (1999), "Filosofía de la Ciencia: El Giro Naturalista" en Ambrogi, Adelaida (edit.). *Filosofía de la Ciencia: El Giro Naturalista*. Universitat de les Illes Balears, Palma de Mallorca, pp. 67-100.
- Amselle, Jean-Loup (2008), *L'Occident Décroché. Enquête Sur les Postcolonialismes*. Pluriel, Paris.
- Apel, Karl-Otto (1984), *Understanding and Explanation. A transcendental-Pragmatic Perspective*. Massachusetts Institute of Technology, Cambridge Massachusetts.
- Appadurai, Arjun (1996), *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Ashmore, Malcom (1989), *The Reflexive Thesis. Wrihting Sociology of Scientific Knowledge*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Atkinson, Paul (1990), *The Ethnographic Imagination. Textual constructions of reality*. Routledge, Nueva York.
- Atkinson, Paul (et.al.) (2001), *Handbook of Ethnography*. SAGE, California.
- Auge, Marc (1987), *Símbolo, Función e Historia. Interrogantes de la Antropología*, Grijalbo, México.
- (1994), *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Flammarion, Aubier.
- (2007), *El oficio de antropólogo. Sentido y libertad*, Gedisa, Barcelona México.
- Aunger, Robert (2004), *Reflexive Ethnography Science*. Altamira Press, Oxford.
- Ayer, Alfred (comp) (1965), *El Positivismo lógico*. FCE, México.
- Barnes, Barry (1986), *T.S. Kuhn y las Ciencias Sociales*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Balzer, Wolfgang, C. Ulises Moulines y Joseph D. Sneed (2012), *Una arquitectónica para la ciencia. El programa estructuralista*, Universidad Nacional de Quilmes Editorial, Quilmes.
- Bauman, Zygmunt (2002), *La Hermenéutica y las Ciencias Sociales*. Nueva Visión, Buenos Aires.

- Beger, Roger (1993), "From Text to (Field) Work and Back Again: Theorizing a Post (Modern)-Ethnography", en *Athropological Quarterly*, Vol. 66, No.4, pp. 174-186
- Behar, Ruth y Debora A. Gordon (edit.) (1995), *Women Writing Culture*. University of California Press, Los Angeles.
- Berger, Peter y Thomas Luckman (1997), *Modernidad, Pluralismo y Crisis de Sentido*. Paidós, Barcelona.
- Berlin, Isaiah (2000), *Las Raíces del Romanticismo*. Taurus, Madrid.
- Berman, Marshall (1994), *Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire. La Experiencia de la Modernidad*. Siglo XXI, México.
- Bernstein, Richard (1982), *La Reestructuración de la Teoría Social y Política*. FCE, México.
- (1983), *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*. University of Pennsylvania Press, Pennssylvania.
- Bock, Kenneth (1978), "Teorías del Progreso, el Desarrollo y la Evolución" en: Bottomore, Tom y Robert Nisbet: *Historia del Análisis Sociológico*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Boon, James A. (1990), *Otras Tribus, Otros Escritos. Antropología Simbólica en el Estudio Comparativo de Culturas, Historias, Religiones y Textos*. FCE, México.
- Callinicos, Alex (1988), "¿Postmodernidad, Post-estructuralismo, Postmarxismo?" en: Picó, Josep (comp.). *Modernidad y Postmodernidad*. Alianza, Madrid.
- Carnap, Rudolf (1990), *Pseudoproblemas en la Filosofía*. UNAM-IIF, México.
- (1998), *Filosofía y Sintaxis lógica*. UNAM-IIF, México.
- Cassirer, Ernst (1972), *Filosofía de la Ilustración*. FCE, México.
- Comaroff, John y Comaroff Jean (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*. Westview Press, Colorado.
- D'Agostini, Franca (2000), *Analíticos y Continentales. Guía de la filosofía de los Últimos Treinta Años*. Cátedra, Madrid.
- D'Andrade, Roy G. (1984), "Cultural Meaning Systems", en Shweder, Richard y Robert A. Levine: *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge University Press, Cambridge, pp.88-119.
- Davies, Charlotte Aull (1999), *Reflexive Ethnography*. Routledge, Nueva York.
- Deleuze, Gilles (2005), *Lógica del Sentido*. Paidós, Barcelona.
- y Félix Guattari (2010), *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*, Pre-textos, Valencia.
- Derrida, Jacques (1989), *La escritura y la diferencia*. Anthropos, Barcelona.
- (2007), *La diseminación*. Espiral, Madrid.
- (2008), *De la gramatología*. Siglo XXI, México.

- Denzin, Norman K. (1997), *Interpretative Ethnography*. SAGE, California.
- Dilthey, Wilhelm (1944), *Obras de Dilthey vol VII. El Mundo Histórico*. FCE, México.
- Dosse, François (2009), *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía Cruzada*. FCE, México.
- Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow (1988), *Michel Foucault: más allá del Estructuralismo y la Hermenéutica*. UNAM, México.
- Durkheim, Émile (2002), *La División del trabajo Social*. Colofón, México.
- (2003), *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. Alianza, Madrid.
- Echeverría, Javier (1999), *Introducción a la Metodología de la Ciencia. La Filosofía de la Ciencia en el Siglo XX*. Cátedra, Madrid.
- Eisenstadt, Samuel N. (2000), "Multiple Modernities", en *Daedalus*, Vol. 129, No. 1, Multiple Modernities (Winter, 2000), pp. 1-29
- Fabian, Johannes (1990), "Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing", en *Critical Inquiry*, Vol. 16, No. 4, pp. 753-772.
- (2002), *Time and the Other. How anthropology makes its object*. Columbia University Press, New York.
- Feyerabend, Paul (1993), *Contra el método*. Planeta de Agostini, Barcelona.
- (1999), *Philosophical Papers vol.III, "Knowledge, Science and Relativism"*. University Of Cambridge Press, New York.
- (2000), *Tratado Contra el Método*. Técnos, Madrid.
- Firth, Raymond (1971), *Elementos de Antropología Social*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (1998), *Aesthetics, Methods and Epistemology*. The New Press, Nueva York.
- (1999), *El Orden del Discurso*. Tusquets, Barcelona.
- (2010), *Las Palabras y las Cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Siglo XXI, México.
- (2013), *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Siglo XXI, Madrid.
- Fox, Richard G. (edit) (1991), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. School of American Research Press, Santa Fe.
- y Barbara J. King. (edit) (2002), *Anthropology Beyond Culture*. Berg, Nueva York.
- Friedman, Jonathan (1989), "La Antropología como Espectáculo", en: *La Jornada Semanal*. No.26, 10 de diciembre, pp. 33-40.
- (1994), *Cultural Identity and Global Process*. SAGE publications, London.
- Gallini, Clara (1975), *Las Buenas Intenciones. Política y Metodología en la Antropología Cultural Norteamericana*. Editorial Galerna, Buenos Aires.

- Gasarian, Christian (edit) (2008), *De la Etnografía a la Antropología Reflexiva*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- Geertz, Clifford (1987), *La Interpretación de las Culturas*. Gedisa, Barcelona.
- (1989), *El Antropólogo como Autor*. Paidós, Barcelona.
- (1994), *Conocimiento Local. Ensayos Sobre la Interpretación de la Cultura*. Gedisa, Barcelona.
- (2000), *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton University Press, Princeton.
- Gellner, Ernest (1994), *Posmodernismo, Razón y Religión*. Paidós, Barcelona.
- (1997), *Antropología y Política. Revoluciones en el Bosque Sagrado*. Gedisa, Barcelona.
- Giddens, Anthony (1988), “El Positivismo y sus Críticos”, en: Bottomore, Tom y Robert Nisbet. *Historia del Análisis Sociológico*. Amorrortu, Buenos Aires, pp.273-326
- (1993), *Las Nuevas Reglas del Método Sociológico*. Amorrortu, Buenos Aires.
- (1996), “Modernidad y Autoidentidad”, en Giddens, Bauman, Luhmann y Beck. *Las Consecuencias Perversas de la Modernidad*. Anthropos, Barcelona.
- Giere, Ronald N (1999), “La Filosofía de la Ciencia Naturalizada”; en: Ambrogi, Adelaida [edit]. *Filosofía de la Ciencia: El Giro Naturalista*. Universitat de les Illes Balears, Palma, 1999, pp. 103-134
- Goodall, H.L. Jr. (2000), *Writing the New Ethnography*. Altamira Press, Oxford.
- Gould, Stephen Jay (1987), *Time’s Arrow, Time’s Cycle. Myth and Metaphor in the Discovery of Geological Time*. Harvard University Press, Massachusetts.
- Gouldner, Alvin W (2000), *La Crisis de la Sociología Occidental*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Gupta, Akhil y James Ferguson (edit.) (1997), *Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science*. University of California Press, Los Angeles.
- (edit.) (1997b), *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*. Duke University Press, Durham.
- Habermas, Jürgen (1971), *Teoría y Praxis*. REI, México.
- (1982), *Conocimiento e Interés*. Taurus, Madrid.
- (1989), *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Taurus, Buenos Aires.
- (1990), *La Lógica de las Ciencias Sociales*. Tecnos, Madrid.
- Hacking, Ian (1985), *Revoluciones Científicas*. FCE, México.
- (1996), *Representar e Intervenir*. UNAM-IIF, México.
- Harré, Rom y Michael Krausz (1996), *Varieties of Relativism*. Blackwell, Cambridge.

- Harris, Marvin (2000), *Teorías Sobre la Cultura en la Era Posmoderna*. Crítica, Barcelona.
- Harvey, David (1998), *La Condición de la Posmodernidad. Investigación Sobre los Orígenes del Cambio Cultural*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Hempel, Carl (1979), *La Explicación Científica. Estudios Sobre la Filosofía de la Ciencia*. Paidós, Barcelona.
- (1986), “Sobre la “Concepción Estándar” de las Teorías Científicas”, en Rolleri, José Luis (edit.). *Estructura y Desarrollo de las Teorías Científicas*, México, UNAM, pp. 141-166.
- (1988), *Fundamentos de la Formación de Conceptos en Ciencia Empírica*. Alianza, Madrid.
- Hoyningen-Huene, Paul (1998), “Las Interrelaciones entre la Filosofía, la Historia y la Sociología de la Ciencia en la Teoría del Desarrollo Científica de Thomas Kuhn”, en Solís, Carlos (comp.). *Alta Tensión: Filosofía, Sociología e Historia de la Ciencia*. Paidós, Barcelona, pp. 95-110.
- Hymes, Dell (edit.) (1969), *Reinventing Anthropology*. Pantheon Books, New York.
- Inda, Jonathan Xavier y Renato Rosaldo (eds.) (2002)[2008], *The Anthropology of Globalization. A reader*. Blackwell Publishing, Madison.
- Jaarsma, Sjoerd R. y Marta A. Rothatynskij (edit.) (2000), *Ethnographic Artifacts. Challenges to a Reflexive Anthropology*. University of Hawai’i Press, Honolulu.
- Jackson, Michael (1998), *Minima ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. University of Chicago Press, Chicago.
- Jacorzynski, Witold (2004), *Crepúsculo de los Ídolos en la Antropología Social: más allá de Malinowski y los Posmodernistas*. Miguel Ángel Porrúa-CIESAS. México.
- (edit.) (2006), *Posmodernismo y sus Críticos: Discusiones en Torno a la Antropología Posmoderna*. CIESAS. México.
- James, Alison, Jenny Hockey y Andrew Dawson (edit.) (1997), *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. Routledge, New York.
- Jameson, Fredric (2001) *Teoría de la Posmodernidad*. Trotta, Madrid.
- Jay, Martin (2003), *Campos de Fuerza. Entre la Historia intelectual y la crítica cultural*. Paidós, Buenos Aires..
- Kuhn, Thomas S. (1996), *La Tensión Esencial. Estudios Selectos Sobre la Tradición y el Cambio en el Ámbito de la Ciencia*. FCE, México.
- (2006), *La Estructura de las Revoluciones Científicas*. FCE, México.
- (1973), *Antropología y Antropólogos. La Escuela Británica 1922-1972*. Anagrama, Madrid.
- Kuper, Adam (2000), *Culture. The Anthropologists’account*. Harvard University Press, Massachusetts.

- Kuper, Adam (2001), *Cultura. La Versión de los Antropólogos*. Paidós, Barcelona.
- Lakatos, Imre (2007), *Escritos Filosóficos 2. Matemáticas, Ciencia y Epistemología*. Alianza, Madrid.
- Lash Scott (1997), *Sociología del Posmodernismo*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Latour, Bruno y Steve Woolgar (1995), *La Vida en el Laboratorio. La Construcción de los Hechos Científicos*. Alianza, Madrid.
- Laudan, Larry (1993), *La Ciencia y el Relativismo*. Alianza, Madrid.
- Leclercq, Gerard (1982), *Antropología y Colonialismo*. Cuicuilco-Ediciones Aguirre Beltrán, México.
- Linstead, Stephen (1993), "From Postmodern Anthropology to Deconstructive Ethnography", en *Human Relations*, vol. 46, No.1, pp. 97-120.
- Llobera, Josep R. (1990), *La Identidad de la Antropología*. Anagrama, Barcelona.
- Lyon, David (2000), *Postmodernidad*. Alianza, Madrid.
- Mardones J.M. (1991), *Filosofía de las Ciencias Humanas y Sociales. Materiales Para una Fundamentación Científica*. Anthropos, Barcelona.
- Martin, Michael y Lee McIntyre (1994), *Readings in The Philosophy of Social Science*. MIT Press, Massachusetts.
- Moulines, Ulises C. (1982), *Exploraciones Metacientíficas*. Alianza, Madrid. Moulines Ulises C. y Jorge A. Díez (1999), *Fundamentos de la Filosofía de la Ciencia*. Ariel, Barcelona.
- Nagel, Ernest (1991), *La Estructura de la Ciencia*. Paidós, Barcelona.
- Neurath, Otto (1965), "Sociología en Fisicalismo", en: Ayer, Alfred (comp). *El Positivismo Lógico*. FCE, México
- Nicolás, Juan Antonio y María José Frápolli (edit.) (1997), *Teorías de la Verdad en el Siglo XX*. Tecnos, Madrid.
- Nisbet, Robert (1980), *Historia de la Idea de Progreso*. Gedisa, Barcelona.
- Norris, Christopher (1998), *¿Qué le Ocurre a la Postmodernidad? La Teoría Crítica y los Límites de la Filosofía*. Tecnos, Madrid.
- Ogien, Albert (2008) *Las Formas Sociales del Pensamiento. La Sociología Después de Wittgenstein*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Ortner, Sherry B. (1993), *La teoría Antropológica Desde los Años Sesenta*. Universidad de Guadalajara, Jalisco.
- (1999), *The Fate of Culture. Geertz and Beyond*. University of California Press, Berkeley.
- Pérez Ransanz, Ana Rosa (1999), *Kuhn y el Cambio Científico*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Pérez Tapias, José Antonio (1995), *Filosofía y Crítica de la Cultura*. Trotta, Valladolid.

- Picó, Josep (comp.) (1988), *Modernidad y Postmodernidad*. Alianza, Madrid.
- Poggi, Gianfranco (2005), *Encuentro con Max Weber*. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Popper, Karl (1991), *La lógica de la Investigación Científica*. REI, México.
- (1992), *Conocimiento Objetivo*. Técnos, Madrid.
- (2005), *El Mito del Marco Común. En Defensa de la Ciencia y la Racionalidad*. Paidós, Barcelona.
- Powdermaker, Hortense (1966), *Stranger and Friend*. Norton and Company, New York.
- Quine, Willard Van Orman (2002), “Dos dogmas del empirismo”; en: *Desde un punto de vista lógico*. Paidós, Barcelona.
- Redfield, Ribert (1942), “La sociedad Folk”, en *Revista Mexicana de Sociología*. Vol. 4, No. 4, UNAM, pp. 13-41.
- Reynoso, Carlos (1990), *El Lado Oscuro de la Descripción Densa*. Mimeo, trabajo presentado en el Tercer Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario.
- (1991), “Presentación al Surgimiento de la Antropología Posmoderna”, en Geertz, Clifford y James Clifford. *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*, Gedisa, México, pp. 11-60.
- Roscoe, Paul B. (1995), “The Perils of ‘Positivism’ in Cultural Anthropology”. En, *American Anthropologist*, Vol. 97, No.3, pp. 492-504.
- Rutsch, Metchild (1996), *Motivos Románticos en la Antropología*. INAH, México.
- Said, Edward (2004), *Orientalismo*. Debolsillo, Barcelona.
- Segal, Daniel A. y Sylvia J. Yanagisako (edit.) (2005), *Unwrapping the Sacred Bundle: Reflections on the Disciplining of Anthropology*. Duke University Press, Durham.
- Shweder, Richard A. (1984), “Anthropology’s Romantic Rebellion Against the Enlightenment, or There’s More to Think than Reason and Evidence”, en: Shweder, Richard y Robert A. Le Vine: *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge University Press, New York, pp. 27-66.
- (1991), “La Rebelión Romántica de la Antropología Contra el Iluminismo, o el Pensamiento es Más que Razón y Evidencia”, en Geertz, Clifford y James Clifford. *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México, pp. 78-113.
- Sim, Stuart (2001), “Postmodernism and philosophy, en, Stuart Sim (edit). *The Routledge Companion to Posmodernism*. Routledge, New York.
- Spiro, Melford E. (1984), “Some Reflections on Cultural Determinism and Relativism with Special Reference to Emotion and Reason”, en: Shweder, Richard y Robert A. Le Vine: *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge University Press, New York, pp. 323-346.
- (2000), “Cultural Relativism and The Future of Anthropology”, en: Marcus, George E. (edit.), *Rereading Cultural Anthropology*. Duke University Press, Durham, pp. 124-151.

- Stocking, George W. Jr (edit) (1989), *History of Anthropology Vol.6. Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility*. The University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- (1985), *After Tylor* (1995), *British Social Anthropology 1888-1951*. The University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- (1983), “The Ethnographer’s Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski”, en Stocking, George W. Jr (edit.). *History of Anthropology Vol.1. Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*. The University of Wisconsin Press, Wisconsin, pp. 70-120.
- (edit.) (1996), *History of Anthropology Vol.8. Volksgeist as Method and Ethic. Essays on Boasian Ethnographic and the German Anthropological Tradition*. The University of Wisconsin Press, Wisconsin.
- Strathern, Marilyn (2004), *Partial Connections*. Altamira Press, Oxford.
- Sullivan, William y Paul Rabinow (1982), “El Giro Interpretativo”, en Duvignaud, Jean (comp.). *Sociología del Conocimiento*. FCE, México, pp.106-124.
- Taylor, Charles (1994), “Interpretation and The Sciences of Man”, en Martin, Michael y Lee McIntyre. *Readings in The Philosophy of Social Science*. MIT Press, Massachusetts, pp. 181-211.
- (2006), *Imaginario social moderno*. Paidós, Barcelona.
- Taylor, Peter J. (1999), *Modernities. A geohistorical interpretation*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Tönnies, Ferdinand (1968), “De la Comunidad a la Sociedad”, en: Amitai y Eva Etzioni, *Los Cambios Sociales*. FCE, México, pp. 66-73
- Trencher, Susan (2002), “The literary Project and Representations of Anthropology”, en *Anthropological Theory*, vol. 2, pp. 211-231.
- Ulin, Robert C. (1990), *Antropología y Teoría Social*. Siglo XXI, México.
- (1991) “Critical Anthropology Twenty Years Later: Modernism and Postmodernism in Anthropology”, en *Critique of Anthropology*, vol. 11, pp. 211-231.
- Van Fraassen, Bas (1996), *La Imagen Científica*. UNAM-IIF, México.
- Vattimo, Gianni (1990), “Posmodernidad ¿Una Sociedad Transparente?”, en: Vattimo y otros. *En Torno a la Posmodernidad*. Anthropos, Barcelona.
- (1994), *El Fin de la Modernidad*. Planeta-Agostini, Barcelona.
- Velasco Gómez, Ambrosio (2000), *Tradiciones Naturalistas y Hermenéuticas en la Filosofía de las Ciencias Sociales*. UANM-Acatlan, México.
- (comp) (2000b), *El Concepto de Heurística en las Ciencias y las Humanidades*. UNAM-Siglo XXI, México.
- Villoro, Luis (1992), *El Pensamiento Moderno. Filosofía del Renacimiento*. FCE-El Colegio Nacional, México.

- Viveiros de Castro, Eduardo (2010), *Metafísicas Caníbales. Líneas de Antropología Postestructural*. Katz, Buenos Aires.
- Von Wright, Georg Henrik (1971), *Explicación y Comprensión*. Alianza, Madrid.
- Weber, Max (2006), *Conceptos sociológicos fundamentales*. Alianza, Madrid.
- Wellmer, Albrecht (1988), “La Dialéctica Modernidad y Postmodernidad”, en: Picó, Josep (comp). *Modernidad y Postmodernidad*. Alianza, Madrid.
- Wittgenstein, Ludwig (1999), *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Alianza, Madrid.
- Wolf, Mauro (1988), *Sociologías de la Vida Cotidiana*. Ed. Cátedra, Madrid.
- Woolgar, Steve (1991), *Ciencia: Abriendo la Caja Negra*. Anthropos, Barcelona.
- Wuthnow, Robert (et.al.) (1988), *Análisis Cultural. La Obra de Peter L. Berger; Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas*. Paidós, Buenos Aires.
- Zengotita, Thomas (1989), “Speakers of Being: Romantic Refusion and Cultural Anthropology”, en Stocking, George W. Jr (edit). *History of Anthropology Vol.6. Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility*. The University of Wisconsin Press, Wisconsin, pp. 74-123.