



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Unidad Iztapalapa

***LA IDEA DE CIENCIA EN LA ANTROPOLOGÍA POSTMODERNA:
ENTRE LA CRÍTICA Y LA REORIENTACIÓN DISCIPLINAR***

TESIS QUE PRESENTA

LUIS NICOLÁS OLIVOS SANTOYO

PARA OBTENER EL GRADO DE MAESTRO EN HUMANIDADES
(HISTORIA Y FILOSOFÍA DE LA CIENCIA)

DIRECTOR DE TESIS: Dr. RODRIGO DÍAZ CRUZ

SINODALES:

Dr. GUSTAVO LEYVA MARTÍNEZ

Dra. PAZ XÓCHITL RAMÍREZ SÁNCHEZ

Dr. BERNARDO BOLAÑOS GUERRA

Diciembre 2009

DESPUÉS de mucho tiempo este trabajo llegó a un final, no se sabe si feliz, pero al cabo final.

En tanto tiempo muchas personas se vieron involucradas, voluntaria o involuntariamente. Algunas de ellas fueron víctimas de las neurosis, angustias y aprensiones que estos trabajos ocasionan. Por esto este trabajo será siempre para Olivia Leal y todos los miembros de mi familia (Laura, León, Ale, Ceci, Helen, Gabriel, la Nina, Leslie, Hadlyyn Andre y los últimos Erandi y Toñito).

Pero también existen aquellos que eran interlocutores, comentaristas de la tesis, o simplemente gente que con una cerveza les entraba un brote de inspiración y soltaban alguna idea que después terminó siendo parte de las tesis en este trabajo. Por ello ésta va también para amigos y colegas como Ernesto Lehn, Andrés Suilo, Camilo Sempio, Rubén Luna, Juan Pablo Garrido, Marco Vinicio Morales y Martín Ronquillo, no me queda más que agradecer las veladas chilangas, pero sobre todo el tiempo que hemos pasado juntos en la Sierra Tarahumara.

Deseo agradecer de manera sincera a Rodrigo Díaz Cruz el no haber nunca renunciado a ser el director de este trabajo. A pesar de las tantas y tantas veces que me le perdí sin nada que entregarle, en lugar de cerrarme las puertas siempre encontré a una persona solidaria y dispuesta a brindar su apoyo y orientaciones.

También doy las gracias a Xóchitl Ramírez, Gustavo Leyva y Bernardo Bolaños. Ese grupo de notables que aceptaron ser parte de mis lectores de tesis y después miembros del sínodo del examen. Gracias por su gentileza, por estar dispuestos a hacer los engorrosos procesos de leer una tesis, hacer unos votos y contestar los e-mail de un impertinente tesista. Pero sobre todo agradezco sus comentarios positivos a mi trabajo los cuales, además de levantar la moral, hacen pensar que uno no hace las cosas tan mal.

Otras personas se involucraron en algún momento de este trabajo apoyándome con algunas labores que hacían más pesada y lejana la conclusión de la tesis. A Melissa Fernández por sus fichas, resúmenes, revisión, lectura y comentarios a la tesis. Martín y Camilo que en algún momento también leían a la par que yo, y me señalaban en qué página estaban las ideas o citas que requería. Y a Marcela Venebra por apoyarme como profesora adjunta y por hacerse cargo de mis grupos en los momentos más álgidos de la escritura.

Finalmente por ser la más importante, a mi mamá Cecilia Santoyo por su cariño y amor que siempre nos ha dado.

A la memoria de otro imprescindible en mi vida: Nicolás Olivos Cuéllar, mi padre.

INDICE

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I. DEL SURGIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA CRÍTICA O POSTMODERNA	15
I. Textos en contextos	20
a) Los primeros manifiestos del movimiento: <i>On Anthropological Authority</i> y <i>Ethnographies as Text</i>	25
b) El Seminario de Santa Fe y el texto fundador: <i>Writing Culture</i>	32
c) Un manifiesto extendido y abiertamente posmoderno: <i>Anthropology as Cultural Critique</i>	36
CAPÍTULO II. LA CRÍTICA A LA IMAGEN POSITIVISTA DE LA CIENCIA Y LA ANTROPOLOGÍA POSTMODERNA	41
I. Los dogmas del positivismo antropológico y su crítica.....	48
a) El problema del realismo	51
b) El dogma de la objetividad	62
c) El mito de las esencias, estructuras o realidades profundas y compartidas	71
II. De la rebelión romántica a la crisis de representación: la crítica al positivismo en la antropología norteamericana	79
III. La idea de ciencia en la antropología postmoderna: una versión más del historicismo	91
IV. De las verdades parciales al fin de la ciencia	103
CAPÍTULO III. DEL SENTIDO, LA INTERPRETACIÓN Y LA REPRESENTACIÓN: EN LAS CIENCIAS SOCIALES	112
I. Del símbolo al sentido: el camino a la antropología postmoderna	115
a) La antropología interpretativa: Clifford Geertz y David Schneider ...	121
II. El lado comprensivo de la antropología postmoderna	132
III. El destino de la antropología interpretativa bajo la mirada postmoderna: más allá de Geertz	141
IV. Otra vuelta de tuerca: la vía interpretativa y el problema de la autoridad etnográfica	160
REFLEXIONES FINALES Y TAREAS PENDIENTES	165
BIBLIOGRAFÍA	169

INTRODUCCIÓN

...tenemos la esperanza de potenciar un discurso que percibimos en el aire.

Marcus y Fisher

It's coming through a hole in the air, from those nights in Tianamen Square...

Leonard Cohen

Mi formación como antropólogo social se gesta entre los años de 1989 a 1993, teniendo por escenario las aulas de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH). Menciono lo anterior pues en ese tiempo, se desarrolló en la escuela una confrontación de ideas que más tarde será decisiva en mi formación profesional, la cual explica mi preocupación por aclararme y aclarar a otros, qué planteaban aquellos antropólogos que introducían al interior de una disciplina empírica -con pretensiones de afirmar cosas “verdaderas” o ciertas sobre los grupos humanos-, una discusión que tenía más bien matices filosóficas, históricas o de prognosis social (como definió Daniel Bell a su intento de perfilar el advenimiento de una nueva sociedad). Esa discusión tenía que ver con la idea de que a la antropología le había llegado también un momento de crisis postmoderna, la cual ponía en duda su forma tradicional de haberse desenvuelto.

A pesar de las insistencias de los autores postmodernos de profetizar el final de los paradigmas y de celebrar lo plural y diverso de la actividad científica, algunos miembros de la comunidad antropológica vieron en la postmodernidad antropológica el advenimiento de un nuevo esquema o paradigma que podría unificar a los practicantes de la antropología en torno a nuevos procederes metodológicos, novedosos estilos de reflexividad y emergentes problemas a tratar. Paradójicamente parecía que para algunos, la postmodernidad antropológica llegó y se asumió como el sustituto de los paradigmas aun consagrados, todavía para los de mi generación, como lo

eran el estructuralismo de Lévi-Strauss, el neoevolucionismo y los diversos marxismos.

Dicha paradoja en la recepción de las tesis postmodernas se explica quizá por el hecho de que aun en el ánimo de las comunidades antropológicas dominaba un estilo de pensar que no sólo veía a las teorías o paradigmas como portadoras de certezas, aunque kuhnianamente ya se aceptara la finitud y vigencia histórica de las mismas. Sino que además los antropólogos y científicos sociales seguían manteniendo, aunque sea de manera velada, una idea de que los paradigmas nuevos sustituyen a los viejos y que quizá en dicho proceso descansa el progreso científico.

Poco después se comprendió, que en el ánimo de dicha apuesta por la antropología, lo que subyacía era una crítica a algunos de los estilos tradicionales de pensamiento disciplinar: incluido aquel que todavía esperaba el advenimiento de nuevos programas de investigación. Creo que uno de los mayores atractivos que generó dicha postura en algunos compañeros fue la aparición de una forma de reflexión, la cual encerraba una fuerte crítica a la legitimidad de construir una disciplina, que desde su condición moderna occidental, pudiera dar cuenta de la diversidad cultural a partir de describir y narrar aspectos de la vida de otros (los indios, los no modernos, los subalternos, los pobres, etc.).

Si bien la crítica a la complicidad de la antropología con los órdenes coloniales, o la denuncia de su uso intervencionista en una antropología aplicada ya se había realizado por otras antropologías varias décadas antes; lo que resultaba interesante en la denuncia postmoderna fue señalar que el carácter colonial, occidental y etnocéntrico de la práctica antropológica en la actualidad también se había materializado en los conceptos que usábamos para referirnos hacia los otros, en los métodos y técnicas con los cuales nos acercábamos al campo y principalmente en las maneras en que representábamos, a través de las etnografías, a las otras culturas y sociedades.

Hacia el año de 1991 cuando se publicó en México la compilación de Carlos Reynoso intitulada *El surgimiento de la antropología postmoderna*, una pléyade de autores como James Clifford, Stephen Tyler, George Marcus y Paul Rabinow aparecieron para anunciar que una nueva forma de antropología se estaba construyendo y que dicha forma surge en el marco de una crisis radical de nuestro propio proyecto civilizatorio. Así un sentir que circuló en gran parte de las reflexiones de los llamados antropólogos críticos fue plantear, que el desplazamiento teórico y etnográfico que proponían era una respuesta no sólo a los cuestionamientos de los paradigmas o meta-relatos que sustentaron un modelo de ciencia para la disciplina. También este desplazamiento es visto como la respuesta, comentan Marcus y Fischer, a una percepción cada vez más aguda en la comunidad epistémica 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 también sostiene una idea parecida cuando afirma, que la quiebra de la autoridad etnográfica en que está inmersa hoy en día la antropología es también el reflejo de los desplazamientos en la representación transcultural en un mundo poscolonial caracterizado por: la quiebra y redistribución del poder colonial, la cual había ya sido señalada por: 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. Y por último a partir de por un reordenamiento de los saberes modernos que afectó a la disciplina misma “después de la *crise de conscience* 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... (James Clifford, 1995:40).

A lo anterior se suma, según Clifford, los actuales procesos de globalización cultural y de comunicación donde 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” (James Clifford, 1995:40).

Así el discurso de la antropología postmoderna asumió 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. Y ante tal situación 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*¹ 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 postmodernismo 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

¹ Texto pionero y fundador del movimiento que surgió como el producto de las ponencias que varios de los autores de la antropología postmoderna expusieron en un seminario realizado en Santa Fe California en el año de 1984.

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 (en Susan 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 fueran 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. Los observados 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 (Adam Kuper, 2000: 208).

De tal manera, la nueva experimentación etnográfica que promulgaron estos nuevos antropólogos se vinculaba a ese sentimiento de escepticismo o nihilismo posmoderno (Gianni Vattimo, 1994), que reiteraba la idea de que no existe un lugar privilegiado, transcultural, arquimideo u objetivo desde dónde mirar a los otros y, pretender lo anterior, nos regresaría a un pasado negador de la diversidad cultural propio de la versión unilateral y occidental de la vieja antropología. Por tal motivo Stephen Liesntad señala que el postmodernismo 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, Stephen, 1993:98).

Conocer qué hay detrás de una visión como la anteriormente descrita fue lo que me motivó a hacer este trabajo. Nuestro interés era observar cuál era la preocupación central de un movimiento teórico en antropología que, además de cuestionar y discutir los supuestos más íntimos de la disciplina, desplazaba sus reflexiones hacia el análisis sobre nuestra condición civilizatoria y de allí nos conducía hacia preocupaciones epistemológicas. Así mi trabajo se proponía pensar a la antropología postmoderna en su doble relación con una historia interna de la disciplina y otra externa que provenía de la filosofía, la teoría social, la crítica cultural, la historia, entre muchas otras más.

Mi hipótesis es que si comprendemos qué querella epistemológica está detrás de las posturas de la antropología postmoderna podremos comprender mejor sus tesis o quizá hasta criticarlas mejor. Por eso me propuse reconstruir el debate por la idea de ciencia que subyace en los autores postmodernos mostrando cómo ésta se obtiene de esa sensibilidad externa, de ese ser o estar filosóficamente inspirado como ellos lo afirman. Sin embargo, ello no me lleva a descuidar también a la historia interna. Trataremos de mostrar también cómo ellos son herederos de una pugna por la ciencia que algunos antropólogos norteamericanos ya habían comenzado a desarrollar.

Cuando hablo de idea de ciencia en la antropología postmoderna me refiero a una doble connotación que, intencionalmente, he querido manejar en este trabajo. Por un lado hablo de imagen o de idea de ciencia como aquella que, en su afán post o deconstructivos, los autores del giro crítico en antropología han tratado de cuestionar mostrando su carácter autoritario, logocéntrico, occidentalista e indicándonos luego su inviabilidad para poder dar cuenta de los significados y formas de vida de las culturas. Así cuando hablamos de imagen de ciencia, en este primer sentido, nos referimos a las versiones de la ciencia positivista que ellos han construido para luego oponerse.

Por otro lado, también el giro postmoderno tiene una idea de ciencia, a pesar de que algunos de ellos ya no se sientan cómodos con el concepto, que es hacia donde nos invitan a transitar. Para ellos una antropología crítica y nueva tiene que dar cuenta de nuevos fenómenos culturales, debe asumir nuevas orientaciones que le proporcionen distintos recursos heurísticos. Pero lo más importante, tiene que experimentar con otras formas de representación y escritura etnográfica si desea eludir todos los compromisos occidentalistas y etnocéntricos que eran consustanciales a las vías positivistas de hacer ciencia antropológica. Por eso el título de este trabajo: *La idea de ciencia en la antropología postmoderna: entre la crítica y la reorientación disciplinar*.

Ahora bien, a pesar de un interés por reconstruir la historia como parte de un debate también interno, donde la moraleja es que al menos la crítica al positivismo y la búsqueda por refinar nuestras vías comprensivas hacia formatos descriptivos menos colonizantes era algo que ya se venía dando en la antropología, no dejamos de reconocer el rasgo de novedad en el movimiento. Y menos olvidamos el estruendo, debates, críticas y desprecios que levantaron en el gremio. Pero además creemos que después de la antropología postmoderna, surgió la necesidad de revisar los propios estilos con que pensábamos a la disciplina.

Si bien para algunos antropólogos, este nuevo proyecto materializaba el programa de investigación largamente esperado, después de que el estructuralismo francés y la antropología simbólica habían agotado el entusiasmo en que todo paradigma se sustenta. La antropología postmoderna nos hacía patente que la lucha de sistemas, la búsqueda de sustentar una visión de las cosas como la única por encima de las otras, ya no puede ser más el estilo de reflexión que guíe a la antropología. El pluralismo, la apertura interdisciplinar o transdisciplinar son las fuentes de donde emanan nuestras ideas de la cultura y son condicionadas por un mundo cultural que hace tiempo viene borrando sus fronteras.

Por otra parte, esta antropología vuelve a poner el acento en el hecho de la relatividad de los órdenes culturales pero ahora nos conmina a mirar con detenimiento las formas en que hablamos y narramos dicha diversidad. La antropología postmoderna no tendría objeciones en ver a una sociedad como conformada por símbolos y significados compartidos por los miembros de determinada cultura, donde el intercambio simbólico implica a la acción comprensiva e interpretativa del sujeto actuante en la misma. Esta antropología también considera que la vía para desarrollar la disciplina es asumir que nuestra labor es comprender e interpretar las formas de significación propias de una sociedad. Sin embargo nos previene de los riesgos que existe en la labor interpretativa, si continuamos recurriendo a las formas tradicionales de representación y a los estilos clásicos de realizar el trabajo de campo. Por tal motivo, considero que entender las razones de la antropología postmoderna implica también dimensionarla como parte de un viejo debate por las ciencias sociales que en la antropología norteamericana resurge en los años 60s. Una polémica que también enfrenta al modelo de ciencia positivista, con otras razones y motivos, de la cual los autores del giro postmoderno abrevan pero a la cual también imprimen sus preocupaciones.

Podríamos decir que después de la antropología postmoderna, la disciplina, junto con otras como la historia y la sociología, han comenzado a reflexionar más sobre sus formas y técnicas de investigación. El estar allí, en el campo, con las tribus ya no es el garante de la construcción de saberes objetivos sobre las culturas. Si bien muchos antropólogos no acogen del todo el programa postmoderno, lo cierto es que en las discusiones metodológicas actuales sobre técnicas de campo y acerca de la representación, se ha hecho cada vez más patente la preocupación por busca incorporar métodos de campo y estilos de escritura etnográfica que permitan superar o atenuar las limitaciones de nuestra carga occidentalista-etnocéntrica, procurando dar la voz a los otros, a los sujetos estudiados.

Cabe resaltar que la crítica postmoderna atentó también contra las maneras en que la antropología clasifica y caracteriza su objeto de estudio. En donde las palabras de "nativo", "indígena", "primitivo" u el otro, no eran más que diversas facetas de la noción de "buen salvaje", que había sido la forma como la antropología occidental había construido su relación con la diferencia, con lo no occidental. Relación que contribuyó a la formación del imaginario moderno con el cual se edificó, y que en los casos más extremos, sustentó la legitimidad de la sociedad occidental como proyecto civilizatorio hegemónico.

Pero tampoco podemos negar que dicho movimiento generó otro tipo de sentimientos en la comunidad. Algunos asumieron, quizá producto de una mala lectura o una lectura parcial, cierto pesimismo teórico y metodológico. La antropología postmoderna creyó que la ruptura con los paradigmas tradicionales y con la cancelación de los saberes occidentales modernos, la ciencia antropológica se sumía en una crisis que afectaba lo más profundo de su razón de ser, donde cualquier pretensión de reconstruir el conocimiento antropológico tendría que limitarse a un cambio no sólo de las estrategias de investigación sino también de los propios fines epistémicos. De tal manera, la antropología renunciaría a su pretensión de conocer y decir una sola "verdad" sobre otras culturas. Como veremos, para algunos autores del giro como Stephen Tyler, ante un panorama así lo único que queda es pugnar por una nueva práctica de escritura etnográfica que se limitaría sólo a describir y perfeccionar las técnicas narrativas, con el fin de sólo dar cuenta del contacto intercultural y mostrar las múltiples voces que intervienen en la composición de un texto etnográfico.

Posturas como las anteriores generaron también que varios miembros de la comunidad antropológica realizaran críticas y descalificaciones a la nueva antropología. Así el caudal de argumentos que echaron a andar los miembros del frente anti-posmoderno contra sus adversarios se reducían 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, autorrefutante, paradójico y falaz que tienen las tesis de cualquier autor posmoderno, haciendo hincapié en lo lógicamente inconsistente de dicha postura. O, finalmente, se anteponían otras alternativas metodológicas y teóricas, con miras a que los practicantes de la antropología eludieran el posmodernismo y continuaran por la vía científica en la práctica de la disciplina. Otras críticas denunciarán 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.

Sin embargo una lectura más detenida de los autores postmodernos nos hizo pensar que no podemos tratarlos como si todos representaran un bloque homogéneo de posturas. Donde quizá algunas críticas a sentimientos nihilistas, pesimistas son válidas para algunos de ellos, no lo son para otros. Donde incluso las agendas para la nueva antropología pueden diferir radicalmente entre uno u otro, como son por ejemplo los casos de Tyler y Rosaldo. Para el primero de ellos incluso pensar una antropología comprometida con los oprimidos y excluidos ya no es viable postura que Rosaldo estaría lejos de asumir.

Por otro lado creo que en ocasiones existe una lectura parcial sobre las tesis centrales del movimiento. Considero que no se ha comprendido de fondo que la crítica a una idea de ciencia positivista y la denuncia de las consecuencias que ésta acarreó a la antropología está en la base de las preocupaciones de este movimiento. Algunos lectores, incluyéndome a mí en un principio, considerábamos que el eje de esta antropología era proponer una nueva práctica de la escritura etnográfica, innovar en los estilos de retórica y hacer de la antropología una disciplina cercana a la literatura que a una ciencia social. Lo que ahora vemos es que esta preocupación es la respuesta a un debate más profundo como es criticar las vías anteriores por las cuales se conducía la antropología, las cuales impactaban en nuestras maneras de escribir y narrar sobre las otras culturas. Escritura etnográfica que no hacía otra

cosa más que imponer nuestra visión, nuestro entendimiento de los otros y justificarlo bajo el cliché de que se hacían bajo los cánones de la científicidad.

Este panorama nos llevó a plantearnos como tema de investigación realizar una reconstrucción sobre los debates que los llamados antropólogos postmodernos tienen con la herencia positivista sobre qué es la ciencia, pero también buscamos narrar qué postura toma este movimiento en relación con la llamada antropología comprensiva cuyo principal vocero era sin lugar a dudas Clifford Geertz.

Para ello he decidido en primer lugar mostrar cuál fue el origen de dicho movimiento quiénes son sus autores y textos fundamentales. Siguiendo el orden de cómo fueron apareciendo los que llamamos los textos fundadores, se introduce al lector en lo que serán las tesis iniciales que fueron dando identidad a esta forma de hacer antropología. En un segundo capítulo, se muestra el debate con la imagen positivista de la ciencia, o se pretende, en una doble intención, mostrar qué idea de ciencia positivista es la que los antropólogos postmodernos tienen en mente. Buscamos en este capítulo mostrar los argumentos que estos autores sostienen para oponerse a los métodos y formas de construcción discursiva con que venía operando esta ciencia cuando estaba dominada por el científicismo positivista. Es decir, la antropología consolidó su derecho dentro de los saberes del hombre, en tanto se mostró sabedora de los órdenes culturales no occidentales, pero también, al sustentar su proceso de investigación en métodos de campo y observaciones directas que buscaban obtener datos de orden cualitativo sobre aquella cultura estudiada. La crítica posmoderna evidenció que el *estar allí* -como lo definió Clifford Geertz- ya no era una garantía para producir saberes plurales, diversos, relativos, lo que atentaba con una ciencia que perseguía mostrar la diversidad humana. Por el contrario se hacía patente que la visión occidental moderna del antropólogo, sus valores éticos-estéticos y sus propias estructuras normativas de las conductas sociales no son del todo despojadas en el proceso de

investigación, como pretendían hacerlo los padres fundadores de esta ciencia. Así la crítica posmoderna se presenta como un orden de cuestionamiento acerca de toda pretensión disciplinar de seguir emulando paradigmas científicistas.

De allí que otra de las interrogantes, que serán motivo de estudio en el capítulo tercero, es el de saber si las vías comprensivas en ciencias sociales y en antropología particularmente, pueden ser la alternativa para construir una disciplina que pretenda captar el mundo del sentidos propia de cualquier experiencia de vida culturalmente mediada. Y esto lo decimos porque, como mostraremos en este apartado de la tesis, desde las tradiciones comprensivas se ha producido un fuerte debate con las pretensiones de científicidad positivista denunciando su intentona por erigir los modelos naturalistas como los únicos paradigmas de proceder científico. Desde los albores del llamado debate por las ciencias sociales se pugnó por reconocer que el objeto de estudio de las ciencias sociales y el de las naturales son diametralmente distintos, significando con ello que existe una necesidad de erigir métodos y procedimientos propios. Nuestro interés en este capítulo es narrar las desavenencias y desventuras que el giro postmoderno tuvo, es su afán crítico, con esta perspectiva cuyo sujeto de críticas fue sin duda Clifford Geertz.

CAPÍTULO I

DEL SURGIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA CRÍTICA O POSMODERNA

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

En los años 80s, señala Susan Trencher (2002), tres trabajos anunciarían y revelarían un desplazamiento que impactaba en la propia práctica de la antropología, al menos en los Estados Unidos. Estos trabajos cuyos autores o compiladores han sido identificados con el giro posmoderno en la antropología son: *Ethnographies as texts* de George Marcus y Dick Cushman, *Anthropology as Cultural Critique* de mismo Marcus y Michael Fischer, y el pionero de éstos *Writing Culture* compilado por James Clifford y George Marcus.

Con la aparición de dichos documentos una nueva generación de antropólogos norteamericanos irrumpen en el escenario de la reflexión disciplinaria cuyas preocupaciones en común eran: por un lado, realizar una crítica a las implicaciones que un modelo de cientificidad positivista traía para una disciplina cuya pretensión era dar cuenta de otras formas de vida social y cultural. Por otro lado, ellos se propusieron afianzar los cánones comprensivos como orientación programática para la antropología, sin embargo ello no implicó cuestionar las propias limitantes, equívocos y tentaciones autoritarias de lo que hasta el momento representaba el giro interpretativo en antropología: la descripción densa profetizada por Clifford Geertz. Y por último se pretendía sentar las bases para una nueva práctica antropológica, cuya finalidad era eludir las pretensiones autoritarias y etnocéntricas que habían caracterizado a la antropología tanto positivista como interpretativa, para lo cual se propuso generar formas nuevas y experimentales de descripción etnográfica.

Si bien, como lo reitera Trencher, estos 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) por el hecho de que en el corazón de sus planteamientos, o en la base de su programa, encontramos tesis que presentaban un aire de familia con las abanderadas por autores abiertamente identificados con la posmodernidad como Lyotard, Derrida y Vattimo.

En particular se hacían eco de la sospecha hacia la posibilidad de erigir grandes meta-relatos unificadores desde donde fundamentar perspectivas explicativas, no sólo al interior de la disciplina, sino como parte de nuestra condición de sujetos cognoscentes. También compartían esa actitud de denuncia hacia los discursos fundacionales en las ciencias, 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 los discursos teóricos y los textos etnográficos.

Si bien encontramos muchos supuestos y tesis compartidas en este conjunto de antropólogos que motiva la tentación de etiquetarlos con un sustantivo común (críticos, deconstructivos, experimentales, posmodernos, etc.), algunos de ellos quizá, como veremos más adelante, se sentirían incómodos con ser identificados con alguna de estas etiquetas u otros verían con irritación, el no mostrar en alguna reconstrucción las diferencias y debates internos como el que protagonizan Paul Rabinow y James Clifford. Esta situación nos lleva a la difícil tarea de elaborar un cuadro sobre una postura donde algunos de ellos poco se reconozcan. Riesgo que se corre cuando se pretende enfrentar una tendencia en el pensamiento tan diverso, que se forma con autores de orígenes distintos o que nació con el síndrome del debate interno.

Haciéndome eco de la idea de Sherry Ortner cuando caracteriza a las posturas antropológicas vinculadas a la práctica, no buscamos aquí proveer de

una etiqueta a un grupo de autores ni construir la imagen de una comunidad de antropólogos comprometidos con la univocidad de un paradigma; ni pretendemos construir una postura con “más realidad de la que tiene. Lo que hago aquí no es más que principiar a revelar una fotografía, instar a una forma latente para que se torne en algo reconocible (Ortner, 1993: 40-41)”.

Pese a los intentos de Marcus de caracterizar a la nueva antropología como el producto natural y auto reflexivo de un nuevo momento experimental de la escritura etnográfica; y no como el fruto de las dinámicas institucionalizadas de la ciencia: comunidades científicas que triunfan con un nuevo paradigma el cual vuelven dominante en sus disciplinas. No queremos dejar de señalar, apoyados por Susan Trencher y Adam Kuper (2000) que, al menos un grupo de autores, compartieron el ánimo de instaurar un nuevo paradigma o estilo disciplinario (ver Marcus y Fischer, 2000: 13). Pretensión que se refleja en sus textos, los cuales en ocasiones se presentan como verdaderos manifiestos o proclamas. Pero también este núcleo de amigos, la mayoría de ellos graduados a principios de 1970 en el Departamento de Relaciones Sociales en Harvard, 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 80s y 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.

Además, con el fin de romper la impresión de que dicha postura no aparece vinculada a procesos de institucionalización académica como son las comunidades científicas, y que es el producto de un movimiento democrático que trasciende corrientes y personajes, dejo una nota reveladora de Susan Trencher al respecto:

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).

Más allá del ánimo de denuncia de las complicidades y sectarismos que puede haber en la cita anterior lo que queremos destacar, con fines de revelar esa fotografía al estilo de Ortner, es que a pesar de las diferencias internas que no pueden ser negadas, es posible identificar a un grupo de autores a los cuales podemos identificar como los instauradores de un nuevo estilo de reflexión en la disciplina, cuyas proclamas y reflexiones fueron manifestadas en los textos antes mencionados. Este núcleo de autores y su idea de ciencia es la que será objeto de análisis de este trabajo.

La constatación de que existe un grupo de autores a quienes habría que adjudicarles una postura y una actitud más nucleada en torno a las tesis centrales del movimiento es señalada también por Carlos Reynoso (1991) cuando 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 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 todos ellos 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, los autores de ésta se caracterizan por su intento de redefinir la práctica etnográfica, evidenciando cánones y procedimientos novedosos de la investigación en campo. Pero 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 multicitarse 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*, definidos por su espíritu y actitud disolvente y cuestionadora, no sólo de la escritura etnográfica, sino de la disciplina en su totalidad. Para estos autores el problema central para la antropología no es sólo buscar 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 es a este último grupo de autores a quienes bien cabría catalogar como postmodernos. 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 cognoscitivas 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.

Sobre las tesis de los autores del primer grupo, la mayoría vinculados al Seminario de Santa Fe y autores del texto manifiesto del movimiento intitulado *Writing Culture*, es que concentraremos nuestra reconstrucción para producir una imagen general de lo que sería la llamada antropología posmoderna.

1.- Textos en contextos

Adam Kuper refiere, que la gran mayoría de autores identificados con este estilo de reflexión meta-etnográfica forman parte de aquella generación de antropólogos norteamericanos que alcanzó su madurez e ingresó a puestos

académicos en los años 80s, pero que su formación se realizó en los años 60s y 70s del siglo XX. Una época convulsionada por las protestas políticas y movimientos sociales al interior del "imperio", que cuestionaban las bases mismas de su proyecto civilizatorio y cultural, así como su posición hegemónica y de dominio en el orden mundial. Una época que Sherry Ortner caracterizó de la siguiente forma:

La antropología de los setenta estuvo mucho más obvia y transparentemente ligada a los sucesos del mundo real que la del periodo anterior. Comenzando desde finales de los años sesenta, tanto en los Estados Unidos como en Francia (mucho menos en Inglaterra) surgieron movimientos sociales radicales de gran envergadura. Primero vino la contracultura, luego el movimiento de las mujeres; éstos no afectaron únicamente al mundo académico sino que se originaron en él en gran parte. *Cualquier cosa* que formara parte del orden existente fue cuestionada y criticada. (en Kuper, 2000: 203, Ortner, 1993: 27).

Una era marcada también por el fin del colonialismo, las luchas de independencia, y la construcción de los nuevos Estados nacionales en Africa y Asia. Pero que, como lo señala Adam Kuper, este colonialismo será sustituido por un intervencionismo de los Estados Unidos en algunos de esos nuevos países. Una intervención donde los jóvenes de esas generaciones eran incorporados en asuntos bélicos, no sólo como efectivos armados sino también como profesionistas que ponían al servicio del "imperio" sus herramientas disciplinares. Esta situación motivó la auto-crítica, al interior de algunas comunidades de antropólogos, sobre el uso de la disciplina en acciones de contra-insurgencia.

En este sentido, el cuestionamiento que harán los antropólogos postmodernos se desplazará de la crítica al uso interventor de jóvenes antropólogos en asuntos militares, hacia la actitud de sospecha sobre el discurso y formas de representación antropológica de los otros, los nativos, lo no occidental, lo que Edward Said denunciaría como otra forma más de colonialismo. Y de allí, dice Sherry Ortner, vendría un cuestionamiento más profundo: la crítica de la naturaleza de los marcos conceptuales en que se

movía la antropología norteamericana y la puesta en evidencia de su carácter occidental, blanco y burgués.

Según Kuper, para Renato Rosaldo este tipo de proyectos académicos comprometidos con la denuncia de órdenes de dominación (de género, sexual, de raza, etc), y que había mostrado lo inadecuado y maliciosas de las teorías antropológicas existentes, requirió un nuevo paradigma teórico donde la noción de cultura se hizo central, pero ahora ésta era vista como disputada por varias versiones y en una situación de constante transformación. De tal manera, la revuelta, como veremos en otro apartado del trabajo, se dio también al interior de la propia tradición antropológica que tenía como objeto el análisis de la cultura y sus manifestaciones particulares.

Estos años implicaron una reorientación del paradigma antropológico centrado en el análisis de la cultura cuyos representantes principales fueron David Schneider y Clifford Geertz. El eje de este giro fue sobresaltar la dimensión simbólica de la cultura, así como asumir el carácter interpretativo que tendrían que tener los métodos para estudiarla. Según Sherry Ortner (1999), se concebía esta reorientación como heurísticamente más 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 (Adam Kuper, 2000: 204).

Sin embargo y como será objeto de reflexión en otro apartado, esta misma orientación simbólica-interpretativa no estuvo exenta de críticas y distanciamientos por parte de esta generación de antropólogos. Carlos Reynoso(1990) comenta, que algunos de estos autores fueron aquellos discípulos de Geertz que a finales de los años 70s y principios de los 80s

produjeron un conjunto de etnografías sobre la cultura y vida cotidiana, 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 Reynoso 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 es incluso visto por sus discípulos como el primero que anunciaba el carácter textual de la producción etnográfica. Sin embargo, ellos le reprocharán que no haya sido tan radical para llevar hasta sus últimas consecuencias la idea de que la etnografía es una empresa literaria constructora de representaciones sobre las culturas, sujeta a la libre experimentación en tanto género literario.

A reserva de que en otro capítulo narraremos lo que fue la rebelión experimental contra la descripción densa, lo que habría que asentar aquí es que la influencia geertziana en este nuevo movimiento es importante ya que marca muchos de los puntos de la agenda del debate de esta generación de antropólogos. Por ejemplo, podríamos decir que el carácter interpretativo que Geertz le imprimió a la disciplina continuó siendo el paradigma que impuso un objeto de estudio, que al mismo tiempo era una definición de la ontología de la cultura: lo simbólico. Este paradigma erigió también una sola posibilidad metodológica para la antropología basada en la interpretación hermenéutica,

por lo que discutir sus posibilidades o establecer reformulaciones sólo se hizo al interior de esta vía.

También de Geertz se hereda una antropología de lleno ubicada, dentro de la cartografía de los saberes modernos, en las llamadas ciencias del espíritu hoy llamadas humanidades. Ésta no sólo asumía su reconfiguración a través del intercambio con géneros disciplinares y modelos heurísticos provenientes de las humanidades como el teatro, el juego y la crítica literaria. Además esta ubicación y defensa del carácter interpretativo y humanístico de la disciplina, requería de advertirnos y curarnos de cualquier pretensión científicista y positivista que desee desplazar a la antropología al lado de las ciencias y en particular de las naturales. Según Kuper, autores como Renato Rosaldo vieron en estas ideas geertzianas: “part of a series of much broader social movements and intellectual reformulation” (Adam Kuper, 2000: 205-206).

Finalmente otro de los aspectos señalados por Geertz que influirá en las preocupaciones centrales de la llamada antropología postmoderna tiene que ver con la propia reflexividad que hizo el autor de *La interpretación de la cultura* acerca de la centralidad de la etnografía en la práctica antropológica. Para él, a través de la etnografía uno se puede adentrar a la especificidad del análisis antropológico y así acercarse al tipo de conocimientos que produce la disciplina (Clifford Geertz, 1987:20-21). Es decir, la etnografía además de definir al acto de escribir, es el medio para acercarse a los estilos teóricos, al manejo de métodos y técnicas, como también la vía donde se plasman las interpretaciones. Así para el movimiento postmoderno las etnografías al condensar, siguiendo a Geertz, lo definitorio de la práctica antropológica, también reflejaban que los etnógrafos no podían dejar de evidenciar, su visión occidental, autoritaria, monológica y unívoca al momento de escribirlas. De allí que un rasgo distintivo de este movimiento será cuestionar, por un lado, los estilos clásicos de escritura etnográfica y por el otro, se inicia una preocupación por innovar los estilos narrativos y las formas de representación con vistas a

generar textos que busquen mostrar la visión de los nativos y no sólo la del antropólogo.

a) *Los primeros manifiestos del movimiento: On Anthropological Authority y Ethnographies as Text*²

Una cosa difícil de precisar para hacer la reconstrucción de esta tendencia en antropología es definir qué texto o cuál autor fue el primero que anunció las ideas centrales del movimiento, y así adjudicar la paternidad de una antropología crítica o posmoderna³. Esta dificultad está relacionada, por un lado, por el marcado estilo que encontramos en los escritos de autores como Clifford de presentar sus reflexiones como la síntesis de tendencias ya anunciadas anteriormente por otros colegas. James Clifford (1995,61) menciona, por ejemplo, que los pioneros de la reflexión crítica sobre las condiciones de la interpretación en el trabajo etnográfico fueron teóricos como Michel Leiris, Jacques Maquet y Talal Asad.

Pero por otro lado, también insisten que sus teorizaciones son una consecuencia natural de un marcado y creciente espíritu de experimentación etnográfica que pone en evidencia los límites de las formas tradicionales de la etnografía y por tanto los límites de la propia disciplina antropológica: es decir, que los padres de la posmodernidad serían un ejército de etnógrafos que desde finales de los años 70s han innovado en los estilos de la escritura. Así, George Marcus y Dick Cushman (1991,171) reconocen, que a pesar de la escasa disponibilidad de artículos que reflexionan sobre las posibilidades retóricas y narrativas que suscita el momento experimental de la etnografía, los ensayos de Clifford, Crapanzano, Dwyer, Thornton, Tyler y los del propio Marcus,

² Ambos textos aparecieron publicados en español por vez primera en el año de 1991 en la compilación de Carlos Reynoso *El surgimiento de la antropología posmoderna*.

³ No dejamos de mencionar, como lo hace notar Reynoso en su introducción al *El Surgimiento de la Antropología Posmoderna*, que un hecho que se suma a la dificultad de reconstruir la historiografía de la antropología crítica o posmoderna es, que en ocasiones aparecen citados o se hace referencias, en los escritos considerados pioneros, de trabajos que no serán publicados o presentados hasta algunos años después, lo que complica la construcción de una genealogía del discurso de la antropología posmoderna. Un caso paradigmático son las referencias que hace James Clifford en su trabajo *Sobre la autoridad etnográfica* de 1980 a un escrito de Paul Rabinow que él presentará hasta 1984 como su intervención en el Seminario de Santa Fe.

son dignos de ser considerados como parte de ese nuevo estilo de reflexión y teorización que caracteriza a la antropología cultural de finales del siglo XX.

Sin embargo, siguiendo a Susan Trencher y a Carlos Reynoso, podríamos considerar a dos escritos, los cuales si bien no fueron los textos fundadores, sí son, además de pioneros, aquellos reconocidos por los propios seguidores de la tendencia crítica en antropología como los de mayor influencia e impacto en la conducción de las discusión, nos referimos a: *Ethnographies as Text* de 1982 cuyos autores son George Marcus y Dick Cushman y *On Anthropological Authority* escrito por James Clifford en el año de 1980. En éstos no sólo es visible la introducción de los temas predilectos de la agenda posmoderna en antropología, sino que además, dan muestra ya del estilo de presentar las reflexiones caracterizadas por un constante ir y venir de reflexiones epistemológicas a antropológicas. Aunado a lo anterior, en estos escritos se deja ver ya el vocabulario y terminología que después será moneda corriente entre los allegados al movimiento.

El trabajo de James Clifford de 1980 podría considerarse como pionero en la consolidación del estilo posmoderno en antropología por varias razones. Entre ellas habría que destacar, la aparición por primera vez de la denuncia, que después será central entre los seguidores del movimiento, de que el rasgo característico de la etnografía tradicional y de la antropología de corte científicista ha sido la construcción de narraciones sobre las otras culturas erigidas desde un solo punto de vista: la del etnógrafo. La constatación y crítica de dicho hecho llevó a formular la idea de que la etnografía tradicional se sustentó en un paradigma autoritario de representación, cuya fuente es la cosificación de la noción de que la investigación etnográfica es el producto de la observación o interpretación de los hechos de una cultura realizados por un investigador solitario. Este paradigma, señala Clifford, se encuentra en la actualidad en una profunda metamorfosis que apunta a la creación de nuevos estilos narrativos inspirados por el espíritu de lograr la dispersión de la autoridad

etnográfica y proponer representaciones compartidas entre el observador de campo y sus múltiples informantes (James Clifford, 1995:42).

Para Clifford, la manera de diluir la autoridad etnográfica sólo es posible a partir de la modificación de las estrategias de escritura, postura que será secundada por casi todos pero en especial por Marcus. Estrategias que son conducidas por la idea de garantizar un acercamiento a las diversas versiones de la cultura que protagonizan los múltiples sujetos que uno encuentra en el trabajo de campo. Así en el texto de James Clifford aparecen términos o estrategias de representación que después serán de uso corriente entre los nuevos teóricos posmodernos, ya sea para aceptarlos o criticarlos: dialógica, polifonía o autoría dispersa. Clifford define así este desplazamiento en la disciplina:

De aquí en más, ni la experiencia ni la actividad interpretativa del investigador científico se pueden considerar inocentes. Se hace necesario concebir la etnografía no como la experiencia y la interpretación de “otra” realidad circunscrita, sino más bien como una negociación constructiva que involucra por lo menos a dos, y habitualmente a más sujetos conscientes y políticamente significantes. *Los paradigmas de la experiencia y de la interpretación están dejando el paso a los paradigmas discursivos del diálogo y la polifonía* (James Clifford, 1995: 61, cursivas mías).

Sin embargo, a pesar de la centralidad que tiene la crítica a la autoridad etnográfica en el texto de Clifford junto al insistente llamado a la innovación en la práctica etnográfica que encontramos en éste, en el trasfondo de los planteamientos de Clifford otro elemento se hace palpable, y es quizá el punto más compartido por los autores del giro postmoderno, nos referimos a la crítica a la antropología científicista y positivista. James Clifford argumentará que han sido los compromisos con un paradigma realista de hacer ciencia los que condujeron a la disciplina hacia formas autoritarias, etnocéntricas y occidentales de representación.

Si bien aún no aparece desarrollada la crítica a las pretensiones positivistas de la disciplina, donde el realismo es uno de los pilares de la imagen

de la ciencia propia de esta tradición epistemológica (Ian Hacking, 1985: 8-9), lo que sí se perfila en el texto de Clifford es la denuncia o puesta en evidencia de que existe un extraño maridaje entre realismo y autoritarismo etnográfico. Maridaje que se fundamenta en el mito de que un sujeto al realizar trabajo de campo es testigo fiel de las experiencias de vida de otra cultura, lo que justifica u otorga la cualidad de verdad a su texto etnográfico: “Estás allí...porque yo estuve allí” (James Clifford, 1995: 40).

Junto a la crítica de las posturas realistas, que para Clifford también corresponden a las tendencias científicas de la antropología que desde el siglo XIX se asumieron como condición a priori de la escritura etnográfica; Clifford dirige también su denuncia a esa nueva forma de realismo que, si bien tomaba distancia de la vía positivista de científicidad, no lograba superar del todo el problema de la autoridad etnográfica, nos referimos a los intentos interpretativos protagonizados por Clifford Geertz. Para James Clifford tanto la tendencia realista-positivista como la antropología interpretativa comparten esa mirada colonialista y etnocéntrica sobre los otros, lo que los convierte en blanco de las objeciones y censuras de los críticos del autoritarismo etnográfico.

Finalmente, señala Reynoso, el texto de Clifford inaugura esa moda estilística que será imitada por muchos otros, de situar su postura como la continuación de una tendencia largamente observada en la disciplina. En un digno y valioso ejercicio de historiografía de la antropología, Clifford y seguidores buscarán indicios de experimentación en tradiciones etnográficas poco recordadas en las historias oficiales de la disciplina. Así por ejemplo, para Clifford la tradición se remonta a Marcel Griaule, Maurice Leenhardt, Lafitau. Al respecto Reynoso menciona que:

La búsqueda de antecedentes es entonces una de las constantes de la elaboración posmoderna; es sintomático que para ejemplificar ciertas facetas de la dialógica y la polifonía, Clifford recurra a autores tan inesperados como Evans-Pritchard, Malinowski y hasta Lafitau. Algunos críticos han cuestionado, precisamente, el hecho de que el posmodernismo incurra con demasiada frecuencia en una búsqueda frenética de precursores, lo cual opera en primer término como signo

de su naturaleza fundamentalmente conservadora (“retrógrada”, en puridad) y en segundo lugar como un acto irreflexivo que contradice los supuestos no continuistas de la epistemología posmoderna en general (Carlos Reynoso, 1991: 33).

Ethnographies as Text publicado por George Marcus y Dick Cushman en 1982 podría ser considerado como ese otro escrito donde aparecen bosquejadas algunas de las tesis vinculadas a esta postura. Habría que mencionar que la repetición de algunos tópicos de este texto fundacional es también el producto de que uno de sus autores es una de las figuras centrales en la divulgación de las ideas, promotor de la fundamentación de una antropología crítica y coautor de los otros textos fundacionales: George Marcus. Y tal como él lo señala en un trabajo más reciente, él siempre se ha caracterizado por ser un autor sistemáticamente coherente con sus tesis pioneras (George Marcus, 1998: 3).

En el trabajo pionero de Marcus y Cushman se reconoce la tendencia imparable de experimentación etnográfica como una revuelta contra el realismo etnográfico. Revuelta que además de cuestionar los fundamentos de la escritura etnográfica, según los autores, muestra el comienzo de una necesaria reorientación de los estilos teóricos en la disciplina.

Bajo esta idea central, el escrito de 1982 prefigura esta tendencia característica en los escritos de Marcus de hacer la revisión y reseña crítica de ese gran marasmo de etnografía experimental que desde finales de los años 70s ha dominado el panorama de la antropología norteamericana. Inaugurando al mismo tiempo, según Susan Trencher, la idea que existe un grupo de profesionistas de la antropología unificados por el ánimo de crear etnografía experimental a los cuales habría que definir como partidarios de esta tendencia crítica en antropología. Los autores definen así esta postura:

Estas representan en su conjunto una tendencia creciente hacia la experimentación en escritura etnográfica, en gran medida como una reacción *filosóficamente inspirada* a las convenciones del género del realismo etnográfico, sobre el que ha existido un consenso tácito y artificial en la antropología anglonorteamericana durante

aproximadamente los últimos 60 años (Marcus y Cushman, 1991: 171, subrayado mío).

Además de trazar y nombrar a ese conglomerado de autores, que desde este momento serán asumidos como pertenecientes al movimiento, algunos de ellos serán invitados al Seminario de Santa Fe mientras que otros serán recurrentemente puestos como prototipos de las labores dialógicas, polifónicas y heteroglósicas en etnografía. *Ethnographies as Text* puede ser considerado como el primer intento por institucionalizar el proyecto. En éste no sólo se señalan críticamente uno a uno los rasgos característicos de lo que ha sido el estilo realista de escritura, sino que además, se muestra cómo dentro de la nueva etnografía experimental podemos encontrar casos que muestran las limitaciones de cada uno de los elementos que han definido a la etnografía tradicional.

Haciéndose eco de las ideas de Clifford sobre la existencia de una vía realista en etnografía, y de aceptar que ésta lo que oculta es una tendencia autoritaria en la narración, el escrito de Marcus y Cushman se distingue, como ya lo mencionamos, porque representa un esfuerzo por reconstruir, desde las etnografías nuevas, ejemplos puntuales de las maneras en que se puede eludir el realismo y por lo tanto diluir la autoridad etnográfica. Por tal motivo la conclusión del trabajo y quizá la idea fundacional del movimiento es que, la antropología, que pretende ser la disciplina que da voz a las diferencias y a las otras culturas, se ha visto impelida por un marco de acción realista y científicista que la conduce a formas autoritarias y unívocas de representación, léase de escritura etnográfica. Por lo tanto, si deseamos salir de esa condición lo principal sería romper con las formas realistas y tradicionales innovando en las prácticas de representación. Para ello tendríamos que recurrir a la experimentación mediante géneros literarios como la vía para que la etnografía alcance su efecto como conocimiento de los otros (Marcus y Cushman, 1991: 171).

Susan Trencher llama a esta postura el doble filo del artículo ya que, por un lado, se reconoce a un grupo de antropólogos quienes, tanto en sus temas como en sus estilos narrativos, evidencian que es posible superar las formas de la etnografía tradicional mostrando que otras vías son posibles. Sin embargo, se abre otra vía de preocupación, que será retomada y radicalizada por Stephen Tyler, donde se ve que el proyecto para la antropología ya no es el análisis del objeto (la cultura o la sociedad, los ritos, los mitos, el parentesco) sino sus formas de representación y/o escritura etnográfica. A diferencia de Clifford (1995) para quien la fundamentación epistemológica de una nueva orientación disciplinar no es el tema central, Marcus y Cushman consideran que el análisis y crítica de la etnografía antecede o es condición a priori de la reflexión teórica. Ellos lo anuncian así en esta extensa cita:

La característica principal compartida por las etnografías experimentales es que integran, en sus interpretaciones, una preocupación epistemológica explícita por las formas en que se han construido tales interpretaciones y en que se las representa textualmente como discurso objetivo sobre los sujetos entre los cuales se ha conducido la investigación. En cierto sentido, la escritura etnográfica contemporánea intenta sintetizar el debate clásico sobre la hermenéutica... entre la reflexión filosófica sobre la naturaleza de la interpretación (que enfatiza la apertura de la actividad interpretativa) y el intento metodológico de crear una ciencia de la interpretación (que enfatiza la posibilidad de interpretaciones sistemáticas y autocontenidas) (Marcus y Cushman, 1991: 172).

Finalmente, Marcus y Cushman insisten que esta nueva etnografía crítica y experimental se distingue de cualquier otro intento innovador, como el caso de la llamada antropología confesional, porque las primeras no se reducen a la simple descripción de los avatares del trabajo de campo, éstos son sólo uno de los múltiples factores a narrar de los que intervienen en el proceso de la escritura etnográfica. Sin embargo la gran diferencia que la etnografía postmoderna presenta con otras es, según los autores, su carácter filosóficamente inspirado o epistemológicamente reflexivo. Desde este momento se anuncia lo que distinguirá a los trabajos posteriores del grupo: una hiperreflexividad

epistemológica y un adornamiento del estilo buscando fuentes de inspiración estilística en autores y áreas de especialización diferentes.

b) El Seminario de Santa Fe y el texto fundador: Writing Culture⁴

Quizá una de las tesis compartida por el llamado núcleo de autores identificados con esta nueva forma de hacer antropología es aquella que sostiene que la etnografía es un tipo de ficción interpretativa, un género literario más que surge de la experiencia de campo entre culturas diferentes a la del escritor. La etnografía como la actividad definitoria de la antropología -aunque como sostiene Clifford (1995, 18-21) no es exclusiva de ésta que hasta los escritos del médico-poeta William Carlos Williams se podrían considerar informes etnográficos-, pretende ser una vía para narrar hechos vividos y significativos de la gente proveniente de otras culturas, por lo que en tanto género literario tendrá que experimentar con formas estilísticas para poder cumplir su pretensión sin caer en falsos objetivismos y tentaciones autoritarias propias del etnógrafo tradicional.

La posibilidad de discutir una tesis como ésta y después orientar los esfuerzos de la disciplina hacia su cumplimiento, tuvo su espacio académico institucional en un seminario realizado en Santa Fe, California en la sede de la School of American Research en abril de 1984. Las intervenciones de los allí reunidos, tras su revisión para fines de ser publicadas, conformarán los textos del libro colectivo *Writing Culture* que apareció en el año de 1986. Carlos Reynoso define la situación que vivió la disciplina después de dicho encuentro de la siguiente manera:

Con la realización del Seminario de Santa Fe y tras el efecto causado por la publicación de *Writing Culture* la etnografía posmoderna alcanza a definir una identidad que ya debe poco o nada al programa de la descripción densa y que se ocupa mucho más de los textos sobre la cultura que de abordar la cultura como texto (Reynoso, 1991,31).

⁴ La edición en español apareció en 1991 bajo el título de *Retóricas de la antropología* publicado en Madrid por la editorial Jucar.

En Santa Fe se congregaron un grupo de diez analistas, que los compiladores del libro de 1986 definían como un grupo heterogéneo de expertos en áreas como la crítica antropológica y la teoría de la cultura, en el análisis e interpretación de textos antiguos, antropólogos de campo pero también hubo quienes trabajan el campo de la historia y de la crítica literaria. Un grupo diverso dividido entre aquellos autores que han renovado, a través de sus experimentos etnográficos, la práctica antropológica entre los que destacan Paul Rabinow, Vincent Crapanzano, Renato Rosaldo y Michael Fischer. Distintos de aquellos otros que se han distinguido más por sus posturas críticas y analíticas de las formas de escritura histórica, retórica y etnografía entre ellos se encuentran Mary Louise Pratt, Robert Thornton, Stephen Tyler, Talal Asad, George Marcus y James Clifford.

A pesar de las trayectorias académicas diferentes y de los intereses distintos, todos ellos confluyeron en el Seminario de Santa Fe con el objetivo – destacado en el prólogo- de discutir, explorar y discernir los estilos, temas y tópicos comunes que se encuentran en las nuevas tendencias de la escritura etnográfica. Pero también, muy a pesar de la insistencia de Marcus y Fischer, en un texto posterior, de que no existen entre ellos las intenciones de erigir un proyecto unificado para la antropología; se anunciaba en el prólogo de *Writing Culture* que otra de las intenciones de reunirse en el seminario fue tratar de definir un lenguaje común, temas y tratamientos teórico-etnográficos nuevos que podrían servir para unificar a la nueva antropología cultural.

Uno de los aspectos más importantes, en los que aguzó su mirada crítica el plantel de etnógrafos participantes, fue la escritura; y lo hicieron todos ellos en un intento de reinterpretar, a la luz de la antropología cultural, el pasado más reciente. También como método de análisis de muchas posibilidades futuras...(Clifford y Marcus, 1991, 22).

Writing Culture pretendió también introducir en la comunidad antropológica la conciencia de que la escritura etnográfica tradicional, la que sustentaba la disciplina y la que era lugar común entre los practicantes de la

antropología, se identificaba por su estilo autoritario, ya que sólo representaba la voz del observador. Por tal motivo, en el corazón de las reflexiones que se suscitaron en el Seminario de Santa Fe, se encontraban reiteradas críticas a la base epistemológica que sostenía la llamada autoridad etnográfica: la idea del observador objetivo, imparcial quien podía sobrepasar las barreras culturales a través de la imparcialidad de un método y de un lenguaje de representación. De allí la centralidad de la crítica epistemológica como una crítica política, la cual Kuper anuncia de la siguiente manera:

An ethnographer spoke not only for himself (or, for that matter, herself). Caught up as they were in the colonial project of the great power, the classical ethnographers were all concerned to impose an order on the actual chaos of voices, perspectives, and situations that they confronted in the field –to inscribe one point of view on history. In this way, they served the interest of a political class that wished to impose an alien order on colonial subjects abroad, or minorities at home (Adam Kuper, 2000,207)

Por tal motivo, para los compiladores del libro intitulado *After Writing Culture* (1997) el tipo de reflexiones sostenidas en el Seminario de Santa Fe marcan un parte-aguas en la práctica y en el pensamiento antropológico, pues desde ahora cualquier intento de reorientar la disciplina no puede hacerse sin pensar en las dimensiones políticas y epistemológicas que están involucradas. Es decir, debatir sobre el futuro de la antropología no puede ya ser posible sin pensar en la relación o unidad que en la reflexión mantienen lo político, lo epistemológico y la práctica misma de la disciplina.

A decade later it is possible to see the ‘*Writing Culture*’ debate as a crystallization of uncertainties about anthropology’s subject matter (traditionally ‘the other’), its method (traditionally, participant observation), its medium (traditionally the monograph) and its intention (traditionally that of informing rather than practice) (Alison, Hockey y Dawson, 1997: 2).

Abandonar las pretensiones universalistas y holísticas desplegadas en la antropología tradicional para realizar su abordaje de las culturas y sociedades, pasa por reconocer que la representación, como el producto de la labor

antropológica expresada en textos etnográficos, está atrapada en relaciones asimétricas de poder; por lo que la intención o finalidad de este grupo fue proponer nuevas formas de representación que lograran dar voces a aquellos que eran representados. Así una estrategia fundamental para ellos era cuestionar y minar la pretendida base científicista de la antropología, sustentada en la idea de la imparcialidad del observador, el realismo social y cultural, el objetivismo del producto etnográfico, lo que ellos identificaron como un argumento que esconde la autoridad etnográfica, sustituyéndolo por un reconocimiento de que la etnografía es un producto situado históricamente, institucional y políticamente. Por lo tanto, el debate debe darse en relación a las formas de escritura etnográfica y no sobre el tipo de leyes y verdades que debe buscar toda explicación antropológica: de allí el celebrado reconocimiento que hacen Marcus y Fischer de que nos encontramos ante un nuevo momento de la escritura etnográfica caracterizada por su fase experimental.

Finalmente podríamos decir que una preocupación común que encontramos en los textos compilados por Clifford y Marcus, es la insistencia en que las nuevas formas de escritura etnográfica, en su intento de eludir las pretensiones autoritarias y etnocéntricas de la escritura, tendrían que garantizar que las voces de todos los involucrados fueran mostradas. Se trata de exponer la propia voz del etnógrafo pero no como si fuera la de un sujeto que encarna un punto de vista neutral o privilegiado, sino que en la etnografía éste muestra sus propias asunciones, deseos, fines, prejuicios –entendidos en el sentido hermenéutico según Gadamer-. Por otro lado, la antropología debe dar voz a los sujetos que estudia, pero no de manera monolítica, unívoca, sino en su variedad de intérpretes o de sujetos que componen una comunidad, tribu o cultura. Así se reconoce que no existe una sola versión de la cultura, por lo que se abandona ya esas visiones esencialista que construían una imagen estática

de lo que es un pueblo o sociedad determinada, dejando de lado construcciones totales sobre las maneras de sentir y simbolizar en una cultura.

c) *Un manifiesto extendido y abiertamente posmoderno: Anthropology as Cultural Critique*

De manera casi simultánea a la aparición del escrito que contenía los aportes de las gentes reunidas en Santa Fe, dos de los asistentes al seminario, George Marcus y Michael J. Fischer publican un nuevo libro, que a pesar de las intenciones de sus autores de no producir un manifiesto de corriente alguna, *Anthropology as Cultural Critique. An experimental moment in the Human Sciences* se volverá un texto fundador e inspirador al reiterar y ampliar los tratamientos que se hacían sobre los viejos temas del movimiento tales como: la discusión sobre el realismo-positivista de la etnografía tradicional, el hacer explícitas las limitaciones de las vías comprensivas en la tradición de la antropología cultural norteamericana, así como reiterar el carácter retórico y narrativo de la etnografía. Pero además, este texto amplía y desarrolla esa tradición iniciada en el escrito de Marcus y Cushman de 1982 de ubicar los aportes temáticos y de estilo que podemos hallar en la nueva etnografía experimental, por lo que si a los autores no les gusta considerarlo un manifiesto, lo que sí resulta ser es una apología de la nueva etnografía y del tipo de reflexiones a las cuales está conduciendo.

Pero lo que habría que resaltar también es la reorientación y apertura a nuevos tópicos que aparecen no por primera vez en los escritos de los autores de dicha corriente, pero que ahora son articulados bajo la idea central del texto: el llamado a la experimentación en la escritura etnográfica como condición necesaria para lograr mejores representaciones de la cultura. Uno de estos tópicos nuevos es la idea de que la etnografía experimental se desarrolla y es condicionada por su contexto histórico social: un mundo posmoderno emergente (Marcus y Fischer, 2000: 9). Una segunda tesis es aquella que plantea que la tarea por desarrollar dentro de las fases experimentales de la

etnografía es la de servir como medio para la crítica de la cultura occidental, principalmente la norteamericana.

Si bien no es la primera vez que aparece la noción de que es el contexto de cambio, que ha trastocado la experiencia de la vida cultural y social del mundo en el siglo XX, el que posibilita e inspira a un movimiento rupturista como es éste (James Clifford: 1995: 40-41). Pero además otros textos y autores habían ya reconocido que este momento socio-cultural es definido desde una condición posmoderna que ha llegado por fin a la disciplina (ver texto de Stephen Tyler 1991). Sin embargo, lo que sí aparece introducido en el texto de Marcus y Fisher es ese giro, que después muchos autores postmodernos retomarán, que ve en el contexto postmoderno no sólo un referente que impacta en el orden de las reflexiones epistemológicas sino que también se convierte en el objeto de estudio de la antropología. El mundo contemporáneo de finales de siglo XX requiere también ser estudiado, analizado. En él las otras culturas, objeto tradicional de la representación etnográfica, son una más de las múltiples experiencias culturales de la posmodernidad. De allí la afirmación de Susan Trencher cuando comenta que, a diferencia de los otros textos fundadores del movimiento, el de Marcus y Fischer presenta una novedad al enfatizar la tesis de que el mundo contemporáneo tal y como lo vivenciamos, es uno de los objetos de representación más importantes para la etnografía experimental.

Trencher señala además, que con este llamado se promovió un movimiento de repatriación de la antropología a los Estados Unidos. Es decir, se vio como natural que la etnografía dejara de ser un medio para narrar las formas de vida de las sociedades no occidentales y pudiera ser ahora una opción para describir los fenómenos multiculturales que distinguen la vida de las metrópolis norteamericanas; escenarios propicios para poner en juego estrategias dialógicas, polifónicas y heteroglósicas de narración.

La antropología no es la recolección fútil de lo exótico, sino el empleo de la riqueza cultural para la reflexión sobre sí mismo y el propio

crecimiento. El cumplimiento de esa tarea en un mundo moderno en el que la interdependencia de las sociedades y el conocimiento mutuo de las culturas han aumentado requiere nuevos estilos de sensibilidad y de escritura (Marcus y Fischer, 2000: 12).

Esta proliferación de etnografías experimentales, continúan los autores, permitirá dar cumplimiento a una vieja promesa que la antropología se planteó cumplir: la de ser un medio, mediante la ampliación de nuestros conocimientos sobre las posibilidades de lo humano, para llevar a cabo una crítica a los fundamentos civilizatorios de nuestra propia cultura occidental. Según Marcus y Fischer, el conocimiento de otras formas de sentir, vivir y pensar nos hará reflexionar críticamente que las nuestras no son las únicas vías, ni las más avanzadas, sino una posibilidad más de ser (Raymond Firth, 1971: 22).

Así una de las labores pendientes que el movimiento crítico o posmoderno en antropología tendrá que desarrollar tiene que ver con poner en marcha esa tarea de crítica cultural o potencializar el carácter crítico de la disciplina. Afirman los autores que en el texto sólo se avanzó en dos direcciones, por un lado se exploran las posibilidades en temas e innovaciones estilísticas que podrían servir para concretar la tarea, y por otro se busca definir el tipo de crítica a la que tendría que estar abocada la antropología, a sabiendas de que existen otras tradiciones teóricas que desde los años 20s y 30s han asumido como fin la tarea de llevar a cabo la crítica de la cultura.

Susan Trencher señala que, junto a la crítica a las formas tradicionales de representación antropológica y la reivindicación de un proyecto literario para la disciplina, el texto de Marcus y Fischer reitera lo que será una constante desde los primeros escritos del movimiento: la defensa de una vía experimental de la escritura etnográfica, la reivindicación de nuevas apuestas para el análisis de la cultura y finalmente la construcción de una imagen a conveniencia de lo que fue la propia historia de la disciplina:

The early work of the literary project, that along with Geertz's work is the subject of the current exploration, is re-engaged here because the literary lens in anthropology has not only infused the representation

of representation in anthropology; it has sometimes fused unproductively with cultural analysis, and been part of constructing a view and history of the discipline now taken for granted in various sectors of American anthropology. This is not unusual, but it is one of the reasons that the project itself has retained currency in the American conversation (Susan Trencher, 2002: 212-213).

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, sería 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.

Ejemplo de la manera con que fue recibida esta postura posmoderna en antropología lo muestra la siguiente cita, proveniente de la introducción que hace Marvin Harris a su libro de 1999⁵ 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*) (Marvin Harris, 2000: 11, subrayado mío).

Otro tenor de la crítica fue imputarles 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 postmodernos muchas de sus páginas se dedicaban a mostrar cómo se hacían nuevas etnografías, o se reseñaban las maneras en que se desplazaba la autoridad etnográfica mediante experimentos dialógicos, polifónicos, entre otros. Lo que es justo insistir es que dicha preocupación por la escritura etnográfica es una cara del cubo, y que existen un conjunto mayor de temas que están en la agenda de los manifiestos, artículos y etnografías del

⁵ La edición en español realizada por la editorial Crítica es del año 2000 y es la que aquí citaremos.

movimiento postmoderno incluso algunos con mayor centralidad que el hecho mismo de la representación etnográfica.

Simplemente podríamos afirmar que en autores como Renato Rosaldo o Michael Taussig 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 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 su país pero principalmente de tipo global.

Además, en términos metodológicos podríamos afirmar que la exuberante tinta que se ha derramado en los escritos postmodernos para reflexionar sobre la experimentación en etnografía es en realidad una cara de la moneda de un debate mayor: la pugna contra el cientificismo positivista en la antropología. Es decir, tema que trataremos en el siguiente capítulo, la necesidad de buscar formas de innovación en la escritura responde a un imperativo de eludir las tentaciones autoritarias y etnocéntricas que existe en la etnografía -recordemos con Geertz que es ésta la síntesis de la práctica antropológica- que se ha construido bajo los paradigmas de un proceder científico modelado desde los cánones positivistas.

CAPÍTULO II

LA CRÍTICA A LA IMAGEN POSITIVISTA DE LA CIENCIA Y LA ANTROPOLOGÍA POSTMODERNA

En esto descubrieron treinta o cuarenta molinos de viento que hay en aquel campo; y así como Don Quijote los vio dijo a su escudero: la aventura va guiando nuestras cosas mejor de lo que acertáramos á desear; porque ves allí, amigo Sancho Panza, donde se descubren treinta ó poco mas desafortados gigantes con quien pienso hacer batalla y quitarles á todos las vidas, con cuyos despojos comenzaremos a enriquecer: que esta es buena guerra, y es gran servicio de Dios quitar tan mala simiente de sobre la faz de la tierra.

Miguel de Cervantes

Durante el último tercio del siglo XX la antropología, al menos en su vertiente norteamericana, se unirá de manera radical a las múltiples voces que, desde diversos escenarios del saber, se lanzaron a la cruzada contra el positivismo. Contribuyendo con ello a construir ese prestigio que hoy goza esta tendencia, la cual, según Anthony Giddens, ha pasado a la historia de las ideas más como un “marbete reprobatorio que como un término técnico de la filosofía” (Anthony Giddens, en Bottomore y Nisbet, 1988: 273).

A través de dicho enfrentamiento la antropología postmoderna buscará ajustar cuentas con el pasado ominoso de la disciplina: su herencia positiva. Como muchos de los ámbitos del saber surgidos en el contexto de las ciencias modernas, la antropología adquirió carta de ciudadanía una vez que mostró su adherencia a procedimientos de corte empírico-técnico. O bien a través de reconocer que había superado su estadio metafísico o precientífico y se encontraba ya en condiciones de acoger los métodos, que probadamente para las ciencias naturales, mostraban ser garantía de progreso científico.

A pesar de las vetas románticas e historicistas que encontramos en algunos de los precursores de la antropología (ver, Stocking 1989, William Adams, 2003 y Mechthild Rutsch, 1996), en el proceso de autorreflexión disciplinar y de definición metodológica, la antropología como ciencia se hace eco de aquello que Paul Feyerabend (1999: 78-82) denominó el mito histórico del empirismo.

Según este autor, gran parte de las disciplinas científicas acogen programas empiristas debido a que, de manera alienante, creen en el triunfo de las metodologías empíricas las cuales sólo mostraron éxito en los albores de la ciencia moderna. Según Feyerabend, este mito surge cuando, en un momento de la historia del conocimiento, las estrategias instrumentales que eran eficaces para intervenir en la realidad o para descubrir nuevos ámbitos del mundo no explorados se deifican, y tal y como ocurre en los procesos alienantes, todas las ciencias se abocan a la tarea de construir su mecanismo instrumental (experimentos, trabajo de campo, estadísticas), con la promesa de que eso les garantizará su éxito. Sin embargo, lo que era un mito se convirtió en una vía unidimensional para la racionalidad científica; y son justo los positivistas decimonónicos y sus representantes modernos, el empirismo lógico, los voceros programáticos de este mito.

Seguidores de las tesis postestructuralistas, la antropología postmoderna, como veremos más adelante, se propuso deconstruir⁶ la idea positivista de la ciencia (Sullivan y Rabinow, 1982: 114). Para ello se requería, primero, construir una imagen de esa postura y señalar sus fallas, limitaciones y errores, pero, y en esto reside también su postmodernidad, en vez de sugerir soluciones se trata de

⁶ Franca D'Agostini refiere a la idea de deconstrucción diciendo que en una entrevista de 1971, Derrida expuso con claridad su posición al respecto. "Deconstrucción significa, antes que nada, individualizar en los textos <<oposiciones>>, típicas parejas conceptuales que están en la base de toda argumentación, y mostrar que no se trata nunca de un <<pacífico vis a vis>> sino de <<una contraposición jerárquica violenta>> en la que uno de los opuestos prevalece sobre el otro; por tanto, es necesario <<derribar jerarquías>>, afirmar las razones del concepto <<más débil>>. Sin embargo todo esto significaría permanecer todavía en el interior del régimen que se quiere deconstruir; es por tanto necesaria la instauración de la *razón* irónica, la escritura <<doble>> que constituye el requisito típico de los textos de Derrida y que esencialmente desmiente, aligera, pone en duda los propios contenidos mismos (Franca D'Agostini, 2000: 69).

salir o cancelar la vía científica mostrando que lo absurdo no está en sus deficiencias, sino lo absurdo es ella misma.

Gran parte del atractivo que las posturas postmodernas generaron entre los antropólogos se debió, entre otras cosas, a la irrupción de estas formas discursivas o argumentativas vinculadas a la deconstrucción, las cuales utilizaron en su disputa contra la ciencia positiva y contra el pasado científicista en antropología. Al igual que en las pugnas de las familias relativistas (epistémica, ética o estética) contra el positivismo, totalitarismo, fundacionismos, absolutismo o universalismos, la crítica antropológica postmoderna, que es quizá una recapitulación o variedad de las primeras, se caracteriza por el empleo de estrategias heurísticas bajo las siguientes peculiaridades: en primer lugar, presentan un conjunto de argumentos de tipo críticos y escépticos que atacan el corazón de los postulados fundacionistas y/o positivistas. Y por el otro, pretenden, desde la crítica escéptica, justificar una vía programática como alternativa única (generar formas diferentes de representación) si es que se desea eludir el positivismo y todas sus aporías, irrealidades y mitos.

De igual manera, una de las fuentes integrales de inspiración para la construcción de una antropología crítica tiene que ver con la contextualización o 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 este momento de nuestra condición civilizatoria caracterizada como postmodernidad, le corresponden también formas de conciencia reflexiva recogidas en los discursos filosóficos, artísticos, científicos y en particular en las humanidades. Lo 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.

De tal manera, desde Lyotard hasta los nóveles antropólogos postmodernos se asumió que, dentro de esos metarelatos desacreditados por el pensamiento postmoderno, 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 postmoderna 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 postmodernos a cancelar cualquier vía científicista como opción para conducir el quehacer antropológico. Habría que señalar también, 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, punto que trataremos más adelante.

Pero lo que sí es notable encontrar en los escritos, etnografías y documentos programáticos elaborados por los autores adscritos al giro crítico en antropología es su insistente señalamiento de los peligros, tentaciones occidentalistas y autoritarias que el positivismo ha acarreado a la disciplina. Junto a esto también circula en el espíritu de la argumentación de los nuevos antropólogos la idea de que la mayor parte de la tradición antropológica, debido a su anclaje moderno, no hacía más que imitar el dictado positivista sobre cómo conocer y qué tipo de saberes se puede obtener de dicho conocimiento (las leyes de la cultura, la sociedad y la historia). Por lo tanto, la

incredulidad postmoderna hacia los meta-relatos modernos es recapitulada mediante la autocrítica que hacen a la historia de la antropología.

Sin embargo, y esto dificulta el seguimiento de un debate puntual sobre la controversia contra la visión positivista en la antropología postmoderna, son pocos los autores de esta nueva orientación quienes han decidido, primero, materializar una corriente llamada positivista para que ésta sea el objeto de su crítica. Y en segundo lugar ellos no proporcionan muchos argumentos, ontológicos, epistemológicos, éticos e históricos donde muestren las fallas, aporías y crisis de las ideas de algún autor o grupo de autores a los cuales identificamos como positivistas. Lo más explícito se encuentra en una cita de Marcus y Fisher donde señalan lo siguiente:

<<Positivismo>> se ha convertido en una palabra-consigna cada vez peor definida. En los frecuentes ataques dirigidos al estilo que últimamente ha dominado en las ciencias sociales, suele emplearse en sentido peyorativo y *representa un camino al conocimiento que se apoya en el formalismo teórico y en la cuantificación, y sostiene como un ideal los métodos de las ciencias naturales*. Desde el punto de vista histórico, sin embargo, puede aludir a empresas tan radicalmente diversas entre sí como, por una parte la obra de positivistas franceses como Sain-Simon y Auguste Comte, que entendían que la sociología proporcionaba tanto leyes definidas de la sociedad como una nueva religión humanística mediante la cual orientar a la sociedad, y, por la otra, la obra de los positivistas lógicos del Círculo de Viena, que procuraban aclarar la validez de las proposiciones científicas. *A tales enfoques de la ciencia, basados en la identificación de los hechos con entidades mensurables*, se los llama vagamente <<positivistas>>, y emplearemos el término en ese sentido, puesto que, como se ha señalado es así como lo han usado los críticos de la tendencia que últimamente ha dominado en la ciencia social (George Marcus y Michael Fisher, 2000:14, subrayado mío).

Tal situación lleva a un autor como Paul B. Roscoe (1995) a afirmar que a pesar de las intenciones de eludir el positivismo, junto a las reiteradas críticas y prevenciones al pasado ominoso de los peligros de continuar las vías positivistas en la antropología, difícilmente encontramos en nuestra ciencia una

caracterización puntual sobre qué deberíamos denominar positivismo y cuáles son las razones por las que dicho modelo ya no es más una vía; esto a pesar de que todo un giro al interior de la disciplina se posiciona como una alternativa a ésta. Por tal motivo dice Roscoe, que la imagen positivista de la ciencia y de la antropología positivista en particular, es aquella que han producido sus críticos y como tal llega a la tradición postmoderna en la disciplina.

Siguiendo a dicho autor consideramos que, a pesar de la centralidad que existe en esta corriente por diferenciarse de una visión de la ciencia como unificada por los métodos de las ciencias naturales, es decir cuantificable, medible y formalizable, los argumentos que muestran la imposibilidad de esta vía para las ciencias en general, para las ciencias sociales y para la antropología en particular, le son heredados a la postura postmoderna como consensos o verdades ya asumidas por la comunidad epistémica después del giro historicista. Es decir, la imagen de la ciencia positivista resultó ser, según lo anunciaron Kuhn y seguidores, un mito más porque ni racional o epistemológicamente se sostiene y mucho menos si la ponemos ante el juicio de la historia de la ciencia.

Creemos que podemos encontrar cuatro fuentes de ideas anti positivistas, que permiten a la tradición postmoderna justificar su posicionamiento frente a ésta como si de una corriente ya desacreditada se tratara. De estas tres fuentes proviene además la herencia de una vía diferente de pensar la ciencia, sus "métodos", prácticas e intereses, que nutrieron el imaginario postmoderno para idear una forma distinta de hacer antropología. Y fue quizá asumir que la tarea deconstructiva de la imagen positivista ya estaba hecha por estas tradiciones lo que llevó a los antropólogos postmodernos a dejar de lado dicha labor.

Lo anterior no quiere decir, que no exista un aporte de la antropología postmoderna al debate contra el positivismo. Consideramos que la crítica al realismo etnográfico y a las tentaciones autoritarias en la antropología, que se

despliegan a la hora de describir otros pueblos, arrojan lecciones interesantes para aquellos que están preocupados por reflexionar o problematizar acerca de las bases y condiciones en que se produce el conocimiento antropológico.

Ahora bien, y a manera de hipótesis, podríamos afirmar que las cuatro fuentes de inspiración anti positivista son: el propio debate interno en la disciplina que culmina en Geertz y sus géneros confusos, tradición que quizá fue la que más huellas dejó en la nueva generación de antropólogos norteamericanos y de donde proviene en mucho su idea de ciencia. La otra fuente, que además es muy cercana a la anterior, es aquella que se hereda de los partidarios que buscan erigir metodologías comprensivas para las ciencias sociales, dejando de emular las que son propios de las llamadas ciencias “duras” o naturales, renunciando así a la idea positivista de la unidad de la ciencia.

En tercer lugar y tal y como James Clifford lo menciona en su introducción a *Writing Culture*, otra de las fuentes de inspiración al movimiento que guiaron de alguna manera su oposición al positivismo como un discurso legitimante del orden establecido es aquel que se reveló, con la denuncia post-estructuralista de las siniestras esencias del discurso occidentalista que el giro postmoderno lo pudo ver materializado en las prácticas de representación que la antropología hizo de los otros. 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.

Por último, tenemos la huella que dejó la pugna al interior de la filosofía de las ciencias entre el positivismo lógico, la concepción heredada y el

racionalismo de Popper, frente a los autores del giro historicista, principalmente en la versión desarrollada por Thomas Kuhn y Paul Feyerabend. Algunos autores del giro postmoderno en antropología dejan ver, principalmente Paul Rabinow, sus simpatías por Kuhn e incluso dan fundamento a su propuesta desde lo dicho por él. En otros si bien no realizan referencias al conjunto de las tesis kuhnianas, se puede rastrear la influencia de este giro historicista cuando mencionan, siguiendo autores como Giddens, Bernstein o Gouldner, que una de las características principales del pensamiento social contemporáneo ha sido que, en su reconfiguración se abandonado cada vez más los cánones positivistas de la cientificidad y se ha reconocido que un modelo de ciencia que habla de comunidades científicas, paradigmas, revoluciones, inconmensurabilidades, etc., se apega más a nuestras realidades disciplinarias. Tanto en los textos de Giddens (1993) como en el de Bernstein (1982 y 1983), trabajos referidos por Rosaldo (1991) y Marcus y Fisher (2000), se sostiene que el desplazamiento hacia modelos comprensivos y menos científicistas se debió gracias al debilitamiento de la imagen de ciencia positivista que la obra de Kuhn comenzó a producir.

1. Los dogmas del positivismo en antropología y su crítica.

Ian Hacking resume en su introducción al libro *Revoluciones científicas*, lo que podríamos llamar las tesis de una versión estándar de la imagen de ciencia que heredaron los positivistas y que perduró en gran medida durante la última mitad del siglo XIX y la primera del XX. Los nueve puntos plasmados por Hacking sintetizan las principales ideas que el empirismo lógico, la versión positivista del siglo XX, puso en la agenda de la filosofía de la ciencia las cuales, punto por punto, serán objetadas por sus detractores (desde Popper, los historicistas, la teoría crítica, la hermenéutica, entre otros); abriéndose así una disputa sobre qué es la ciencia, cómo se comporta o estructura, cuál es su papel como actividad cognoscitiva, cómo se relaciona con otras creencias y cómo cambia. Pero en dicha disputa también nuevas imágenes de ciencia surgirán, algunas de ellas en franca distancia con el modelo positivista y quizá otras buscarán no

generar tales distancias y evitar así abrir la Caja de Pandora y dejar escapar los relativismos, irracionalismos y anarquías que el positivismo trató de contener. Nuestra tesis es que el giro postmoderno en antropología se inspira en cierta medida de dicho debate, e incluso en ocasiones se colgará de alguna imagen de ciencia surgida de las corrientes post-empiristas. Los puntos resumidos por Hacking son los siguientes:

- 1) *El realismo*. La ciencia es un intento por descubrir un mundo real. Las verdades acerca del mundo son verdades sin que importe lo que la gente piense, y hay una única descripción mejor de cualquier aspecto elegido del mundo.
- 2) *La demarcación*. Existe una distinción bastante aguda entre las teorías científicas y otros tipos de creencias.
- 3) La ciencia es *acumulativa*. Aunque son bastante comunes las partidas en falso, la ciencia en general edifica sobre lo que ya se conoce. El propio Einstein es una generalización de Newton.
- 4) *Distinción entre observación y teoría*. Existe un contraste bastante agudo entre los informes de las observaciones y los planteamientos de la teoría.
- 5) *Fundamentos*. La observación y el experimento aportan los fundamentos y la justificación de hipótesis y teorías.
- 6) Las teorías tienen una *estructura deductiva* y las pruebas de las teorías proceden deduciendo informes de observación partiendo de los postulados teóricos.
- 7) Los conceptos científicos son bastante *precisos*, y los términos empleados en ciencia tienen significados fijos.
- 8) Existe un *contexto de justificación y un contexto de descubrimiento*. Debemos distinguir: i) las circunstancias psicológicas o sociales en que se hace un descubrimiento de, ii) la base lógica para justificar la creencia en los hechos que se han descubierto.
- 9) *La unidad de la ciencia*. Debe haber una sola ciencia acerca del mundo real. Las ciencias menos profundas son reductibles a otras más profundas. La sociología es reductible a la psicología, la psicología a la biología, la biología a la química y la química a la física. (Ian Hacking, 1985: 8-9).

Podríamos iniciar diciendo que, la reflexividad postmoderna 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 sustenta y justifica 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 postmodernos, 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 Fisher (2000) anunciaban que la nueva antropología experimental o crítica, más tarde llamada postmoderna, 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 postmoderna también apuntó a minar, y creo que es lo principal de su crítica, 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 postmodernos, 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 Fisher, 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, 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. Lo anterior condujo a los representantes del giro postmoderno 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.

a) El problema del realismo

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 escritura⁷.

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 complitud, pero además revelara 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.

⁷ A pesar de que Marcus y Fisher como muchos otros de los antropólogos postmodernos cuestionan el realismo etnográfico, cabe hacer mención que en algunas ocasiones aceptan la posibilidad de utilizar estrategias realistas, siguiendo su espíritu ecléctico, en los procesos de experimentación etnográfica. Quizá lo que todos ellos criticarán es la univocalidad que tuvo el realismo en la historia de la antropología.

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 Fisher, 2000: 50. 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, 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 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 ajustasen 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, se amalgamaba 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 parte del 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 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 étnica, 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, 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* (Marvin 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

los que 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 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: 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, en el estilo realista de etnografía se encuentra la reiterada tendencia a usar términos teóricos y académicos combinados con palabras nativas para referirse a aspectos diversos como son las terminologías de parentesco, las creencias, entre otras. Así un octavo recurso narrativo es el uso abundante y frecuente en el texto, de conceptos teóricos vueltos ahora conceptos descriptivos o adjetivados. 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 y 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 postmoderno 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 postmoderno, 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] (Stephen A. Tyler, 1986:131-132)

Cabe aclarar que la actitud hacia el realismo no ha sido homogénea en los diversos autores del giro postmoderno en antropología. Por ejemplo Stephen Tyler negará cualquier pretensión etnográfica de representar, mientras que Marcus, Cushman y Fisher, aceptarán 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 denunciarlos como una constante en el orden social y cultural, y si deseamos evidenciar 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 postmoderno 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 propagación 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 un 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 (Renato 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 (Stephen 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 en tanto conductoras de las prácticas de la comunidad antropológica. Para él dicho 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] (Stephen Tyler, 1984:335).

Dicha desmitificación de la vía realista, según los proponentes del giro postmoderno, nos deja en posibilidades, 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 pone en libertad de buscar otras vías experimentales, para la construcción del texto etnográfico. Que a diferencia de una vía realista, 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 (Stephen 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 60s, 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 sólo a partir de una relación entre él y el mundo, experimentado 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 fuentes⁸). 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.

⁸ 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 (Stephen Tyler, 1984b:23) .

Aquí tenemos un doble juego legitimador, por un lado, la fiabilidad otorgada por nuestro proyecto civilizatorio moderno a un proceso de testificar que hace del estar allí, prueba suficiente para la transmisión de la verdad a cualquier reporte en campo: 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 (Renato Rosaldo: 1991:55)

De lo dicho por Rosaldo destacamos dos puntos importantes. En primer lugar, 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: 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 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 postmoderna.

b) El dogma de la objetividad

Como podemos observar en la cita anterior, Rosaldo sustentará que el realismo etnográfico se empató discursivamente con otro de los pilares de una visión positivista de la científicidad: la noción de objetividad. Idea que, junto a la de verdad, señala Renato Rosaldo, han sido desgastadas y puesta 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, todos éstos 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 (Renato Rosaldo, 1991: 31).

Como mencionamos el dogma de la objetividad involucra a 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, no sólo se explicaban por el hecho que dichos conocimientos los producía un sujeto que se había trasladado hasta allí y era testigo directo de los acontecimientos, sino que 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 (Stephen 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 inmanentes y que en su desarrollo o manifestación no interviniera para nada el sujeto que la investiga. Además, 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 Luisse 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 o 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 postmoderna son importantes resaltar.

En primer lugar destaca el hecho de que, punto totalmente denunciado por los autores del giro postmoderno, 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 hacía mención 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 un proceso intensivo de formación de etnógrafos profesionales se sucedió 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, 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” (George 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 tesis 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 y concreción, la antropología obtendría así su derecho de asumirse como científica. Con lo cual se cierra el círculo en el cual 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. Surge un sujeto que además de investigador de campo es él mismo quien explica o interpreta 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 (James 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, permitiendo construir ese lenguaje común y propio de todas las ciencias maduras.

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 (James Clifford, 1995: 78-118), y por lo tanto la objetividad se volvió una profesión de fe. Es decir, ésta pasaba por asumir 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. Los nóveles antropólogos 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 postmodernos, 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, quien se traslada al campo es un sujeto que abiertamente se ha inclinado hacia una teoría, cuyos compromisos epistémicos tiene que ver con adecuar, fortalecer o ampliar la base de problemas empíricos que resuelve dicho esquema conceptual. Pero además como muchos analistas de teorías han señalado, éstas nos señalan e indican qué es lo que cuenta como un hecho social digno de observar y registrar; a su vez postulan una ontología de la sociedad, es decir, indican que objetos, relaciones y jerarquías la componen.

Bronislaw Malinowski y Franz Boas trataron de defender que la objetividad estaba garantizada porque el observador no perseguía otros fines más que el de la ciencia, que además el investigador 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 donde se 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 sin prejuicios 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 ello éste 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 postmoderno en antropología, siguiendo toda la argumentación del historicismo en filosofía de la ciencia, es que no existe (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 en el proceso de observación, y mucho menos en la práctica 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. Para que se detengan a contemplar la científicidad, el rigor y la objetividad de cualquier etnografía (Renato Rosaldo, 1991:144).

Dicho mito de la objetividad junto al camuflaje de la práctica colonial de 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 involucrándose 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. Este compromiso con una *episteme* moderna condujo también a asumir 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 almacén 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 (Renato Rosaldo, 1991a :31).

c) *El mito de las esencias, estructuras o realidades profundas y compartidas.*

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 reflejan el tipo de tradición teórica con la cual se identifica un 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. 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 postmoderna. Tal constatación si en algún punto tiene efecto, es quizá para dar razón a los argumentos kuhnianos de la determinación de la observación por la teoría, 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 postmoderna. 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 postmodernos 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 al evidenciar cómo esta última no se desliga de sus compromisos occidentalistas y coloniales, a pesar de presumirse, o plantearse como tarea, según Marcus y Fisher, hablar en nombre de la diversidad y la alteridad.

Ya sea desde los ecos post-estructuralistas que se dejan ver en los escritos de Stephen Tyler desde los años 80s a los 90s(1993), 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, 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 (Renato 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 la relación que guardan los símbolos con la realidad o la ideología con las base económica, entra en cuestionamiento a partir de la experiencia postmoderna 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 postmoderna 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 postmodernos 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 ésta niega a los diferentes, a los otros, la posibilidad de ser humanos con sentimientos, con individualidades, con deseos y voluntades.

Los autores del giro postmoderno en antropología, con su interés por denunciar las prácticas de representación autoritarias y unívocas de la etnografía tradicional, sostendrán que esa visión de la sociedad como una entidad 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 la vida social, principalmente la de los pueblos llamados "primitivos", como compuesta por 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, donde 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 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 (James 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 (Renato 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 postmodernos recogen una idea expresada por Johannes Fabian expuesta en un libro de 1983, intitulado *Time and the Other* (2002). En él Fabian 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 la transformación.

Una negación que asumió la forma primero, hecho que se reflejó en el discurso evolucionista del siglo XIX, de ver a las otras culturas como la supervivencia de un mundo antiguo cuyo desarrollo hacia la modernidad se había visto estancado. Si bien éstas son parte de la historia de la humanidad, es decir son sociedades con historia y eran un eslabón de ese camino de la humanidad que nos envolvía a todos, a diferencia de lo sucedido con las civilizaciones occidentales, éstas no se había aún desarrollado. 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 bien será susceptible de reconstruir porque cualquier nativo conoce su historia, la de él, de su linaje, de su tribu, del pueblo o de la etnia, la cual es contada en leyendas, mitos e historias orales.

Para Fabian, si algo distingue a la antropología dominada por los investigadores de campo es el hecho de que en sus textos y representaciones se 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, que no mencione las reacciones de su presencia en el mundo 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, realizados en los momentos en que Evans-Pritchard realizaba su observación participante en Sudan.

Johannes Fabian, como Rosaldo, Clifford y todo el grupo, consideran que dicha estrategia coincide con las formas discursivas que asume el poder de dominación colonial. Una denuncia que viene desde Edward Said para quien 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 (Renato 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 hemos obtenido 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 interpretaciones 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 disputadas 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, una vez deconstruida esta imagen de la ciencia positivista, los partidarios de este giro postmoderno 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. Antes de reseñar dicho modelo de ciencia haríamos un pequeño excursus para mostrar el origen de algunos distanciamientos al positivismo que en el escenario de la antropología norteamericana anteceden a la realizada por los autores postmodernos, e incluso consideramos que éstos son los herederos de las tesis plasmadas por Clifford Geertz y Richard A. Shweder.

II. De la rebelión romántica a los géneros confusos: la herencia antipositivista en la antropología norteamericana.

El posicionamiento de la antropología como una disciplina que se aleja del canon de científicidad planteada por racionalistas, fundacionistas o positivistas no es una novedad introducida por la antropología norteamericana de finales del siglo XX. Como ya mencionamos, el desplazamiento hacia una sensibilidad que pondera lo particular, lo relativo, lo no generalizable, lo ideográfico estaba presente desde la herencia romántica en que se fundamentó cierto conocimiento antropológico. Incluso como lo sostiene Thomas de Zengottia la llamada antropología crítica no es más que una versión tardía de toda una tradición romántica que se hizo presente en la propia formación de este campo del saber.

Tanto George Stocking como Mechthild Rutsch denominan motivos románticos a esa sensibilidad que aparece una y otra vez entre los practicantes de la disciplina. Sensibilidad que se caracterizó por ponderar una comprensión de las sociedades como entidades particulares, irreductibles y conformadas a partir del compartir valores y símbolos culturales, donde factores como las emociones, los deseos y las voluntades individuales, también juegan un papel importante en la configuración de las prácticas sociales e históricas. Por el lado metodológico, dicha sensibilidad conducía a ponderar vías que tenían por objeto construir disciplinas cuyo objeto sería comprender los símbolos y significados de una cultura, penetrar en las dimensiones de las vivencias humanas desarrolladas en espacios sociales diferentes al nuestro y finalmente, resaltar el carácter ideográfico particularista de la antropología.

Para Stocking dicha sensibilidad romántica forma parte de una tensión, casi esquizofrénica, consustancial a la disciplina y a sus practicantes. Por ejemplo la antropología en momentos se autodefine como la ciencia del hombre, para lo cual genera discursos, temas de análisis y estrategias metodológicas cuyo fin es la búsqueda de universales que permitan establecer afirmaciones de regularidad sobre la cultura, la sociedad y el devenir de las civilizaciones. Pero también le es inmanente a los antropólogos pensarse como productores de un tipo de informe particular, obtenido de la experiencia u observación directa con un pueblo o agregado humano a través del trasladarse a la región y pasar largas temporadas en ésta con el objeto de captar al grupo como una totalidad particular. Para Stocking, algunos de los propugnadores o fundadores de lo que define como la vertiente de la etnografización (ethnographicization) buscaron construir una disciplina orientada a ser una actividad productora de informes y descripciones de otros pueblos, en vez de una que buscara construir leyes y explicaciones científicas. Sin embargo, señala este historiador de la antropología, que aun dentro de los partidarios de la vía etnográfica había aquellos que vieron en los textos y

documentos antropológicos los materiales, producidos mediante procedimientos de observación científicamente controlada, susceptible de emplearse en trabajos comparativos cuyo fin es trazar algunas regularidades en los procesos culturales y sociales del género humano.

Otro autor defensor de la idea de que la disciplina se debate entre las vías universalistas y positivistas frente a las románticas y particularistas es Richard A. Shweder. Sin embargo, a diferencia de Stocking, este antropólogo ve la oposición romanticismo e iluminismo como radicalmente opuestas. Es decir son alternativas incompatibles y con consecuencias distintas para la definición de la antropología como campo del saber y no una veta o motivo presente siempre en el quehacer del etnógrafo. Es quizá por tal motivo que en la compilación de Calos Reynoso⁹ sobre *El surgimiento de la antropología postmoderna*, introduzca las ideas de este autor como uno de los iniciadores de una posición que dominará el escenario de la antropología norteamericana, al menos en algunas de sus vertientes, donde están posicionados los antropólogos críticos o postmodernos.

Richard A. Shweder escribió un texto titulado “*La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia*”, que apareció publicado en el año de 1984 en un libro editado por el propio Shweder y Robert A. LeVine: *Culture Theory. Essays on Mind, Self and Emotion*. Como lo señala el propio Shweder en la presentación del libro, los trabajos compilados fueron producto de un par de reuniones llevadas a cabo en los años de 1980 y 1981¹⁰, realizadas con el propósito de discutir los alcances

⁹ Como bien lo hace notar Reynoso, los antropólogos postmodernos en su afán deconstructivista e irreverentes con todas las formas tradicionales de exposición, no sólo etnográfica sino también en lo teórico, pocas veces optan en sus escritos por desarrollar los argumentos de las corrientes o autores de quienes se sienten seguidores. Incluso en sus referencias negativas al positivismo no hemos encontrado un texto donde se muestra, mediante argumentos, la inviabilidad de esta postura. Por lo que trazar la genealogía de esta corriente puede correr el riesgo de ver influencias en autores que no son tales o dejar de lado algunos, cuyas ideas subyacen en la visión que ellos construyen de lo que es la ciencia y qué lugar debe ocupar la antropología.

¹⁰ A dichos encuentros asistieron entre otros, Clifford Geertz, Roy G. Andrade, Michelle Rosaldo y Melford E. Spiro.

y limitaciones de una visión simbólica e interpretativa de la cultura que comenzaba a impactar en diversos autores y corrientes de la antropología como la etnociencia, la antropología cognitiva, fenomenólogos, antropólogos de orientación psicologicista y contextualistas.

Más orientado hacia la antropología cognitiva, Richard A. Shweder trata de analizar las implicaciones que han tenido el iluminismo y el romanticismo, en tanto patrones de pensamiento, para una antropología que se ha planteado elucidar aspectos relacionados con el pensamiento, las creencias y las bases ideacionales de la acción de otros pueblos y culturas.

Shweder recupera la oposición entre el romanticismo frente al iluminismo como dos posturas que se han expresado en los estudios sobre el pensamiento y la mentalidad de las otras culturas (antropología cognitiva), donde las implicaciones son: o bien verlas a éstas como grupos humanos con formas de pensamiento precientífico, irracional e ilógico, o bien entenderlas como construyendo ideas desde su particularidad, desde su propia lógica y dependiendo de los símbolos y valores de cada cultura, Shweder lo enuncia así:

Todo el empeño del pensamiento romántico consiste en defender la coigualdad de “marcos” de comprensión fundamentalmente diferentes. El concepto de racionalidad, la idea de lo “arbitrario”, libera cierta porción de la mente del hombre de los *dictados universales de la lógica y de la ciencia*, permitiendo la diversidad y dejando al hombre libre de elegir entre supuestos, esquemas de clasificación e ideas de valor irreconciliables (Richard A. Shweder, 1984, 1991b¹¹: 100, subrayado mío).

El romanticismo se opondrá a una idea gnoseológica que ve el conocimiento humano como algo conducido por una facultad: la razón, la cual se guía por un proceder lógico que valida sus saberes por el hecho de referirlos al mundo empírico. Para una visión como la antes descrita, que bien podría ser caracterizada como iluminista, positivista, racionalista o fundamentalista, el conocimiento científico es la culminación de una facultad

¹¹ Cuando se indica con una “b” el año de la edición referimos a que estamos usando la traducción al español de la obra referida.

cognoscitiva de la humanidad ya que ésta ha mostrado consolidar una idea verdadera sobre el mundo, además de haber señalado cuáles son los procedimientos correctos para lograr ideas claras y certeras.

Desde la perspectiva del iluminismo fluye un deseo de descubrir universales: la idea de ley natural, el concepto de la estructura profunda, la noción del progreso o el desarrollo, y la imagen de la historia de las ideas como una contienda entre la razón y la sinrazón, la ciencia y la superstición (Richard Shweder, 1991b: 79).

La visión iluminista parte del postulado de que todo conocimiento válido es aquél que se obtiene a partir de las evidencias que proporciona el mundo empírico. Éstas se obtienen a través de una observación controlada y experimental y apuntan a revelar que los fenómenos del mundo se explican como una concatenación de causas y efectos, mostrándonos que en la realidad existen regularidades que toda actividad cognitiva tiende a develar. Aunado a lo anterior, todo conocimiento exitoso lo es si éste es justificado mediante procedimientos lógicos que ayuden a formular claramente nuestras ideas, generando la posibilidad de ser evaluadas por cualquier sujeto en cualquier lugar de la Tierra y en cualquier época de la historia. Como lo señala Shweder, la visión iluminista parte de la premisa siguiente: "...la mente del hombre se inclina ante la razón y la evidencia y que los dictados de la razón y la evidencia son los mismos para todos" (Richard. Shweder, 1991b: 82).

A este iluminismo, que perfectamente podríamos decir que el positivismo decimonónico y el lógico es una de sus expresiones, Shweder le opone una visión romántica la cual, además de defender que los otros pueblos, no occidentales, guían sus pensamientos sin recurrir a los patrones lógico, causales o empíricos de la ciencia occidental, bosqueja además en su escrito, las tareas de lo que debe ser una ciencia que trata de comprender a los otros pueblos.

Para los románticos, donde podríamos ubicar perfectamente al movimiento postmoderno, entender o comprender una cultura pasa por asumir que éstas no se configuran en torno a patrones universales –llámense

estructuras, estructuras profundas¹² o base material-, sino que son la encarnación del reino de la arbitrariedad, de la libertad del ser humano para crear representaciones y símbolos, y generar así, las prácticas sociales desde donde se comunican los sentidos y las visiones del mundo que comparte un grupo cultural.

Se trata de procesos de construcción de un mundo cultural cuyo entendimiento pasa por abandonar una visión que ve en la sociedad un entramado de acciones sociales que responden a causas perfectamente discernibles porque son las mismas para cualquier sujeto. Shweder dice que el romanticismo en antropología se siente más identificado con aquellas posturas que reivindican la existencia de comunidades sociales que ven el mundo y actúan según los imperativos paradigmáticos de su cultura. En otras palabras, para este autor, los románticos se identifican más con las tesis kuhnianas, donde cualquier forma de pensamiento, incluida la ciencia moderna, son marcos conceptuales, paradigmas, presuposiciones o estilos de pensar, que generan una forma particular de ver el mundo, las cuales son inconmensurables y por lo tanto no evaluables. “Un marco no viola ninguna evidencia empírica, ni es dictado por ninguna evidencia. No viola ningún principio de la lógica ni se sigue de lógica alguna” (Richard Shweder, 1991b: 92).

Otro aspecto destacable de la obra de Shweder, refiere a que un rasgo prototípico de las posturas románticas es esa actitud de escepticismo hacia las pretensiones de construir explicaciones universalistas, causalistas o lógicas sobre las maneras en que cada cultura piensa y actúa. Por eso señala él que una mejor alternativa sería pensar que éstas se comprenden mejor desde los marcos donde surgen y adquieren su sentido. Lo que también conduce a una actitud moral y cognitiva propia del movimiento romántico, que en vez de buscar universalidades y constantes de la cultura y la sociedad, invita a pensar que el

¹² Shweder establece la diferencia entre estructura y estructura profunda de la siguiente manera: “Cuando el contenido se vacía lo suficiente, deviene ‘abstracto’ y lo llamamos ‘estructura’. Cuando el rango de invariancia se amplía lo suficiente deviene ‘general’ y lo llamamos ‘estructura profunda’ (Richard, Shweder, 1991b: 84).

mundo humano es un caleidoscopio de formas de comprender y clasificar al mundo, donde ninguna es mejor que otra, cada una es una cultura particular.

Al respecto Shweder afirma:

Lo que nos queda es la “cultura”, un particionamiento del mundo no racional, extralógico, arbitrario, que es “enmarcada”, referida, actuada y aun rotulada, y que se trasmite de generación en generación. ...la idea principal de una antropología simbólica es que gran parte de nuestra acción “dice algo” sobre lo que nosotros representamos y representa nuestras construcciones no-rationales de la realidad (Richard Shweder, 1991b: 97).

Concluye Shweder afirmando que ser romántico es ser antinormativo, es decir, se rechaza una visión que busca encontrar criterios sobre cómo es lo humano y cómo éste debería de pensar y actuar. Además, el romanticismo es también cuestionador de una idea de progreso humano. Rechaza la visión positivista de que el conocimiento humano ha transitado desde el obscurantismo mítico hacia la luz de la ciencia. Un romántico no ve en el conocimiento una historia de abandonos de explicaciones incorrectas y una acumulación de las correctas, que nos aseguran que estamos alcanzando la verdad sobre las cosas. Esta tendencia en el imaginario nos invita a pensar que el cambio de ideas es algo relacionado más con adopciones libres que hacen los sujetos de ciertos marcos conceptuales: por cierto, todos igualmente válidos e inconmensurables, donde su única validez reside en la existencia de una comunidad que los comparte y los trasmite.

Otra línea de argumentación que marcó la toma de distancia de un sector de la antropología norteamericana respecto a las ideas positivistas de la ciencia, es aquella que se gestó en el debate por la defensa de una vía interpretativa para la disciplina, la cual tuvo como su máximo exponente a Clifford Geertz.

Más que encontrar en Geertz, un conjunto de argumentos epistemológicos donde se demuestre la inviabilidad de una vía positivista para la antropología. O, como lo haría Shweder, en vez de oponer dos modelos de

cientificidad opuestos, en Geertz destaca un tipo de argumentación que asume, como supuesto, que en las ciencias sociales o humanas se está gestando un movimiento de redefinición de sus procedimientos y de sus agendas de estudio. La lección de dicha redefinición es constatar que la antropología se aleja cada vez más de las ideas y cánones de científicidad ancladas en una imitación de la vía de las ciencias exactas o naturales: “Algo le está sucediendo al modo en que pensamos sobre el modo en que pensamos”(Clifford, Geertz, 1994: 32).

Un texto central, reconocido por autores como Rosaldo, Marcus y Fisher, donde Geertz además de incidir en el debate metodológico sobre las ciencias sociales, deja ver algunos puntos de su visión antipositivista es un artículo que publica en el año de 1980 para la revista *American Scholar*¹³ que se titula, “*Géneros confusos. La refiguración del pensamiento social*”. Sin embargo ya en el escrito clave de su libro *La Interpretación de las culturas* (“*Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*”), este autor arroja algunos indicios sobre el por qué una ciencia que tiene por objeto el análisis de la cultura -vista ésta como un entramado de símbolos que dan sentido a las acciones de los sujetos- no puede apegarse al canon positivista de pensar que el conocimiento se construye a partir de entidades observables, puras y no interpretadas.

Para Geertz, como para toda la tradición comprensiva, la simple idea de una separación entre hechos y teoría, o entre un lenguaje teórico y otro de objetos, imposibilitaría la construcción de una disciplina que tiene por objeto captar las acciones y conductas como portadoras de significado. Por lo tanto Geertz se opondría a la idea fisicalista de Neurath (1965), quien veía las conductas y las acciones como relaciones de sujetos en un tiempo y espacio

¹³ En 1983 el texto aparece publicado en una recopilación de escritos de Geertz realizados una década después de aquellos que conformaron su obra central: *La interpretación de las Culturas*. Dicha compilación fue titulada como *Conocimiento Local* y la versión del escrito que en esta ocasión utilizamos es la que apareció en la edición española de dicho libro publicada en Paidós en 1994. Cabe hacer mención que la primera vez que apareció en castellano dicho texto fue en la recopilación de Reynoso (1991).

determinados, susceptibles de analizar bajo una perspectiva de concatenación causa y efecto.

Lo anterior queda ejemplificado cuando Geertz afirma que para comprender una cultura es necesario develar esos códigos profundos, socialmente establecidos y compartidos, desde donde los sujetos, y el observador, pueden comprender los actos de otros como portadores de una significación; aspecto que ejemplifica con el tema de un guiño del ojo. Para este antropólogo la comprensión de esos códigos culturales nos indicarían cuándo un guiño refiere a un coqueteo, a una señal de complicidad o a un tic nervioso, evitándonos la penosa experiencia de confundirlos. Por lo tanto, suponer que una conducta humana puede ser analizada desde lo simplemente observado, nos haría correr el riesgo de observar el guiño como una acción mecánica de contracción del párpado, y no más, por lo que no seríamos capaces de entenderlo como una señal de algo, como un símbolo para representar ciertas cosas. Por eso señala Geertz que si al caso le sumamos el de un imitador de guiños:

Y podemos ir aún más lejos: inseguro de sus habilidades mímicas, el supuesto satírico puede practicar en su casa ante el espejo; en ese caso no estará mostrando un tic, ni haciendo un guiño, ni remedando; estará ensayando; pero visto por una cámara fotográfica, observado por un conductista *radical* o por un *creyente en sentencias protocolares*, el muchacho estará solamente contrayendo con rapidez el párpado del ojo derecho, lo mismo que en los otros casos. Las complejidades son posibles y prácticamente no tienen fin, por lo menos lógicamente (Clifford Geertz, 1987: 21, subrayado mío).

Clifford Geertz también cuestionará otros de los supuestos claves de la visión positivista de la ciencia, destacando la idea de que una teoría es la materialización de toda actividad científica. Construir teorías aceptadas, por su grado de verificación o de estabilidad al no ser falseadas, es el propósito de todo científico; y para la antropología, la etnografía no era más que una aplicación de una teoría o la evidencia de que desde ésta se podía dar cuenta de los fenómenos sociales.

En un texto donde Geertz se sube al debate sobre el carácter ficcional del trabajo etnográfico, polémica abierta por los antropólogos postmodernos, al cual titula *El antropólogo como autor*, Geertz afirma que la validez de un trabajo etnográfico no pasa por la validez de la teoría defendida por el autor de algún texto etnográfico. Por el contrario, a pesar del descrédito en que han caído los paradigmas teóricos, como el funcionalismo o la corriente de cultura y personalidad, las etnografías producidas por un Malinowski, Evans-Pritchard o Margaret Mead aún conservan cierta vigencia, que le otorga el simple hecho de que estos antropólogos narran hechos de otras culturas. Mediante la persuasión retórica, señala Geertz, el autor nos muestra que “estuvo allí”, en ese lugar del cual nos narra hechos que quizá ya no existan más, pero que ellos presenciaron y plasmaron como una posible interpretación de lo que ocurre en una comunidad.

Este rechazo a la idea positivista de teoría le sirvió a Geertz, comenta Adam Kuper (2000), cuando buscaba marcar los rasgos distintivos de su programa interpretativo distanciándose cada vez más del programa edificado por su antiguo mentor: Talcott Parsons. Clifford Geertz opone a ese estilo de teorizar positivista de Parsons, caracterizado por la construcción de sistemas teóricos precisos, lógicos y definidos por un estilo argumentativo formal o nomológico-deductivo, una vía de construcción de explicaciones y estilos teóricos cada vez más orientados por formas retóricas como parábolas, metáforas, entre otros artilugios narrativos. Geertz lo indica de la siguiente manera:

Las argumentaciones crecen oblicuamente, y el lenguaje con ellas, porque cuanto más ordenada y directamente se presenta un rumbo, un recorrido, más desaconsejable parece (en Kuper, 2001: 96).

Ahora bien en “*Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social*” Geertz anuncia que el estado actual en que se encuentran las ciencias sociales es de gran efervescencia y de readecuación de sus patrones explicativos. Ello se debe en gran medida al descrédito en que cayó la vía positivista en

antropología que imponía mas restricciones que ventajas¹⁴ para el desarrollo de una ciencia de la cultura, la cual ahora liberada se da el lujo de experimentar y evaluar otros recursos heurísticos para definir sus procedimientos.

Sin embargo, dicha liberación pasó por el hecho de que los practicantes de las ciencias sociales asumieron una nueva actitud epistémica caracterizada por el abandono de patrones explicativos guiados por el fin de construir teorías, leyes y deducir fenómenos, para asumir otra basada en casos e interpretaciones: “..buscando menos la clase de cosas que conecta planetas y péndulos y más esa clase que conecta crisantemos y espadas” (Geertz, 1994: 33). A esto se acompaña otro hecho, que el científico social construye ahora sus analogías de modelos provenientes de las humanidades que de las ciencias duras: se prefiere la empatía con las técnicas del teatro, de la crítica literaria, de las bellas artes, antes de con la física, química o biología.

Ahora bien, recurrir a modelos y metáforas que guían la investigación no ha sido una actitud exclusiva de los científicos sociales, lo cual hace pensar que el propio paradigma científicista del positivismo hace crisis incluso en el terreno del entendimiento de las ciencias duras. La ciencia en general se mueve por analogías, afirma Geertz, el “como si” (el corazón es una bomba, la tierra un imán, las partículas del gas son bolas de billar) es consustancial al conocimiento social y de la naturaleza, por lo que ambas están guiadas por modelos explicativos que les proporciona la tradición social, los paradigmas, la *episteme*, los estilos de pensar. De tal manera Geertz¹⁵ se suma a una visión de la ciencia de corte historicista la cual, según él, no sólo liberó a las ciencias naturales de un positivismo que las condenaba a procedimientos en los cuales ninguna de

¹⁴ Por ejemplo, una de las restricciones que Geertz señala es esa autoconciencia de subdesarrollo que marcó gran parte de la historia del pensamiento social, donde al solicitar carta de ciudadanía en el concierto de las ciencias se asumía que éramos más retrasadas en métodos y logros epistémicos. Por lo cual la única actitud era o bien prometer que lograríamos ser una verdadera ciencia, o pedir manteniéndonos en el traspaso de los saberes.

¹⁵ En una colección de escritos elaborados en los 90s, que se titula *Available Light. Anthropological reflections on philosophical topics* (2000), Geertz publica un pequeño ensayo en honor a Thomas Kuhn –The legacy of Thomas Kuhn: The right text at the right time-, donde deja ver las fuertes simpatías y cercanías que el antropólogo tiene con el modelo de ciencia del autor de *La estructura de las revoluciones científicas*.

ellas ya se identificaba, sino que además permitió pensar a las ciencias del hombre como disciplinas de hecho y de derecho.

Al modificarse las analogías cambian nuestras concepciones de las cosas, la luz deja de ser partícula para ser onda y por consiguiente deviene una transformación de los conceptos y las teorías. Por lo cual, siguiendo a Feyerabend y a Kuhn, la teoría no está determinada por los hechos, sino que éstos son modelados y configurados desde las teorías. Y lo que es más –nótese el giro de la visión de Geertz que lo empata con las tesis de las llamadas sociologías de la ciencia-, para el antropólogo norteamericano los modelos que han servido como recurso explicativo para la ciencia han provenido del mundo técnico, de los oficios y no de la teoría misma y mucho menos de una concatenación de relaciones evidentes en el mundo fáctico: “La ciencia debe más a la máquina de vapor de lo que la máquina de vapor debe a la ciencia; la metalurgia no es sino una teorización de la minería. (Geertz, 1994: 35).

Finalmente, otra manera de aceptar la noción historicista acerca de que la teoría se impone a la observación y que son los compromisos teóricos lo que guían la actividad de un científico, lo vemos asumido en Geertz, cuando señala que además del drama, el texto y el juego, existen otras analogías que la comunidad antropológica está poniendo en práctica con resultados prometedores. Geertz se refiere por ejemplo a modelos como los actos de habla de Searle y Austin o de comunidades lingüísticas tal y como lo entienden el segundo Wittgenstein. Lo que Geertz defiende es que la existencia de una pluralidad de fuentes heurísticas, propias de las ciencias humanas interpretativas, es motivada por la proliferación de investigadores motivados por intereses particulares, los cuales responden a compromisos teóricos asumidos. Así la teoría no se distingue de los hechos, como creían todos los positivistas, o en otras palabras, no existen hechos en bruto listos para ser observados. Es por tal motivo que, para Geertz, las ciencias sociales, incluso quizá las naturales, se alejan cada vez más de ese modelo de científicidad que creía pernicioso

pensar que son los compromisos teóricos y los intereses del científico los que guían la actividad científica. Así afirma Geertz, que para comprender la relación entre acción y significado es más próspero que el investigador recurra a su propio acervo para hallar las analogías, que esperar que el mundo se las proporcione.

Por último, a diferencia de Kuhn, para quien la proliferación de teorías y esquemas interpretativos evidenciaba que las ciencias sociales se hallan en un momento preparadigmático y por lo tanto no científico, para Geertz esta situación muestra que en el caso de las ciencias de la humanidad y la cultura, los compromisos teóricos asumidos por los investigadores que los conmina a poner a prueba modelos y analogías para la interpretación es lo que posibilita nuestra científicidad, y además es garante de un verdadero proceso de desarrollo para las ciencias del hombre.

III. La idea de ciencia en la antropología postmoderna: una versión más del historicismo.

Cuenta Paul Rabinow en su introducción a su libro de 1977 titulado *Reflections on Fieldwork in Morocco (2007)* que, cuando dejó Chicago para trasladarse al lugar donde tendría que realizar investigación etnográfica -y cumplir así con la norma iniciática que determina quién puede ser considerado antropólogo y quién no-, en el país que dejaba se percibía un cierto ambiente de crisis y desencanto que permeaba todos los ámbitos de la vida. Así para finales de los años 60s el sentimiento de que había profundos problemas ya estructurales abarcaba desde el ámbito de la economía o de la política hasta el campo de los saberes y de las ciencias. Continúa narrando Rabinow, que en ese contexto uno de los libros que para su generación representaban mejor ese espíritu de la época fue el de *La Estructura de las Revoluciones Científicas* publicado en 1962 por un tal Thomas Kuhn:

Kuhn had clearly isolated a set of concerns which extended beyond physics and chemistry. His term “paradigm exhaustion” symbolized the failure of conventional thinking to explain the common theme in our dissatisfactions with the academic curriculum, politics, and

personal experience. Somehow, the received truths offered to us were not sufficient to organize our perceptions and experiences; something new must lie ahead (Paul Rabinow, 2007: 2).

Habíamos ya mencionado que en el mismo sentido se pronuncian Rosaldo, Marcus y Fisher acerca de la trascendencia que la visión kuhniana tuvo en el giro postmoderno. Ellos reivindicarían primero, el sentido desacralizador que las ideas de Kuhn tuvieron sobre el modelo positivista de ciencia, señalando su inviabilidad incluso en las áreas en que éste se sentía triunfante: las ciencias de lo natural. Pero también los autores postmodernos en antropología desearían construir una nueva imagen de ciencia para la antropología que se pareciera más a la bosquejada por el giro historicista en sus versiones de Kuhn y Feyerabend. Es decir, la nueva ciencia antropológica en vez de buscar métodos racionales y objetivos reconocerá que su actividad está hecha por sujetos miembros de comunidades científicas localizadas en un tiempo y espacio particular, que comparten compromisos teóricos, intereses y persiguen los mismos fines. Pero además, los métodos e interpretaciones que usamos para producir saberes son asumidos como dependientes y situados en un marco epistémico.

A pesar del intento en la nueva antropología por trascender la parte normalizadora¹⁶ que ven ellos en la visión de Kuhn, autores como Rabinow o Clifford no dudarían en utilizar la noción de paradigma como recurso para analizar la sucesión de teorías y formas de representación en antropología. La idea de paradigmas le permite a este movimiento liberarse de una visión que contempla a las teorías y etnografías como representaciones verdaderas de la sociedad y más bien se reconoce que éstas son productos históricos pertenecientes a comunidades particulares que las hacen pasar por verdades. Así el concepto de paradigma se puede integrar al análisis que hacen ellos de

¹⁶ Uso aquí el concepto normalizador para referirme a esa idea tan recurrente en las propuestas historicistas en filosofía de la ciencia de que después de la tempestad viene la calma. Es decir posteriormente a un estado de revolución, de crisis de proliferación paradigmática, la ciencia tiende a una fase normal o de estabilización cuando un paradigma, programa de investigación o tradición, se convierte en dominante y aglutinador de las comunidades científicas.

la historicidad de la disciplina, permitiéndoles ver que las formas de representación y de exégesis sobre el otro más que provenir de la aplicación de un método objetivo y de una labor teórico-analítica, reflejan ciertos compromisos paradigmáticos.

Sin embargo, lo que ellos ya no sostendrían es que en la actualidad, ante un escenario postmoderno de vida, algún paradigma vuelva a aglutinar los intentos académicos de toda una comunidad científica. A pesar de que al final de la lectura del texto de Marcus y Fisher nos deja la sensación de que ellos apostarían porque, al término de este momento experimental que vive la disciplina, un nuevo programa de investigación logre conciliar los esfuerzos de los antropólogos. Lo que podríamos afirmar es que la visión meta-científica de esta nueva antropología se caracteriza por la celebración de una forma de derivación del giro historicista que muchos han identificado con el relativismo.

Se trataría entonces de un relativismo que reivindica que por el lado del investigador su representación estará siempre condicionada no sólo por sus esquemas teóricos, sino también por sus condiciones étnicas, de clase, de intereses políticos, éticos. El investigador más que ser ese autómatas indiferente y "neutral" que pedía Malinowski, se convierte en un ser humano que experimenta un mundo que no es el suyo y para lo cual echa mano de todo recurso interpretativo disponible. Además, por el otro lado, en el mundo del sujeto investigado, también encontramos esa pluralidad de voces que sobre "una cultura" pueden dar sujetos que la viven y experimentan, desde condiciones también muy diferentes que abarcan posiciones de género hasta de status, de rol, etc.

Pero cuál es ese modelo de ciencia que asumen los autores postmodernos en antropología que los conducirá a aceptar tesis de tipo relativista, las cuales tendrán una gran relevancia a la hora que éstos formulen su programa para la disciplina: la experimentación etnográfica y la creación de

textos donde la constante y el único criterio estilístico sea dar cabida a esa pluralidad de voces que en todo encuentro de campo sucede.

Como quizá ya lo hemos indicado, la antropología postmoderna se suma a ese conjunto de visiones (el historicismo kuhniano, el anarquismo de Feyerabend, las tesis de la naturalización de la epistemología de Quine, entre muchos otros) que además de apuntar que otras dimensiones, mas allá de la lógica y el método, son involucradas por los científicos a la hora de formular, evaluar, desechar y experimentar los esquemas teóricos de que dispone. También comenzaron a introducir fuertes dudas sobre los puntos básicos en que se asentaba la concepción positivista de la ciencia tales como la existencia de una separación radical entre esquemas conceptuales y/o teorías frente a la experimentación y observación del mundo. Pero además, y quizá esto es lo que mas simpatías generaría en las visiones postmodernas, muchas de estas posturas, apelando a una experiencia histórica, social y cultural, han mostrado que, en lugar de encontrar en el devenir de la ciencia la manifestación y el desarrollo de universales (como son la razón, la verdad, el método): el pensamiento sobre cómo es el mundo, los valores morales y los estéticos se nos ha presentado, a lo largo de la historia y a lo ancho de la diversidad cultural, como un indefinido número de puntos de vista. Muestra de dicho posicionamiento lo vemos en la siguiente cita de James Clifford

Los más recientes historiadores consideran que las ideas emanadas de la de la antropología obligan a una concepción más política pues analizan los condicionamientos culturales. Conciben la ciencia, así las cosas, como un proceso puramente social. Ponen en entredicho la Historia, demostrando su discontinuidad; de tal manera que, en el presente, sólo podamos considerar temporal todo conocimiento. Toda práctica analítica resulta parcial; queda, pues, supeditada a posteriores revisiones. La autoridad devenida de la disciplina científica se ve sometida, por igual, a la mediatización de las exigencias del poder como de la retórica (James Clifford, 1991:39).

La postura que más se acerca a las ideas del giro postmoderno en antropología es sin duda la expuesta por Paul Feyerabend en su intento de

minar la imagen racionalista y logicista que caracterizó a la filosofía de la ciencia. Este autor sostiene 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. 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)

Feyerabend ha sido el autor que más ruido genera a las visiones racionalistas, fundacionistas, porque es quien mayor empeño ha puesto en enfrentar visiones absolutistas, y lo ha hecho anteponiendo una actitud de sospecha escéptica hacia uno de los ejes de la postura positivista: la idea de que la comparación entre diversas ideas, culturas o valores es posible realizarla apelando a nociones de valor universal desde las cuales evaluar la diversidad de posturas. Este filósofo se ha encargado de sostener además que las cosas, el mundo real, se presentan como una multiplicidad de versiones, debido a que existen múltiples puntos de vista desde donde éste se describe. Por lo que además habría que aceptar que, en relación al conocimiento del mundo, existen un indefinido número de descripciones del mismo las cuales son incompatibles e irreductibles.

Feyerabend sintetizará, para los postmodernos, esa actitud epistémica de oposición al absolutismo, racionalismo y fundacionismo positivistas que se caracteriza, según Harré y Krausz, por abanderar una postura escéptica que afirma que ningún punto de vista es privilegiado, ninguna descripción es verdadera y ninguna afirmación de valor es válida. Pero que también tiene consecuencias permisivas que sostienen que entonces todo punto de vista es igualmente privilegiado, que toda descripción del mundo es verdadera y

cualquier juicio de valor es igualmente factible (Harre y Krausz, 1996:3). Lejos de eliminarse la metafísica del conocimiento científico, se mostraba que muchas de las ideas del mundo aceptadas como verdaderas por el positivismo surgieron de un fuerte compromiso con metafísicas e ideas religiosas del momento. Que la observación en su estado puro, como conductor y garante de nuestra inspección de las cosas, nunca se desligó de marcos interpretativos provenientes de esa metafísica y de una cosmogonía dependiente de marcos históricos. De allí la famosa advertencia de Feyerabend a las pretensiones de erigir una metodología de las ciencias:

Quienes consideren el rico material de que nos provee la historia y no intenten empobrecerlo para dar satisfacción a sus más bajos instintos y al deseo de seguridad intelectual que proporcionan, por ejemplo, la claridad y la precisión, a esas personas les parecerá que hay solamente un principio que puede ser defendido bajo cualquier circunstancia y *en todas las etapas* del desarrollo humano. Me refiero al principio *todo vale* (Paul Feyerabend, 1993: 20).

Compárese dicha afirmación de Feyerabend con la de James Clifford que transcribimos a continuación, para poder así reconocer las influencias de dicho giro historicista en la antropología postmoderna.

...en el paisaje humano cabe aplicar también el principio analítico de que nada es inmóvil, inamovible; *de que todo puede intentarse*, al menos, en la especulación, en el análisis de otras culturas (James Clifford, 1991:54, subrayado mío).

Habíamos señalado ya, que muchos de los autores vinculados con este movimiento han afirmado reiterativamente que sus reflexiones meta-antropológicas son motivadas por una constatación de que, desde los años setenta del siglo pasado, se ha sucedido un proceso de transformación disciplinaria, cuyo rasgo principal ha sido el abandono de los viejos paradigmas científicistas anclado a un modelo de conocimiento que perseguía la búsqueda de verdades, para lo cual necesitaba refinar sus procedimientos a partir de erigir metodologías racionales o evaluables.

Si bien en gran medida la oposición al modelo positivista de la ciencia está íntimamente vinculado a la elección de una vía interpretativa para la construcción de la antropología, la oposición a transitar por un modelo de ciencia sustentado en la búsqueda de una racionalidad científica y metódica es asumido después de que el giro historicista cuestionó esta obsesión de las vías positivistas y racionalistas.

De tal manera, Rabinow y Sullivan afirman que, lo paradigmático es consustancial a la ciencia, que ésta se caracteriza por sus estabilidades poco duraderas y que más bien cada momento disciplinar es una fase diferenciada entre ellas. Reconocen ambos autores que el estilo de pensamiento que está hoy en crisis es aquel que considera a la diversidad de teorías como un hecho negativo y más bien lo que está en crisis es pretender erigir modelos únicos, progresivos para la ciencia.

La naturaleza del conocimiento antropológico rompe con la teoría del contexto de justificación metódica y racional, por lo que los postmodernos afirman que todo puede ser válido, que la experiencia de campo está llena de imprevistos, intuiciones, corazonadas, además de valores, intereses y compromisos teóricos, en vez de por procedimientos sistemáticos y algorítmicos. Pero además se afirma que lo que realmente es y puede ser la materia del conocimiento antropológico son múltiples representaciones. Así los únicos referentes para nuestras elucidaciones o comprensiones se hallan en otras interpretaciones y por lo tanto al antropólogo no le queda más que ser un intérprete de otras interpretaciones.

De allí afirmaciones como las que hace Mary Louise Pratt acerca de que el proceso de escritura etnográfica siempre está sujeto a algo más que la objetividad y más bien involucra nuestros intereses narrativos, esquemas ordenadores o teóricos e interpretativos. Para Pratt el sujeto condiciona la observación, él decide qué datos buscar y cómo presentarlos. La realidad es

vista desde los imperativos de los marcos interpretativos, el mundo es como lo indica la teoría (Mary Louise Pratt, 1991).

Por otro lado, para el movimiento postmoderno, al igual que para Geertz, la escritura etnográfica termina siendo más que una vía para llegar a representar fielmente a otras sociedades, es un medio para realizar construcciones sobre los otros. En franca identidad con las tesis constructivistas como las de Bruno Latour, Steve Woolgar, Steven Shapin y Andrew Pickering, los postmodernos, principalmente Tyler, reivindican que todos los conceptos de la antropología como sociedad, cultura, nativos son constructos y no descubrimientos, y que la antropología no se escapa de la actividad constructora; es decir que más bien ellos toman conciencia de que lo que producen es una imagen construida sobre cómo son los procesos culturales en la nueva era postcolonial y postmoderna.

Son constructos realizados a partir de reconocer que la nueva escritura etnográfica, que es la culminación de una construcción, alienta la contextualización, reconoce el momento histórico que las produce, reivindica el lugar desde donde hablan los involucrados, desalentando esas formas de escritura que buscan formas culturales, objetivas, universales, homogenizantes y eternamente presentes. Por tal motivo Rabinow, siguiendo a Richard Rorty y a Foucault, considera que los discursos son constituidos desde escenarios históricos bien establecidos y como tal determinan lo que se considera verdadero. Para él la nueva antropología tiene la misión de romper discursos unívocos y unidimensionales al tratar de pluralizar las versiones, al mostrar las variedades de discursos, de regímenes de saber, para desde allí romper con las hegemonías filosóficas, políticas y económicas. Clifford expone una idea semejante de la siguiente manera.

La etnografía científica establece, por lo general, un registro alegórico y privilegiado en el que se identifican supuestos como el de la <<teoría>>, la <<interpretación>> o la <<ejemplificación>>. Pero todos esos significados, en sus niveles correspondientes dentro del texto, incluyen teorías e interpretaciones, se reconocen como alegorías y

devienen en pura dificultad para asentarse, en última instancia, sobre una perspectiva, sobre un punto de vista privilegiado desde el cual hacer la valoración totalizadora. Una vez este anclaje queda al margen, la acumulación de <<voces>>, de registros alegóricos múltiples, deviene en área de suma importancia en la cual puedan introducirse los escritores etnográficos (James Clifford, 1991:158-159).

Pero no sólo la tesis historicista de la carga teórica de la observación o la idea de que los prejuicios guían toda interpretación, o que la realidad es constructo cultural motivó ideas sobre la imposibilidad de erigir verdades universales y por tanto festejar la diversidad y las parcialidades que hay en cualquier escrito o interpretación antropológica. También dichas tesis, inspiradas en la denuncia que hace Foucault a los discursos generados desde el poder, posibilitaron construir la crítica al estilo de teoría y narrativa en que se había sustentado toda la antropología a la cual catalogaron como etnocéntrica y autoritaria.

Si bien la denuncia a las implicaciones coloniales, a los usos de la disciplina antropológica con fines intervencionistas en países del tercer mundo, fue algo que desde los años 50s fue creciendo en la conciencia del gremio, la crítica postmoderna se distingue de la anterior por su insistencia en que el orden colonial no había sido excluido de las formas de representación y de los estilos de teorización que sobre las otras sociedades hacía la antropología, al respecto Clifford afirma:

La crítica del colonialismo, surgida a raíz de la última gran guerra, y condicionada en gran medida por la habilidad occidental para representar –según sus intereses– a otras sociedades, se ha visto, por ello, obligada a realizar un proceso constante de teorización acerca de sus propios límites (James Clifford, 1991:38).

Coincidiendo más con las posturas de Paul Feyerabend, la antropología postmoderna pugnaría por una antropología donde se fomente un eclecticismo de paradigmas y no la instauración de uno nuevo y único. Después de todo, la ciencia no produce verdades eternas y universales, sino que su fruto son

paradigmas, visiones del mundo, esquemas compartidos por comunidades, donde la proliferación de éstos, según muestra la historia de la ciencia, es la constante. Por lo que aceptar su apertura, su proliferación y una actitud ecléctica ante éstos implicará una postura crítica tendiente a romper los discursos hegemónicos y autoritarios. Pero que además, promueve la inventiva de las exigencias prácticas, es decir, todo sirve o se vale, como la tolerancia de la incertidumbre en cuanto a la dirección que debe seguir la disciplina y por lo inacabado que pueden ser los proyectos.

Estos períodos conllevan el riesgo de posibles callejones sin salida, pero también grandes posibilidades, y son, por naturaleza relativamente efímeros y transicionales entre períodos cuyos estilos de investigación están más asentados y dominados por un paradigma (George Marcus y Michael Fisher, 2000: 13).

Si bien los antropólogos postmodernos ven en los discursos científicos la encarnación de la idea de paradigmas (y no dudarían en aceptar que el rechazo de las visiones positivistas en antropología tiene que ver con la crisis paradigmática en que han caído éstos), lo que sí no esperarían es buscar erigir uno nuevo para la disciplina. Señalan Marcus y Fisher la denuncia del agotamiento de los modelos anteriores y la idea de que estamos en una fase de transición ya lo habían anunciado Sherry Ortner, Dan Sperber o Clifford Geertz. No obstante, el problema es que estos autores quisieron erigir nuevos modelos o buscaron en otras vías, como las posturas comprensivas, simbólicas o prácticas, como la salvación para el nuevo estado de pluralidad teórica en que se encontraba la disciplina. Mientras que los antropólogos postmodernos pugnan por reconocer que incluso el modelo kuhniano ya no se aplica a una era postmoderna, donde incluso se vive un agotamiento del mismo estilo paradigmático de los saberes y discursos. Así más que una vía que pondera la colisión de paradigmas, de lo que se trata es de exaltar la fragmentación de saberes, la multiplicidad de intereses de las comunidades científicas y las múltiples versiones que sobre un hecho pueden existir.

Diagnóstico sobre las condiciones actuales de nuestros saberes, que incluso los nuevos antropólogos postmodernos extenderán a sus críticas a las vías comprensivas. Sí bien reconocen que un momento éstas fueron críticas al discurso hegemónico sobre la ciencia y la científicidad, pronto mostraron sus pretensiones de ser vías metodológicas que buscaban revelar la verdad, unificar los métodos y procedimientos, así como guiar la práctica disciplinar, tal y como lo fue el positivismo en su momento. Incluso dicen ellos que:

En verdad, fue justamente el desafío de las perspectivas comprensivas, que en los debates especializados están hoy enteramente convencionalizadas, lo que llevó en parte a poner bajo sospecha todos los estilos totalizadores del conocimiento, incluidos los propios estilos comprensivos (George Marcus y Michael Fisher, 2000: 13).

Por lo tanto en el corazón de esta postura también se halla la duda a la posibilidad de erigir nuevos marcos y organizar las disciplinas en torno a dicho cometido. Hecho que le es común a todas las disciplinas de las humanidades, rompiendo así también con el mito de la interdisciplina la cual hace suponer que cada ciencia por separado tiene bien afianzados sus paradigmas y que lo que vivimos es una nueva etapa de colaboración. Por el contrario la actitud postmoderna es que en ciencias sociales las fuentes de la experimentación, del eclecticismo, son una realidad para todos los antiguos campos del saber, sumándose así la disciplina a las múltiples voces que clamaron el advenimiento del fin de los metarrelatos legitimados por el aura de la científicidad:

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: cuestiones todas aquellas que tornan problemático lo que, según se daba por sentado, eran los hechos o las certidumbres en que se basaba la validez de los paradigmas (Marcus y Fisher, 2000: 29).

La proliferación paradigmática saca a la luz un hecho que define nuestra actual condición epistemológica, el estado de incertidumbre sobre nuestros

métodos, lenguajes y teorías, éstos que pretendían representar la realidad social no son ya los adecuados para representar el mundo actual. Esta “crisis de la representación” se explica, según Marcus y Fisher, por la pérdida, de las hegemonías y del orden que fueron consustanciales a nuestra experiencia de vida social y cultural después de los años 60s. Pérdida cuyo sentir en las comunidades científicas fue ejemplificado con el abandono de los estilos de “gran teoría” como la que prometía Talcott Parsons.

Ante la crisis de los paradigmas y ante la efervescencia de fuentes de inspiración, lo que se abre es una posibilidad innumerable de experimentación y de apuestas teóricas. Incluso más que rechazar los viejos paradigmas se les recupera como fuente de recursos heurísticos, dejando su aura de sistemas teóricos comprensivos hegemónicos para lograr representar los fenómenos sociales y culturales de la nueva era, donde la única regla a seguir es la utilidad que el investigador ve en éstos.

Aunque la idea de la experimentación también es deudora de la noción de que en el pensamiento social dominan los géneros confusos. Es decir, no sólo se nos presentan paradigmas muy claros y con límites bien establecidos, a pesar de que ninguno es hegemónico, sino que también los paradigmas son permeados por otras tradiciones teóricas, con lo cual se sucede toda una reconfiguración en los límites paradigmáticos. Por lo que “las antiguas etiquetas son, pues, una guía muy pobre para la actual fluidez y entrecruzamiento de las orientaciones ideológicas” (Marcus y Fisher, 2000:33).

Ahora bien a pesar del rechazo normativo que en los giros historicistas parece ser la constante, la postura postmoderna al menos en su versión de Marcus y Fisher recuperarían como lineamiento metodológico, no sólo el alentar la experimentación mediante la apertura al eclecticismo, sino que además, si deseamos alcanzar, dicen estos autores, una visión rigurosa, clara y fiel del mundo [sic], nuestros presupuestos epistemológicos deben ser tomar en

consideración la contradicción, la paradoja, la ironía y la incertidumbre que es consustancial a la naturaleza humana.

Para concluir podríamos decir que, a pesar de la gran cercanía que el movimiento postmoderno tiene con las críticas historicistas al positivismo, ellos mismos buscarán trascender algunos de los supuestos del giro iniciado por Kuhn, con intenciones de justificar su propuesta de una nueva disciplina cuya tarea es interpretar las culturas, buscando para ello nuevos recursos experimentales de retórica o narrativa. Por ello un debate importante al interior de esta corriente en antropología fue el de pensar si de lo que se trataba ahora era de continuar con una vía disciplinar que aún pueda ser caracterizada como científica o bien negar a la ciencia y celebrar lo literario de la antropología, asunto que trataremos en el último apartado.

IV. De las verdades parciales al fin de la ciencia

Como ya hemos anunciado, Stephen Tyler ha sido considerado la figura más radical dentro del movimiento crítico o postmoderno en antropología. Y lo es por su postura respecto a que la disciplina debería de abandonar todo intento de proseguir la vía científica y reconocer más su carácter poético y artístico.

Mencionamos lo anterior porque dentro de los diversos autores la postura respecto a la ciencia ha sido un poco ambivalente. Si bien existe un consenso en abandonar el canon positivista de la imagen de ciencia, algunos como Marcus y Fisher o el mismo Rosaldo han apelado a que es factible seguir hablando de ciencia¹⁷ como esa actividad que unifica a una comunidad de practicantes llamados antropólogos. Incluso Marcus y Fisher lo dicen así cuando al final de su libro van arrojando las pinceladas de lo que sería la nueva antropología crítica, ellos comentan:

¹⁷ Incluso Clifford en la introducción a *Writing Culture*, afirma que la crisis analítica por la que pasa la antropología puede ser solucionada si ésta se abre a paradigmas interdisciplinarios, garantizando así su carácter de ciencia susceptible de cambios, multiforme y cambiante (James Clifford, 1991:28)

Este proceso científico no es, en realidad, más que una agudización y un fortalecimiento de una condición común a todo el mundo, donde los propios miembros de distintas sociedades se entregan constantemente a esta misma verificación comparativa de la realidad en relación con posibilidades alternativas (Marcus y Fisher, 2000:177).

O por ejemplo tenemos cierto grado de aceptación realista en el planteamiento de Rosaldo, quien señala que hacer historia o antropología implica el hallar formas de composición que sean adecuados para comprender las luchas presentes. Rosaldo reconoce que la narrativa histórica es un constructo del historiador, como lo cultural del antropólogo, sin embargo el historiador también apela a hechos, pero lo que sí advierte el autor es que entre la construcción y los hechos, ninguna se reduce al otro:

El pasado histórico siempre constriñe sus narrativas, y una narrativa siempre selecciona y organiza los pasados históricos más complejos. Una narrativa histórica ni puede reducirse a datos brutos (porque no la articulan), ni puede tratarse como mera ficción (porque, una vez inventada, debe “ajustarse” a los hechos). En efecto, los historiadores constantemente viran de sus narrativas a los hechos, y de los hechos a sus narrativas. Aunque puedan aparentar serlo, tales narrativas nunca son inocentes (Díaz, Rodrigo [edit.], 2006:159-160).

Sin embargo, todos estarían de acuerdo con la idea de James Clifford de que, ciencia o no ciencia, la nueva antropología no puede seguir buscando construir verdades universales. Más bien, la etnografía lo que muestra son acercamientos parciales, versiones que un antropólogo produce sobre ciertos hechos. Por lo que la verdad ya no es más el fin epistemológico que conduce los intentos y la misma práctica antropológica. Más bien se trata de reconocer que la cultura es un documento abierto a diversas posibilidades interpretativas.

Así, señala Clifford en su introducción a *Writing Culture*, si lo que hace un antropólogo es escribir etnografía, esto es ficciones literarias, éstas deben reflejar lo inherentemente inestable, lo inclasificable, lo no sometido a codificaciones que es consustancial a la cultura: Así, lo cultural quedará siempre bajo la férula de las leyes de la relatividad (James, Clifford, 1991:45).

Por eso afirma Clifford que la etnografía debe ser un discurso que impida las definiciones constreñidas y busque mostrar o contemplar todas las posibilidades, de todas las incongruencias, de todas las realidades y suposiciones multisubjetivas.

Para Clifford si algo debe ser asumido es que al escribir etnografías, el antropólogo construye ficciones sobre lo que son otros pueblos u otras culturas. Ello no quiere decir que dichas ficciones sean mentiras o tergiversaciones de datos o realidades observadas, o que por ello sean falsas. Más bien lo ficcional es la única posibilidad que existe en nuestra condición de sujetos interpretantes que hacemos de otras realidades. Dicha interpretación no está guiada por la búsqueda de las dimensiones estancas, sistemáticas y absolutas, ni consideran sus ficciones como algo susceptible de comprobación, producidas en un lenguaje neutro, claro y preciso como el que pretendía un modelo de ciencia positivista.

Percatarse de esta dimensión ficcional que tiene la labor interpretativa en general y la etnografía en particular, ha sido reflejada por Vincent Crapanzano cuando afirma que los etnógrafos al igual que Hermes son unos sujetos harto tramposos ya que nunca mienten, pero tampoco dicen la verdad. Pero la verdad es vista para los antropólogos postmodernos como una entidad de lo parcial o como también gusta decirlo Clifford, cada hecho social, cada manifestación cultural o cada interpretación posible lleva a costas un grado de verdad. Por tal motivo la práctica de escritura etnográfica toma distancia cada vez más de las antropologías totalizantes, buscando una forma de evocación múltiple y alegórica (James Clifford, 1991:159)

Entonces las ficciones etnográficas a construir son aquellas que pugnan por no ver a los hechos culturales como excluyentes e irreconciliables, como si uno de ellos fuera más real o verdadero que otros. Por ello se persigue en las nuevas etnografías exaltar aquellas voces que en apariencia son incongruentes, o busca retratar aquellos hábitos y significados que parecen no

tener contexto, ser irrelevantes o no tener lógica que los explique. De allí la afirmación de Clifford de que en la etnografía no existen verdades absolutas sino parciales, incompletas.

Por ello la nueva imagen de ciencia que puede ser heredada del giro postmoderno en antropología reivindica, en primer lugar, la parcialidad de nuestros conocimientos o de nuestros discursos científicos y además considera que dichas parcialidades no conducen necesariamente a ningún tipo de progreso científico en nuestro conocimiento sobre las culturas. Pero también la parcialidad, a la cual están condenados nuestros saberes se plasma también en una imagen de la ciencia con ciertos aires de pluralismo. Por ejemplo, Marcus y Fisher como ya mencionamos, celebran la posibilidad de que los imperativos realistas en etnografía contribuyan a la experimentación etnográfica. También Clifford afirma que los métodos defendidos por los postmodernos no invalidan del todo ciertos presupuestos de la investigación científica de tipo realista. Lo único que se busca son nuevas situaciones o temas de investigación que van ligados a una proyección de hallar formas expresivas novedosas que auxilien en la innovación y experimentación de la escritura etnográfica.

Por tal motivo Mary Louise Pratt (1991) sostiene que el tipo de experimentación que fundamenta a la nueva antropología, la cual comienza cada vez más a ser dominada por la narrativa personal, ha permitido introducir como imagen de nuestra científicidad lo contradictorio, lo dudoso, la subjetividad en las interpretaciones (Mary Louise Pratt, 1991: 68).

Pero se trata de una subjetividad que, bajo los cánones positivistas, era reiteradamente considerada prejuiciosa, arbitraria, individual. Incluso en la tradición interpretativa de Geertz la subjetividad del etnógrafo es vista sólo como una dimensión epistémica que sólo se involucra a la hora de escribir etnografías. Es decir, lo subjetivo se reduce a un estilo narrativo del autor. En su *El antropólogo como autor*, Geertz trata de mostrar cómo detrás de las

etnografías escritas por autores como Lévi-Strauss, Malinowski, Evans-Pritchard y Ruth Benedict se dejan ver estilos tan diferentes de escritura que reflejan diferentes personalidades con distintos compromisos teóricos y diversas maneras de asumir su relación con los nativos. Sin embargo lo que reprocha el giro postmoderno es que ese tipo de subjetividades que han quedado al margen en los textos realistas, o que ha sido condenada en las reflexiones metodológicas de la antropología, es aquella que muestra un sujeto –el etnógrafo- que en su quehacer entra en estados de confusión, angustia, o que apela a sus sentimientos para comprender las cosas.

Según Clifford no sólo la subjetividad del etnógrafo ingresa en la escritura etnográfica como un elemento central de la representación, lo que explica que lo cultural y su representación siempre quedan bajo la férula de las leyes de la relatividad, sino que también las construcciones etnográficas postmodernas siempre buscan recoger las diversas multisubjetividades que uno pueden hallar en campo. Por ello Clifford afirma lo siguiente.

...nuestras pretendidas visiones <<completas>>, siempre serán más o menos parciales. Y si ciertos aspectos de la investigación se nos revelan ahora como mucho más limitados de lo que creíamos, es así merced a la constante puesta en duda que de nuestro bagaje cultural hacemos. Debemos aceptar la evidencia, sin embargo, de que nada es definitivo; ni, mucho menos, neutral (James Clifford, 21991:49)

Así los textos etnográficos al no pretender reconstruir totalidad cultural alguna, los convierten también en escritos no totalizantes, ni exhaustivos, sino que se presenta como una sucesión de secuencias, una exposición parcial de hechos previamente interpretados por los sujetos nativos de una cultura, por lo que el documento queda abierto a todas las posibilidades interpretativas.

Dichas parcialidades etnográficas, señala Marcus, se explican también porque el propio mundo que le toca representar hoy a la etnografía se caracteriza por ser un mundo compuesto por pequeños mundos, por toda una diversidad de espacios interactivados pero no integrados en un todo complejo (George, Marcus, 1991b:236). Por tal motivo, el carácter parcial y finito que

tiene la escritura etnográfica en la era posmoderna es el resultado de una conjunción de elementos como son: la pluralidad de sujetos interpretantes que se disputan las versiones de escenarios culturales similares; la fragmentación y pluralización de la experiencia de vida que conlleva una diversificación de las fuentes dotadoras de sentido y tradiciones a los sujetos interpretantes; pero además se reconoce que el proceso de interpretación también depende de estados subjetivos, deseos, intereses y confusiones.

Ahora bien para Stephen Tyler el objetivo crítico de su antropología no es sólo denunciar y deconstruir la vía positivista de imaginar a la actividad científica, como quizá para otros ese sí es el cometido. Para él la propia idea de ciencia es algo que hoy está en desuso y en descrédito, motivada por esa sensación de duda hacia los metarrelatos en que el mundo moderno legitimaba su proyecto histórico.

La evocación -que es decir la etnografía- es el discurso del mundo posmoderno, porque el mundo que hizo la ciencia, y esa ciencia hecha, ha desaparecido, y el pensamiento científico es ahora un modo arcaico de conciencia que sobrevive por un tiempo, en una forma degradada, sin el contexto etnográfico que lo creó y lo sostuvo (Stephen Tyler en; Carlos Reynoso(Comp.), 1991: 298)¹⁸.

Por tal motivo, nuestras pretensiones cognitivas en la actualidad no buscan, ni generar conocimientos universales, ni intentan ser un instrumento para la supresión o emancipación de los pueblos. Por ello el quehacer etnográfico no puede encontrar más su identidad en discursos que traten de emular a la ciencia o a la política.

No definida ni por la forma ni por una relación con un objeto externo, ella [la etnografía] no produce idealizaciones de formas y performances, ni realidades ficcionadas, ni ficcionadas realidades (Ibíd: 297-298).

Para Tyler como para Feyerabend, lo que se llamó conocimiento científico eran formas de saber que sólo se adoptaban como verdaderas por el

¹⁸ Por considerar que la traducción de Reynoso es más clara que la aparecida en la edición española de *Writing Culture (Retóricas de la Antropología)* publicada por Jucar, he decidido utilizar la versión de Reynoso.

hecho de creer que provenían de la aplicación de métodos racionales. Pero las reflexiones epistemológicas que se realizaron para establecer la lógica de la investigación científica mostraron cómo la actividad científica se parecía menos a lo dicho por los positivistas y racionalistas. Por ello afirma Tyler que la utópica unidad de la ciencia desapareció de la vista junto con todos los demás objetos irrealistas de la fantasía científica (ibíd: 299). Por tal motivo, señala Tyler, la ciencia se encerró en su propio lenguaje y mientras más acuerdos se lograban acerca de qué debería ser la ciencia y cuáles sus métodos, ésta tenía cada vez menos que decir sobre cómo es el mundo.

La ciencia dependía, en otras palabras, de la adecuación descriptiva del lenguaje como representación del mundo. Pero para moverse del precepto individual hacia una percepción sobre la que hubiera acuerdo, necesitaba un lenguaje comunicativamente adecuado que permitiera el consenso en la comunidad de los científicos (Stephen Tyler, en Carlos Reynoso (Comp.) 1991: 298).

Pero además el descrédito de la ciencia también está ligado a su propio desenvolvimiento práctico en un mundo capitalista y de intereses políticos. La ciencia en su desenvolvimiento se vio cada vez más presa de sus compromisos, con intereses políticos, económicos, éticos y estéticos. Y debido a que la política y la industria controlaban los recursos del juego, y podían amenazar con retener los fondos de los que el juego dependía, la ciencia sucumbió más y más a las limitaciones impuestas por el interés de sus amos (en Reynoso (Comp.) 1991: 300).

Por eso afirma Tyler que la experiencia de vida postmoderna nos abre la posibilidad de adentrarnos a un nuevo mundo posible, que es el del sentido común, el de la experiencia o vivencia y destierra por completo ese otro mundo que hoy es cada vez más imposible: el mundo de la ciencia. Para este autor, una etnografía posmoderna asume la forma de un texto cooperativamente desenvuelto que se compone de fragmentos de discurso. Así la única pretensión de una etnografía es evocar en un lector y en un escritor una fantasía sobre mundos posibles.

Debido a que su significado no está en ella misma [la etnografía] sino en una comprensión de la cual ella es sólo un fragmento, ya no está condenada a la tarea de la representación (Carlos Reynoso (Comp.) 1991: 304).

Para Tyler la etnografía es un artificio retórico, una evocación sobre las experiencias de sujetos que se encuentran en el transcurso de una experiencia de vida. Lo cual no implica que recoge el mundo: no representan nada porque, como ya hemos reiterado, la experiencia de vida postmoderna ha borrado la posibilidad de hallar los objetos, la realidad, las cosas que los símbolos, discursos o evocaciones tratan de representar: la etnografía postmoderna prima el 'discurso' sobre el texto, presenta el diálogo como oposición al monólogo; y pone un énfasis mayor en la cooperación natural con el sujeto sometido a estudio (Carlos Reynoso (Comp.) 1991: 188)

Así la función de una etnografía es evocar en la mente del lector, y del escritor, fantasías e imágenes de un mundo posible, para lo cual los elementos para representar son sólo imágenes y símbolos que el escritor manipula y el lector utiliza para recrear. Por ello es válido el uso de artilugios poéticos.

Por lo tanto el discurso etnográfico postmoderno más que ser un proyecto que busca la creación de conocimiento universal, busca la creación de textos envolventes que se componen de fragmentos de discursos. Su unidad, su articulación, su estructura narrativa que busca generar imágenes en el lector, no está dada por presupuestos realistas sobre un mundo mecánico articulado a partir de relaciones causa-efecto. Por el contrario, esta concatenación es el producto de la decisión de un escritor que se guía sólo por criterios de la estética literaria. Por eso afirma Tyler que la etnografía postmoderna tiene un énfasis más en lo estético, propio de la novelística experimental

La etnografía es para Tyler una forma discursiva que sólo sirve para contextualizar y para dotar de significado a otros discursos que en ella son evocados. Pero evocación no significa representación, ni presentación: la

etnografía no presenta sujetos, ni representa culturas. Sólo, insiste Tyler, hace evidentes unas ausencias imposibles de ser presentadas o representadas.

Lo importante de "evocar" es en vez de "representar" es que eso libera a la etnografía de la *mimesis* y de un modo inapropiado de retórica científica que entraña "objetos", "hechos", "descripciones", "inducciones", "generalizaciones", "verificación", "experimento", "verdad" y conceptos como esos que, excepto como invocaciones vacías, no tienen paralelos ya sea en la experiencia del trabajo de campo etnográfico o en la escritura de etnografías (ibíd: 305).

Para Tyler ahora nadie observa y nadie resulta observado. La etnografía postmoderna rompe con lo anterior al plantearse construir un discurso dialogal, una narrativa fragmentaria, multiforme. El producto, el texto etnográfico postmoderno, se distinguirá porque puede tomar cualquier forma y nunca está totalmente terminado. Si algo nos ha hecho saber nuestra condición postmoderna es que el conocer siempre será un intento, será siempre incompleto, insuficiente, de alguna manera defectuoso, lo cual según el autor, no es un problema sino una virtud liberadora.

CAPÍTULO III

DEL SENTIDO, LA INTERPRETACIÓN Y LA REPRESENTACIÓN: EL DEBATE EN LAS CIENCIAS SOCIALES

¿Qué es lo común a todas estas ciencias en su relación con los hombres, en la relación entre éstos y con la naturaleza exterior? Todas se fundan en la vivencia, en la expresión de vivencias y en la comprensión de esta expresión. La vivencia y la comprensión de toda clase de expresiones de vivencia fundamentan todos los juicios, conceptos, conocimientos que son propios de las ciencias del espíritu

Wilhelm Dilthey

Algunos autores que abiertamente se declaran parte del movimiento de la antropología crítica como Marcus, Fischer, Rabinow y Crapanzano, han reconocido que otra de las vías que han motivado los cuestionamientos hechos a la pretensión positivista de erigir una ciencia social proviene de una vieja polémica en las disciplinas histórico-culturales, en la cual se ha pugnado por una 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.

Por ejemplo, George Marcus y Michael Fisher 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 postmoderna, 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).

La llamada antropología postmoderna recapitula y reabre, como parte de un debate al interior de la disciplina, algunos de los argumentos que, frente a la visión científica del mundo abanderada por el positivismo, antepusieron

tanto los giros hermenéuticos, la fenomenología, el pragmatismo, la filosofía social post-Wittgenstein, la teoría crítica alemana, así como por el post-estructuralismo francés. A pesar de sus marcadas diferencias todos ellos afirmaban que la autonomía del método se debía, entre otras cosas, a la irreductibilidad del mundo de la cultura, la sociedad y la historia al tipo de objetos que analiza la física, química o biología.

Así por ejemplo reiteradamente obras como las de Alvin Gouldner (2000), Anthony Giddens (1987) y Richard Bernstein (1983) son reconocidas por algunos proponentes de la antropología postmoderna, en especial por George Marcus y Michael Fischer (2000:37) y por Renato Rosaldo (1991: 42-44), como un conjunto de escritos que diagnosticaron el sentir de la teoría social de mediados y finales del siglo XX. Textos donde se resaltaba además que se vivía un agotamiento de los paradigmas explicativos dominantes en las ciencias sociales, principalmente las de habla inglesa, marcando así la vuelta a formas comprensivas e interpretativas como una solución para resolver los nuevos enigmas de la sociedad y la cultura.

Tanto Bernstein como Gouldner ubican este movimiento en las ciencias sociales como una nueva agitación que desde las revueltas en los años 60s tenían por intención reivindicar temas como la agencia humana, la praxis, la vida cotidiana, los símbolos y el sentido. Reivindicación que implicó de paso cuestionar las tendencias estatistas, conformistas, autoritarias e instrumentales del paradigma dominante en las ciencias sociales norteamericanas después de la Segunda Guerra Mundial: la teoría de la acción social de Talcott Parsons.

Como gustan de decirlo los autores de la antropología postmoderna, esta nueva fase de la controversia entre explicar y comprender se caracterizó por ser un momento altamente experimental además de filosóficamente muy inspirado. Es decir, que un rasgo distintivo en esta fase será el hallar en tradiciones filosóficas como la fenomenología, el pragmatismo, la hermenéutica, las filosofías del lenguaje ordinario, entre otras, recursos

heurísticos para elucidar el problema de la constitución del sentido en las comunidades, además de obtener respuestas metodológicas a la cuestión de cuáles serían las bases para poder comprender dicho sentido.

Para la gran mayoría de las tendencias antes mencionadas, la acción y la conducta humana está guiada no por respuestas a estímulos ambientales o del llamado sistema social, sino que se explica por las valoraciones, las interpretaciones, las simbolizaciones o los esquemas histórico-culturales que le son consustanciales a la naturaleza humana: es decir, toda acción humana es la acción de sujetos orientada por el mundo del sentido. Marcus lo expresa de la siguiente forma.

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 Marcus, 1991b:236-237).

Surge así un consenso, que después será muy dominante en las ciencias sociales post-empiristas, que afirma que en lugar de buscar formas explicativas lógico-causales, propias de las ciencias naturales, para dar cuenta de la acción social, habría que optar por establecer estrategias que permitan revelar los significados que están detrás de la conducta, las instituciones y las obras de hombres y mujeres.

Si bien para este nuevo grupo de antropólogos norteamericanos, la antropología es una disciplina que asume que el sentido y el significado tenía que ver más con la explicación de los hechos de la cultura y que la antropología es y debe ser una disciplina de orientación interpretativa y hermenéutica. Ubicarse dentro de una tradición interpretativa no impidió, como veremos en este capítulo, que uno de los ejes de la reflexión epistemológica de

la antropología postmoderna fuera su crítica a las pretensiones autoritarias, realistas e instauradoras de verdades que una gran parte de la tradición interpretativa acarreó para la práctica etnográfica. 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.

Este capítulo es una continuación u otra vuelta de tuerca del anterior. En él nos concentramos más bien en rastrear la pugna contra la visión positivista de la ciencia y la actividad científica que protagonizaron los giros historicistas y relativistas. Se trató de mostrar cómo la antropología postmoderna recoge tesis de estos últimos para argumentar contra el pasado de la disciplina y así contraponer otra posibilidad de pensar la actividad antropológica fuera de los cánones positivistas. En el presente capítulo analizaremos primero cómo la crítica al positivismo en las ciencias sociales en general, y en particular en la antropología, se nutre del llamado debate por las ciencias sociales. Buscaremos resaltar algunos argumentos metodológicos así como concepciones sobre el hecho social y cultural que emergen de las diversas corrientes interpretativas en ciencias sociales, las que serán asumidas por los antropólogos postmodernos para ser incorporados en su idea de lo que debe ser la antropología. Por último, presentaremos las tesis que éstos formulan contra las pretensiones autoritarias de las vías comprensivas y cómo desde esta crítica se pugna por modificar las formas de escritura de textos como estrategia para eludir las tentaciones autoritarias y etnocéntricas en que puede caer la disciplina.

1. Del símbolo al sentido: el camino a la antropología postmoderna.

Una de las orientaciones en antropología que desde mediados del siglo XX ha tenido gran influencia es aquella que ha ponderado las nociones de sentido, significación y símbolo como ejes para la investigación antropológica. Siguiendo al antropólogo francés Marc Augé podríamos decir que, lo simbólico junto a la función e historia, se convirtió en una nueva guía para la formulación de interrogantes de la disciplina:

La doble interrogante a la que la antropología ha tenido que contestar siempre, sin lograr unificar su respuesta, está relacionada con su sentido y función. ¿Qué *quieren decir* las instituciones encontradas en una sociedad, que son susceptibles de comparación con aquéllas ubicadas en el otro extremo del mundo? ¿Para qué sirven? (Augé, 1987: 21-22)

La primera de estas preguntas, según Augé, ha sido tradicionalmente contestada por posturas estructuralistas, cognitivas, o simbólicas; mientras que la segunda han sido objeto de preocupación de las otras tradiciones como el funcionalismo, marxismo y evolucionismo. Sin embargo, como bien lo señala Augé, concentrarse en la significación en detrimento de la función o la historia, no ha sido tan radical en la historia del pensamiento antropológico. Es frecuente encontrar, al menos en los grandes teóricos de la disciplina, señalamientos o insinuaciones donde se perfilan algunos entrecruzamientos entre aquellos temas de la agenda antropológica.

Incluso podríamos decir que la introducción de nociones como símbolo o sentido ha acompañado al desarrollo de la antropología mucho antes de que se institucionalizara el tema como definitorio de una corriente o propuesta de análisis.

Así por ejemplo Stocking (1982) plantea, que en Boas, debido a su herencia germana y su formación en la tradición de las *volksgeist*, aparece la idea de que la cultura puede ser también comprendida, entre muchos otros significados que este concepto tiene para la tradición boasiana, como una marco dotador de sentido. Por ejemplo, las percepciones de colores, sonidos y palabras para un sujeto son pasados por el tamiz de la cultura. Así la cultura es esa, como lo dice Stocking, imposición de significado convencional que se hace sobre las experiencias. Una muestra de la influencia del neokantismo en Boas se refleja cuando el padre de la antropología norteamericana asume que, el entorno que la cultura le proporciona a un sujeto es un determinante para la dotación de significados a las percepciones que dicho ser humano realiza.

Además en un escrito de Boas titulado *El estudio de la geografía* (en Stocking, edit., 1996, 9-16) este pensador retoma el debate clásico alemán, entre las ciencias naturales y las históricas o del espíritu para mostrar sus intenciones de dejar plasmado que su idea de disciplina antropológica se parece más a ese tipo de proceder que reivindican lo particular, lo carente de leyes, lo contextualizado y lo histórico, que a lo universal y nómico. Boas lo sintetiza así siguiendo una frase de Goethe que dice:

It seems to me that every phenomenon, every fact, itself is the really interesting object. Whoever explains it, or connects it with other events, usually only amuses himself or makes sport of us, as, for instance, the naturalist or historian. But a single action or event is interesting, not because it is explainable, but because it is true (Boas, en Stocking, edit., 1996: 13)

Sin embargo Boas no aceptaría del todo que la labor de la antropología es realizar interpretaciones, que emergen de los prejuicios, de los supuestos teóricos del investigador o de las precondiciones, materializadas como intereses, histórico concretas del sujeto que estudia otras culturas. Más bien eso era lo que él impugnaba al evolucionismo en su afán de ver a los otros desde las lógicas del occidente. Boas creía en la descripción de las particularidades, pero dichas descripciones eran representaciones fidedignas, al ser el producto de la observación controlada y de campo de las culturas y de sus maneras de ser y no interpretaciones subjetivas de un autor. Y menos aceptaría Boas que dichas interpretaciones son obras abiertas que no pretenden erigirse como verdades, sino como una interpretación de las interpretaciones.

Quizá autores como Marc Auge y James A. Boon afirmarían que uno de los antropólogos que puso en el centro de la disciplina la cuestión del sentido, entendido éste como el análisis del significado de las acciones, instituciones o prácticas humana, fue sin duda Lévi-Strauss¹⁹. Más que resumir las tesis del estructuralismo levistrosiano, nos interesa aquí marcar las diferencias entre éstas

¹⁹ No es la intención de este trabajo profundizar en un debate de las llamadas antropologías simbólicas, por lo que se omite hacer referencias a otras figuras importantes que han desarrollado una investigación tendiente a aclarar los temas sobre el significado y lo simbólico tales como Victor Turner o Mary Douglas.

y una postura llamada también simbólica, pero que ha apelado más a un vía comprensiva e interpretativa del significado para la antropología.

Como lo señala James A. Boon (1990), el estructuralismo es una de las variedades de los giros semióticos en ciencias sociales y en antropología cuya preocupación ha sido elucidar la posibilidad comunicativa que tiene la cultura y no ve a ésta como la fuente de la que emanan los significados de las acciones de los sujetos. La dimensión comunicativa o semiótica ha puesto más su atención en el análisis del signo y del símbolo como los vehículos posibilitadores de dicho proceso, por lo que no reducen sus análisis a las acciones, comportamientos y formas de conducta grupales, sino que pueden ampliar sus campos de preocupación hacia el significado que pueden tener objetos concretos, máscaras, tótems, representaciones artísticas, formas de vestir, plantas, geografías sagradas, estilos de peinados, entre otras cosas. Y lo que es más notorio, pueden abstraer el símbolo y el signo de los sujetos y comunidades que los emplean para sólo detenerse en los significados que portan tales abstracciones.

Boon contrasta esta forma semiótica de otra que bautiza como pragmático-dramatúrgica a la cual asocia la postura de Clifford Geertz. Esta vía, al no partir de la dimensión comunicativa del sentido, se concentra en las acciones, actos y conductas observables -nótese la influencia weberiana-, como siendo posibles ya que los sujetos por éstas involucradas, comparten un mundo de sentido que en última instancia es la concreción cultural de una historia y una tradición.

Por otra parte, la vía comunicativa se ha preocupado más por descubrir o determinar cuáles son los códigos compartidos por dos o más sujetos, que es el espacio que permite la convergencia entre símbolo, señal y significado. De tal manera, los intereses de esta perspectiva están puestos en el análisis formal, decía Pierce, de las posibilidades de la significación y no en las conductas y acciones que generan.

Se busca en esta vía revelar la gramática de dichos códigos, donde un signo adquiere su significado al entrar en relaciones de contrastación o complementariedad con otros signos, pero también por adecuarse a una serie de procesos mentales como son las metáforas o las metonimias o las asociaciones a cadenas sintagmáticas y/o paradigmáticas.

El estructuralismo levistrosiano parte de la idea de que dichos procesos dotadores de significación actúan al nivel de lo inconsciente y son hechos que no son transparentes al sujeto que los porta. De tal manera estos principios son develados por el antropólogo como parte de la adecuación de la teoría con el fenómeno. No basta la simple experiencia empírica para la generación de tales hipótesis, más bien éstos se postulan a través de la construcción de modelos teóricos. Ahora bien, otra tesis que será duramente objetable por las vías interpretativas al estructuralismo es la asunción por parte de éstos del carácter universal, no sólo de los modelos sino de los procesos lógicos que son involucrados en el proceso de significación.

Además para Lévi-Strauss y seguidores, las mismas lógicas estructurales operan en todo tiempo y espacio, y lo que explica la diversidad y variedad son los acomodos 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, pueden 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 (Clifford Geertz, 1987: 295).

James A. Boon afirma que las diversas semióticas, entre las cuales se ubican el estructuralismo de Lévi-Strauss y la pragmático-dramatúrgica de

Geertz, se distinguen por su rechazo a todo determinismo, biológico, ambiental, económico y social como la base de la cultura, donde las formas imaginarias y simbólicas sólo serían el reflejo de las primeras. Además afirma este autor que quizá todas las semióticas estarían de acuerdo en que la cultura representa ese conjunto de relaciones entre un mundo simbólico y las otras esferas de la vida (lo biológico, lo económico, lo político, etc.). Donde los símbolos tienen un poder determinante, ordenador y conductor de la vida cotidiana, ritual, política, etc. Es decir, que los humanos vivimos conducimos el flujo de las vidas tratando de hacerlas coherentes con nuestros valores e imágenes significativas.

Es decir, que ninguna de las semióticas, a pesar de la inclinación de algunas a estudiar más la estructura y dinámicas de los símbolos, afirmarían que estas entidades tienen una vida autónoma de los otros elementos de la vida social, biológica y natural del ser humano, simplemente niegan la reducción del mundo simbólico a éstos, o como lo dice Boon:

El argumento de que las culturas son simbólicas (como lo son los sistemas sociales que evalúan) no ignora el poder político, las fuerzas económicas, las necesidades y condiciones psicológicas y ambientales, el general sufrimiento de los hombres ni su ocasional grandeza. Más bien insiste en que los poderes, las fuerzas, las necesidades y las condiciones nunca están en bruto: son transformables, intrínsecamente reemplazables, concebibles de otro modo. El concepto de cultura no ignora realidades más duras, sino que las ubica en su complejidad motivacional y múltiples determinaciones (James A. Boon, 1990:154)

Sin embargo, a pesar de las similitudes señaladas, si queremos comprender la especificidad del giro comprensivo en antropología y desde allí posicionar los desarrollos posteriores dentro del mismo que concluyen en la llamada antropología postmoderna, no podemos dejar de señalar que existen grandes diferencias, principalmente en relación a qué se entiende por sentido, sobre las maneras de estudiar a éste, y principalmente existe un abismo en torno a la idea de lo que es y debiera ser la ciencia. Por lo que creemos más pertinente considerar a los desarrollos geertzianos y post-geertzianos más como comprensivos e interpretativos que simbólicos. Dejando esta última clasificación

para aquellos que se han preocupado más por el estudio del símbolo como un hecho social a la usanza de Durkheim, que a los que buscan entender los actos, acciones y prácticas de los sujetos como determinadas por un mundo de sentido compartido, a la usanza de Max Weber. Señalamos esto, a pesar de que Geertz quiso ver en su propuesta una vía semiótica para el estudio de la cultura, pero, como le reprocha Adam Kuper, en el autor de *La Interpretación de las culturas*, nunca hay una preocupación por hablar de cómo se construye la significación y cuáles son las estructuras formales de la misma, tema o proceder clásico de la semiótica desde que fue fundada por Charles Sanders Peirce.

a) La antropología interpretativa: Clifford Geertz y David Schneider.

Ya habíamos señalado la toma de distancia que Geertz toma respecto al estructuralismo cuestionando sus pretensiones universalistas y su obsesión por hallar las bases transculturales de la construcción del significado. Para él un proceder de tal forma correría el riesgo de hacer de la cultura una reificación que descansa en lo mental, lo subjetivo, lo formal y perder de vista las actuaciones y conductas de los sujetos guiados por sus significaciones.

Como indica Boon, a Geertz le interesa la dimensión pragmática del significado, aquella que da cuenta de cómo los sujetos asumen roles, papeles, actúan unos con otros y saben comportarse según circunstancias. Él se aparta de las abstracciones, por eso su distancia también con las antropologías cognitivas.

Boon llama la atención sobre un aspecto importante para comprender la continuidad entre la perspectiva de Geertz y la herencia de las ciencias del espíritu en la antropología norteamericana, que junto a la filosofía del norteamericano William James, propiciarían el escenario epistemológico donde una visión como ésta sólo podría tener asidero. Boon traza así la continuidad:

Veo un pragmatismo persistente en la antropología norteamericana como parte de un refinamiento posterior a la guerra del concepto de cultura de Boas -que adquirió demasiadas resonancias idealistas al expandirse

convirtiéndose en lo “superorgánico” de Kroeber. Esas inclinaciones pragmatistas coinciden con la visión de Talcott Parsons de los sistemas culturales, además: coordinados con sistemas sociales, psicológicos y biológicos; ni idealistas ni materialistas sino, como demostró Weber, dedicados a la acción (James A. Boon, 1990:184)

Para la vía pragmatista, como la clasifica Boon, estas acciones y actos del sujeto son entendidos como redes de significados históricamente construidos, 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 (Clifford Geertz, 1987: 215).

Dicho mundo de significados es productor y producto de las interacciones entre los hombres y se convierte en la fuente de información que da forma, dirección, particularidad y sentido a la vida cotidiana. Y son los mitos, los ritos y otras manifestaciones públicas de la conducta, la fuente de obtención de información para que él y los otros dirijan y ordenen sus conductas. Es algo similar, señala D’Andrade, al papel que juega el ADN para la reproducción celular.

Culture came to be seen as an information-holding system with functions similar to those of cellular DNA. For individual cells, DNA provides the information needed for self-regulation and specialized growth. For humans, the instructions needed for coping with the environment and performing specialized roles are provided in learned information, which is symbolically encoded and culturally transmitted (Roy G. D’Andrade, en Shweder y Le Vine, 1984:89).

Pero se trata de una visión que no pondera el estudio de la información o que se preocupe por determinar los mensajes que se almacenan en los símbolos. Quizá como lo indicó David Schneider, a quien Kuper caracteriza como el más postmoderno de los parsonianos, se trata de ver las acciones y a través de ellas llegar a los símbolos pero sin disociarlos. Schneider lo define así:

Culture contrasts with norms in that norms are oriented to patterns *for action*, whereas culture constitutes a body of definitions, premises, statements, postulates, presumptions, and perceptions about the nature of the universe and man's place in it. Where norms tell the actor how to play the scene, culture tells the actor how the scene is set and what it all means. Where norms tell the actor how to behave in the presence of ghosts, god and human beings, culture tells the actor what ghosts, gods, and human beings are and what they are all about (en Roy G. D'Andrade, 1984:93).

La figura de Schneider es relevante ya que introduce en la antropología algunos de los problemas que posteriormente serán los estandartes de la postura postmoderna en la disciplina, como será el radicalismo particularista, la sobredeterminación de lo cultural ante lo natural y biológico, además de ser el primero en prever el problema que acarrea la comprensión del otro.

No sólo resaltamos que Schneider y su colega Geertz radicalizan la concepción boasiana de que la cultura modela toda experiencia particular de un sujeto. Es decir, que la cultura es ese entramado de símbolos que en última instancia explican las acciones, creencias y las obras, pero al mismo tiempo éstas son parte de la herencia cultural que define a una sociedad particular. Por lo tanto comprender un hecho humano implica contextualizarlo como una práctica que sólo es posible dentro de un determinado marco cultural. Geertz lo señala de la siguiente forma cuando define su concepto semiótico de cultura:

Entendida como sistemas en interacción de signos interpretables (que, ignorando las acepciones provinciales, yo llamaría símbolos), la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible, es decir, densa (Clifford Geertz, 1987:27).

Pero además, señala Kuper, Schneider asumía que el mundo de símbolos es un constructo arbitrario de las sociedades, lo que implicaba era que éstos no tenían un referente o anclaje en el mundo material. Pero no sólo el mundo de los símbolos era arbitrario, toda la construcción cultural, los referentes para los

símbolos, las ideas y las cosas que los símbolos representaban eran un artificio de las sociedades. Por lo tanto cada idea, cada creencia, cada institución es real y verdadera para el que la produjo. Schneider lo dice así

Dado que es perfectamente posible formular (...) la construcción cultural de fantasmas sin inspeccionar visualmente ni un solo espécimen, esto debe ser verdad en todos los casos, sin referencia a la observabilidad y la no observabilidad de los objetos que se presumen ser los referentes de las construcciones culturales (en Adam, Kuper, 2001: 158).

De allí que tanto Schneider como Geertz asumieron la tesis de que cada cultura es particular e irreductible una a otra. Que una práctica o acción está contextualizada en un marco cultural, es decir, un modelo de vida propio donde sólo allí tienen sentido las acciones y las prácticas y al extraño no le queda más que interpretar y tratar de comprender ciertos actos.

Sin embargo Schneider preveía que entre la interpretación antropológica y la particularidad de las construcciones culturales existe una tensión metodológica. Esta tensión tenía que ver con el problema del fuerte occidentalismo que ha dominado el trabajo de interpretación de las comunidades antropológicas. Ya desde su crítica a las teorías del parentesco y a las terminologías que en éstas se utilizan, Schneider consideraba que existía una proyección obsesiva por reflejar las lógicas familiares de occidente en otras culturas. Y esto era así porque el investigador no podía desligarse de sus propias cargas culturales, sólo que él las ha convertido en teorías con pretensiones de verdad. Incluso Schneider en su radicalidad llega a afirmar que quizá los otros pueblos no tengan sistemas de parentesco y que más bien éste habría que verlo como una costumbre rara e interesante de la cultura europea.

Por lo tanto, podríamos concluir con una tesis que después será muy posmoderna: el trabajo del etnólogo o etnógrafo tradicionalmente ha consistido en transcribir a su propio esquema cultural las relaciones de otros, lo cual nos habla de las tentaciones etnocéntricas de la disciplina. Para Schneider ni siquiera optando por una sensibilidad antropológica emic o pretendiendo

sumergirse en el punto de vista del nativo se podrá evitar caer en una indeterminación de la interpretación. El antropólogo impone sus supuestos y presunciones porque también está cargado de éstas como su condición interpretativa, pero además dice él, lo hace con una inagotable lealtad a esas premisas y con escasa flexibilidad en la apreciación de cómo está constituida la otra cultura (en Adam Kuper, 2001:176).

Clifford Geertz ha sido el antropólogo que más desarrolló las bases metodológicas para construir una antropología interpretativa. Ya desde su famoso escrito intitulado *Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura*, hasta trabajos posteriores como *Géneros confusos* y *Desde un punto de vista del nativo*, este antropólogo creyó que la posibilidad de conocimiento de otras culturas era sólo posible a partir de asumir actitudes comprensivas, renunciando a emular los métodos explicativos de las ciencias naturales.

Pero además podríamos decir, como muchos lo han señalado, que Geertz ha sido el autor que más influyó en el panorama de la antropología norteamericana de la última mitad del siglo XX, de la cual la vía crítica o postmoderna es una heredera directa. Pero también esta corriente se distinguirá por criticar y señalar las limitaciones que la vía interpretativa tiene para evitar las interpretaciones parciales, cargadas de etnocentrismo y tan negadoras de las otras culturas como las vías realistas o positivistas de las cuales son sus principales críticos.

Al estilo de Dilthey, Geertz considera que las culturas se expresan o se manifiestan en expresiones sociales, actos u obras, las cuales pueden resultar enigmáticas a los ojos del investigador. El mundo de significaciones es esa dimensión profunda o subyacente, por no usar los términos ocultos o inconscientes que refieren a otras teorías, cuya develación es lo que nos permite captar la especificidad de las acciones. Por lo tanto la tarea de la antropología es, además de escribir y hacer etnografía, mediante descripciones densas hacernos claro cuál es esa jerarquía estratificada de estructuras

significativas que le permiten a un sujeto producir, percibir e interpretar toda acción social.

Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de “interpretar un texto”) un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conducta modelada (Clifford Geertz, 1987: 24).

Lo que el investigador hace es interpretar las interpretaciones de otros. No existen los hechos en bruto o los hechos sociales carentes de una versión, pensamiento, sentimiento, sobre lo que son. Para Geertz el antropólogo se la pasa haciendo explicaciones de explicaciones, o se la pasa contrastando versiones que son para él las diversas estructuras de significados o de interpretación que confluyen en un acontecimiento social; como por ejemplo las versiones de los que juegan a las peleas de gallos, los gobernantes que las prohíben, como la de los antropólogos que corren y escapan de la policía. Esa multiplicidad de estructuras conceptuales complejas que surgen de las entrevistas, observaciones directas, realizar censos o genealogías, es la materia prima para una descripción densa. El antropólogo se encarga, primero, de captarlas debido a que éstas se encuentran superpuestas o entrelazadas entre sí, y luego busca presentarlas como textos etnográficos postulando en ellos, como creencia del investigador, los símbolos y significados que son la base de las acciones de los sujetos estudiados.

La actitud interpretativa nos revela las formas diversas y particulares de manifestarse los significados, los cuales están supeditados a marcos históricos, formas de vida y construcciones cotidianas de un pueblo, por lo que el trabajo interpretativo es localizado y contextualizado. Es decir, nuestras descripciones buscan transmitir las versiones, valores, imaginarios, discursos de los actores, atendiendo siempre a las fórmulas, dice Geertz, que ellos usan para referirse a lo que sucede: es decir, comenzamos con nuestras propias interpretaciones de lo

que nuestros informantes son o piensan que son y luego las sistematizamos (Clifford Geertz: 1987: 28).

Pero se trata de reconocer que lo anunciado por el antropólogo es su propia versión de lo que dicen los otros, en ese hecho reside la cientificidad de la antropología. Así una etnografía no es más que una interpretación de segundo y tercer orden²⁰, las de primer orden corresponde a la que realizan los nativos, cuyo rasgo esencial es que son ficciones o constructos textuales.

Es decir constructos formados o compuestos por el antropólogo pero no por ello falsas o experimentales. Se trata de ficciones realistas sobre gente real con vivencias y experiencia de vida reales: la lógica informal de la vida real.

Aquí podríamos decir que la vía interpretativa se enfrenta a una tensión realista entre reconocer que la etnografía son constructos y ficciones que elabora un investigador y la búsqueda de que éstas sean reales y útiles como fuente documental sobre otros pueblos. Esto último es importante porque, como señala Geertz, la cultura está en una riña de gallos, en un puesto bereber, en un rito rarámuri, pero la antropología se localiza en libros, ponencias, hasta salas etnográficas o películas cinematográficas; por lo tanto éstas son las fuentes de que dispone una comunidad científica de antropólogos. Y si éstas son ficciones personales de un investigador ¿cómo se legitima su uso documental?

Clifford Geertz afirma que la validez de una interpretación estriba en que, a través de su lectura, podamos clarificarnos lo que ocurre en lugares diferentes al nuestro. O permitiendo que hechos no familiares a nosotros pierdan su carácter de enigmas. Y si esto levanta el problema de la evaluación, que era

²⁰ En su texto titulado *Desde el punto de vista del nativo*, Geertz retoma a Heinz Kohut para caracterizar la idea de interpretaciones múltiples como una distinción entre conceptos que se producen en la experiencia próxima y los que emergen de una experiencia distante. A los primeros los definió como aquellos que un sujeto, el informante, emplea de manera natural y sin esfuerzo, para definir lo que él o sus correligionarios hacen, ven, piensan y que podría utilizar para comprender inmediatamente los actos de otros de forma similar. En cambio los conceptos de experiencia distante son los empleados por especialistas, que pueden ser desde el etnógrafo, un sacerdote o un ideólogo nativo, para impulsar sus propios propósitos científicos, filosóficos, teológicos o políticos. La diferencia entre éstos es sólo de grado y no por cualidades, ni normativa, es decir que sólo los segundos son importantes para la antropología. Su uso está dado por una pragmática del investigador, por preferencias; siempre vigilante a que una etnografía no sea por ejemplo la descripción de la brujería hecha por una bruja, pero menos la hecha por un geómetra (Clifford Geertz, 1994:74-75).

una de las demandas principales de las vías positivistas o racionalistas, lo que tendríamos que aceptar es que ésta sólo puede pasar por reconocer que una descripción puede ponernos en contacto con las vidas de gentes extrañas y no por el poder de los datos no interpretados o por su acomodo de éstos en teorías de grandes o medianas dimensiones (Ibídem: 29).

El análisis cultural es (o debería ser) conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas, y no el descubrimiento del continente de la significación y el mapeado de su paisaje incorpóreo (Ibídem: 32)

En un franco posicionamiento de la disciplina con la corriente que veía a las ciencias históricas como ideográficas, Geertz considera que la tarea de la antropología es inscribir discursos sociales. El etnógrafo los pone por escrito, los redacta para fijarlos en una forma que puedan ser susceptibles de examen, donde lo ya sucedido, siguiendo Ricoeur, quede materializado en un contenido que puede ser consultado. Y si el antropólogo busca realizar interpretaciones más amplias, lo hace partiendo de reconocer el abundante material descriptivo que tenemos acerca de otros pueblos. Lo que implica reconocer que la prioridad metodológica es el estudio en aldeas, los hallazgos etnográficos en su concreción particular. Se busca producir el conocimiento que después nutrirá, dará legitimidad, modernización, integración, conflicto, carisma, estructura, significación a las grandes teorizaciones.

Casi diez años después de que se publicaron los manifiestos en teoría social de Gouldner, Bernstein y Giddens, la figura más importante de la antropología norteamericana de la postguerra, Clifford Geertz, anunciaba también, mostrando lo tardío que el debate llegó a la antropología, que el pensamiento social se hallaba en una fase de refiguración. Ésta fue posible debido a la emergencia de un giro cultural y simbólico como vía para entender la acción humana y sus manifestaciones. El imperativo de lograr comprensiones sobre los aspectos que involucran el sentido ha conducido a que, en los últimos años, se estén produciendo una mezcla de géneros provenientes no sólo de la

filosofía y de la teoría social, sino también de otros recursos propios de las disciplinas humanísticas como la literatura y el arte.

Este desplazamiento, señala Geertz, incluso ha motivado cambios no sólo respecto al qué pensar sino también en cómo pensamos. Es decir, se abre una sensibilidad hacia la aceptación de un pensar por analogías, una comprensión <<como si>>, y no por una falsa pretensión realista de la teoría. Según este antropólogo norteamericano, en ciencias sociales estas analogías provienen de manera creciente de otras formas de representación cultural (el teatro, la pintura, la gramática, la literatura, el derecho, el juego) y no tanto de un reduccionismo fisicalista que ve en la sociedad organismos vivos o partículas en movimientos y choques, de allí que él afirme que: Lo que la palanca hizo por los físicos, los movimientos del ajedrez prometen hacerlo por la sociología (Clifford, Geertz, 1994 :35).

Geertz propone recurrir a los análisis de la teoría de juegos, desarrollado por Erving Goffman a quien Gouldner considera como uno de los autores más importantes de la ruptura contra el modelo parsoniano. Bajo esta analogía es posible ver la vida social como una actividad creativa donde cada actor hace sus apuestas y motiva al otro a hacer las suyas, por lo que la interacción social, y lo que mueve en sí la vida, es esa lucha de estrategias las cuales son guiadas por reglas intersubjetivas y validadas por los actores.

Geertz y Gouldner han enfatizado la centralidad de la obra de Goffman, como una forma radicalmente diferente de mirar la sociedad, opuesta a aquellas teorías que gozaban de gran prestigio y autoridad las cuales ponderaban visiones de esquema, estructura o sistema como lo central para captar la vida social. Goffman exagera una visión comprensiva que parte de entender como lo central, para captar los significados de una sociedad, el mirar a la acción social como localizada y desenvuelta en un mundo de encuentros ordinarios.

Goffman ve acciones sociales mucho más definidas y contextualizadas por el espacio, por el lugar y no por esquemas a priori como podrían ser las tradiciones o un sistema de reglas y de normas. Como lo indica Mauro Wolf(1988) la postura de Goffman, a diferencia de las otras sociologías de la vida cotidiana, es su excesiva ponderación de los escenarios habituales y contingentes donde se da la acción: los pequeños actos que realizan temas muy importantes (en Mauro Wolf,1988 :20).

Se trata de una perspectiva que no sólo reivindica como campo de estudio los actos más rutinarios de las acciones humanas como son los buenos modales, las reglas de cortesía, y otras maneras de hacer o maneras de mesa. Sino que además son esos escenarios habituales los que arrojan luz sobre la realidad de la vida social y cultural.

Como Gouldner lo señala, para Goffman la comunidad, la intersubjetividad, la copresencia, no es una abstracción vuelta reglas o tradición acumulada en saberes o depositada en una matriz cultural. Las comunidades emergen, son el producto del encuentro con el otro, con el que tengo esporádicas interacciones. Así lo que interesa analizar es qué sucede cuando el sujeto está imbuido en esas relaciones. La sociología comprensiva de Goffman, nos invita a quedarnos en lo episódico e interpersonal, que ve a la vida social como si ésta sólo se desarrollara en el ámbito de lo esporádico pero que para nada es institucional. 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 (Alvin Gouldner, 2000: 348)

Entre los temas que a Goffman le interesan, los cuales serán reivindicados por Geertz, están los estudios de las estrategias que ponen en marcha los sujetos para conducir las situaciones sociales según sus intereses. O también está el interés por observar las máscaras o actitudes que asumimos cuando enfrentamos a otro sujeto, y 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. Goffman vería a la sociedad como compuesta por diversos escenarios teatrales donde el sujeto cambia constantemente de escenario y reasume nuevos papeles para representar. Pero no se trata de papeles o roles estandarizados, sino de escenarios, más a la usanza de juegos, donde el individuo manipula los recursos disponibles a su alcance para lograr su integración en el mundo cotidiano.

El modelo del teatro o drama para comprender a la sociedad, que tanta influencia tiene en Geertz, parte de ver a los sujetos como esforzándose día con día por proyectar hacia otros, y hacia el que los contempla, una imagen convincente de sí mismos. Como dice Gouldner no se trata de ver al sujeto como tratando de hacer, evaluando medios disponibles para un fin, orientándose por motivos culturales fijos o establecidos. Sino el sujeto pretende ser algo, mantener una imagen coherente de sí (Alvin Gouldner, 2000: 349). Todos somos actores en una obra perpetua y lo que es objeto de atención de una ciencia social son esas conductas humanas que van emergiendo como estrategias de representación teatral, como puestas en escena. Gouldner resume así la postura de Goffman:

En este mundo concebido como un inmenso escenario, lo que se considera real no es la labor que los hombres cumplen ni las funciones sociales que desempeñan. En la conducta humana se ve, en cambio, una preocupación esencial por promover y mantener una concepción específica de sí mismo ante los demás. Además, no se considera que el resultado de este esfuerzo dependa de lo que los hombres <<realmente>> hacen en el mundo, de sus funciones sociales o sus méritos, sino de su capacidad para movilizar hábilmente utilerías, escenografías, fachadas o actitudes convincentes (Alvin Gouldner, 2000: 349)

En los dramas el sujeto es visto como un actor que se guía por un guión, predeterminado, y que es sujeto también de diversos escenarios donde éste desempeña su papel asignado. Finalmente la última analogía propuesta por Geertz es la que brinda el análisis de textos. En este recurso interpretativo, las acciones de los sujetos aparecen como inscritas en un discurso, en cuya secuencia y linealidad está fijado el significado de las mismas. El objeto de un

análisis textual es hacer transparente ese significado recurriendo a recursos interpretativos que están más allá de lo escrito o de lo visto. Se busca reunir símbolos para unirlos con los que provienen del mismo discurso objeto de análisis, o como lo dice Geertz, se interpreta un texto a partir de otro texto, y en este proceso se irán revelando los significados.

II. El lado comprensivo de la antropología postmoderna.

Marcus y Fisher afirman que la postura postmoderna abre en la antropología una vieja polémica en el pensamiento occidental cuyo espíritu ha sido cuestionar las pretensiones de construir una ciencia natural de la sociedad. Continuando con una tradición que proviene de los defensores de la distinción entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, los autores del giro postmoderno asumirán la irreductibilidad de una en otra debido a la diferencia que existe en los objetos de preocupación. Así, la cultura, objeto de estudio de las primeras, son productos históricos, constructos que hacen los sujetos desde sus propias experiencias de vida, donde su constante es la diversidad de versiones que de ella hacen los individuos. Por lo que la cultura no puede ser un objeto unidireccional y unívoco como son los hechos explicados bajo modelos que persiguen la verdad, lo universal, lo estructural, lo esencial. (Clifford, 1991:50).

Por tal motivo, la antropología postmoderna recapitula muchas de las críticas al proyecto unidireccional, racionalista y universalista que encarnaba el positivismo en ciencias sociales, contraponiéndole una imagen de ciencia que pondera la particularidad e irreductibilidad de las diversas sociedades en el tiempo y en el espacio. El postmodernismo en antropología resaltaré otra idea central entre los defensores de las vías comprensivas en ciencias sociales, que parte del principio que, para entender la sociedad, la cultura y a la humanidad, habría que apelar también a dimensiones subjetivas, emotivas o no racionales que forman parte de la condición humana, las cuales son involucradas en la conducción de la experiencia cultural. Por lo tanto, asumir los procedimientos

de la racionalidad y del objetivismo científico como único proceder para las disciplinas humanas dejaría de lado comprender una amplia dimensión de la conducta humana y de la historia misma.

En este sentido, Renato Rosaldo ha sido un autor que si bien acoge una visión comprensiva para la antropología, se propuso resaltar dos elementos importantes para reorientar esta vía. Por un lado él ve a las emociones como una fuerza cultural, que son también un elemento a considerar para dar cuenta de algunos significados que los individuos dan a ciertas prácticas. Pero comprender dichas emociones no pasa por esencializar los sentimientos y sumarlos al repertorio de rasgos culturales o de la telaraña simbólica subyacente a la cultura. Para él los sujetos despliegan sus emociones de manera diferencial según su posición en un área de relaciones sociales; experimentan una emoción, como la muerte, de manera diferencial si ellos son padres o madres, pareja, hijos o vecinos del difunto.

Además podríamos decir, que entre los proponentes del giro postmoderno, encontramos retiradamente afirmaciones donde sostienen que, para lograr el conocimiento histórico, la alternativa es adoptar métodos interpretativos y no causales explicativos. Se trata de un tipo de comprensión que reconoce que la posibilidad de entender lo humano es factible si reconocemos que ello involucra dimensiones como son valores, creencias, sentimientos. Droysen uno de los pioneros del debate sobre la irreductibilidad de las ciencias humanas a las naturales afirmaba 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 Karl-Otto Apel, 1984: 3)

De igual manera, en franca cercanía con algunas de las tesis de Dilthey, autores de la antropología postmoderna como Rosaldo y Rabinow afirmarán que las posibilidades de la comprensión también pasan por reconocer que el sujeto cognoscente (sea éste el científico o un sujeto que en la vida cotidiana que busca comprender los actos u obras de otro) logre reconocer que él es un sujeto con experiencias o vivencias semejantes a las del otro cultural. Se trata de postura que pone el acento en las empatías intersubjetivas, en la cual nuestras propias experiencias, que son innatas y consustanciales a la vida de los sujetos, nos permite captar empáticamente la mayoría de las experimentadas por otros, tales como dolor, pasión, ira, amor, entre muchas otras. Rosaldo lo expresa de la siguiente forma:

El concepto clave en lo subsecuente es el sujeto ubicado (y reubicado). Según la metodología de la hermenéutica, en el procedimiento interpretativo de rutina, uno puede decir que los etnógrafos se reubican en tanto van comprendiendo otras cultura...Todas las interpretaciones son provisionales; las realizan sujetos ubicados que están preparados para saber ciertas cosas y no otras. 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 (Renato Rosaldo, 1991: 20-21)

Así, a diferencia del científico natural, quien cancela valores, experiencias, prejuicios, por el trabajo de objetivar, medir y controlar la observación, la antropología postmoderna asume que son todas aquellas cosas que cancela el naturalista lo que le permite tener una apertura a la realidad. El etnógrafo como un sujeto de vivencias tiene libre acceso a la realidad, generando un bagaje de nociones precientíficas desplegadas a la hora de realizar sus interpretaciones, así como a la hora de determinar sus intereses de estudio. En la antropología, como en las ciencias del espíritu, la teoría y los datos, idea que los giros historicistas en filosofía de la ciencia desarrollarán también, no están del todo diferenciadas. Las teorías y conceptos son producto de las reconstrucciones que hace el investigador, las cuales tiene como precondition su propia

experiencia vivida. Después, las teorías se convierten en recursos heurísticos con los cuales interpretamos los significados. Así, la comprensión es por lo tanto una acción que fusiona la experiencia vivida con una aprehensión teórica y ésta será la base de la idea de erigir a la hermenéutica como método para la antropología.

Como mencionamos en el capítulo anterior, en el espíritu de la visión positivista de la ciencia se rechazaba, en nombre de la verdad y la objetividad, cualquier implicación subjetiva como agente activo en el proceso de conocimiento. En cambio para los proponentes de la hermenéutica, desde Schleiermacher hasta Dilthey, esta dimensión era vista como condición necesaria de la comprensión en ciencias sociales. Para autores como Otto Neurath y Carl Hempel, mecanismos como empatía (de la cual según Apel se desprende el conocimiento de los intereses sociales –de clase o culturales-, valores, intenciones, metas o razones) hacen por el conocimiento científico lo que una tasa de café sirve para formar a un erudito(Neurath, en Apel, 1984: 256). O como lo diría Hempel en una cita referida por Apel:

But the existence of empathy on the part of the scientist is neither a necessary nor a sufficient condition for the explanation of the scientific understanding of human action. It is not necessary, for the behavior of psychotics or of people belonging to a culture very different from that of the scientists may sometimes be explainable and predictable in terms of general principles may not be able to understand his subjects empathetically. And empathy is not sufficient to guarantee a sound explanation, for a strong feeling of empathy may exist even in cases where we completely misjudge a given personality (en Apel, 1984: 21)

Contrario a esta visión, la antropología postmoderna ha sostenido que el investigador es un sujeto situado, como lo definió Renato Rosaldo, cuya condición de clase, étnica, de sexo, así como su posición en un momento histórico son lo que le da cierto matiz a sus interpretaciones. Así esta antropología se hará eco de las tesis de la tradición crítica del pensamiento social, en su idea de que la distinción metodológica entre las ciencias sociales y las ciencias naturales tiene que ver también con el papel activo que tienen los

intereses, condiciones de clase, étnicas, compromisos políticos, entre otros, en el proceso de conocer. Adorno explica esta idea diciendo que:

En las ciencias naturales tenemos fundamentalmente que habérmolas con materiales no mediados, es decir, con materiales de los que no cabe pensar que están ya preformados humanamente y en consecuencia, eminentemente no cualificados, de tal modo que la ciencia natural- si ustedes lo prefieren así- nos deja en mayor libertad para elegir nuestro sistema categórico de lo que ocurre en la sociología, cuyo objeto mismo ya viene en sí tan ampliamente determinado, que es este mismo objeto el que nos impone el aparato categórico (citado por Ralf Dahrendorf, en: Theodor Adorno, Karl Popper, et.al. 1972: 141)

Pero además los partidarios de una teoría crítica de la sociedad se plantearon dotar a la teoría social de una intencionalidad práctica. Es decir, que al mismo tiempo que el estudio de la sociedad devela las patologías y procesos de alienación, éstas orientarán un curso de acción a los sujetos para lograr sus objetivos de emancipación. Por eso el tema de los valores e intereses del investigador, como desarrollando un papel en los procesos cognitivos y en los desarrollos metodológicos de las disciplinas histórico sociales, es vuelto a introducir por las figuras centrales del pensamiento de la denominada Escuela de Frankfurt.

En franca empatía con dicha idea, Marcus y Fisher señalan que la antropología, como una ciencia comprensiva tiene un cometido doble: por un lado, ofrecer una crítica acerca de nuestra propia sociedad, cultura y proyecto civilizatorio ya que al conocer otras formas de vida, la naturaleza y unicidad de nuestros presupuestos más básicos perderían ese halo de superioridad y absolutismo que nuestra herencia moderna nos ha hecho creer. Así, por otro lado, una disciplina interpretativa como la antropología debería de ampliar nuestra visión sobre las posibilidades humanas y traernos a la conciencia de que nuestro modelo de civilización es uno más dentro de los muchos posibles. Renato Rosaldo 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 Díaz, Rodrigo [edit.], 2006:194).

Habíamos mencionado que, tanto Marcus y Fisher como Renato Rosaldo y James Clifford sostienen que la antropología postmoderna surge como parte de un movimiento más amplio en las ciencias sociales que, desde los años 60s, reivindicarían temas como la agencia humana, la praxis, la vida cotidiana, los símbolos y el sentido. Reivindicación que implicó cuestionar, las implicaciones estatistas, conformistas, autoritarias e instrumentales del paradigma dominante en las ciencias sociales norteamericanas después de la Segunda Guerra Mundial: la teoría de la acción social de Talcott Parsons.

Mientras que lo característico del modelo parsoniano fue su despreocupación por ámbitos como la vida cotidiana, el interés de las nuevas ciencias sociales, incluida la antropología, se desplazó al estudio de temas como la acción práctica de sujetos, la configuración del mundo del sentido en los sujetos de la acción, la dotación de significado al mundo y el papel que juegan los contextos de vida, históricos o culturales, en la determinación del mundo de significados.

El mundo del sentido común es el depositario de ideas y prácticas de gran trascendencia para comprender la vida social, y una verdadera ciencia social comprensiva es allí a donde debe voltear y no a una tradición oculta en los saberes o en las reglas del juego compartidas. Las prácticas sociales son reconocidas por un sujeto como parte de su conocimiento natural del mundo. Se insiste que este conocimiento está contextualizado, es un conocimiento

compartido, son reglas y conocimientos tácitos compartidos no expresables racionalmente, pero sí manifiestos en los discursos de los sujetos. Se trata de una estructura colectiva de conocimientos definida, para Gouldner, como “aquello que los hombres saben y saben que los demás saben” (Alvin Gouldner, 2000: 359). Por tal motivo, la versión del antropólogo en sus interpretaciones no debe diferir mucho de la versión del actor acerca de lo que significan las cosas de su cultura, o lo que es más, para ellos el antropólogo no es más que otro observador de la vida cotidiana y de allí éste desprende sus saberes.

Ahora bien la posibilidad metodológica de la interpretación reside en que tanto el observador como el sujeto actuante son entes interpretantes. La interpretación en la tradición que viene desde Gadamer a Geertz, es una condición del sujeto histórico y cultural, y su interpretación está a su vez condicionada por la información proveniente de dicha carga histórico-cultural. La carga histórico-cultural forma la pre-estructura de la interpretación, que son ese bagaje que se hereda como tradición. Se trata de un pre-haber, que guía nuestros intereses, nuestro percibir, que permite vislumbrar, hacer notar, es un pre-ver, y así se forma una interpretación o conceptualización, se emite un juicio de lo que vemos.

Toda interpretación presupone una pre-interpretación, no hay juicios neutros. Se parte de esquemas heredados o prejuicios, y ninguna interpretación es terminal, pues cada una arroja nuevas ideas, conceptos que sirven como base para nuevas interpretaciones. Así, los hechos significativos no están allí solamente y se revelan por empatías a los sujetos de la interpretación, como en la hermenéutica de Dilthey, sino que para Gadamer el trabajo comprensivo es un proceso dialéctico de interpretar interpretaciones. Pero además es un proceso que además de acrecentar nuestro bagaje de prejuicios, puede motivar al cambio en el sentido de alguno de ellos, con lo cual pueden cambiar nuestros horizontes hermenéuticos. Idea que, como lo señala Michael Agar (1980: 257), está en la base de una hermenéutica antropológica que tiene

por objeto comprender culturas distantes, con tradiciones diferentes a aquellas que configuran el horizonte interpretativo del antropólogo.

Por tal motivo, la posibilidad de una interpretación está también en la capacidad que un sujeto tiene de fusionar su mundo de vida, sus experiencias y tradiciones con las de otros. Un sujeto A busca subsumir la experiencia de otro B dentro de los cánones y esquemas propios, o lo que es igual busca en sus preconcepciones la fuente para precomprender los actos, palabras u obras del otro B. En la base de la precomprensión está la idea, según Agar, de la coherencia. Así el sujeto A busca que los actos de B sean coherentes con sus expectativas, para ello busca en sus prejuicios la información pertinente para que esto suceda o al menos se alcance un grado de coherencia convincente para A, pero siempre consciente que la indeterminación le exigirá seguir buscando y ampliando sus horizontes para lograr nuevas coherencias.

En un mundo postmoderno, según Clifford, donde las comunicaciones están expandidas y las influencias interculturales son una constante, la gente interpreta a los otros, y se interpreta a sí misma, atravesando una diversidad de símbolos, idiomas y culturas. Así nuestra condición actual global se definió por aquello que Mijail Bajtín llamó heteroglosia. Un mundo donde cada vez es más difícil pensar a las culturas como encerradas en sí mismas, independientes, sino más bien éstas son el producto de un sincretismo inventivo (James, Clifford, 1995:40).

Como se puede observar, el giro postmoderno, incluyendo a sus versiones extremas, asumen una noción de cultura vista como el mundo de sentido y significados compartidos por alguna clase de sujetos. Pero además hacen suya la idea de que el trabajo antropológico, y el fundamento que está detrás de toda práctica de escritura etnográfica, es sin duda la actividad de interpretar. La siguiente cita extensa proveniente del texto fundador de Marcus y Cushman nos da una muestra del tipo de posicionamiento que hacen de la antropología como parte de las disciplinas comprensivas:

La característica principal compartida por las etnografías experimentales es que integran, *en sus interpretaciones*, una preocupación epistemológica explícita por la forma en que se han construido tales interpretaciones y en que se las representa textualmente como discurso objetivo sobre los sujetos entre los cuales se ha conducido la investigación. *En cierto sentido, la escritura etnográfica contemporánea intenta sintetizar el debate clásico sobre la hermenéutica* entre la reflexión filosófica sobre la naturaleza de la interpretación (que enfatiza la apertura de la actividad interpretativa) y el intento metodológico de crear una ciencia de la interpretación (que enfatiza la posibilidad de interpretaciones sistemáticas y autocontenidas). (George Marcus y Dick E. Cushman, 1991:172, subrayado mío)

A pesar de las críticas que el giro postmoderno dirige contra cualquier intento de erigir una noción de cultura con intenciones totalizantes y homogenizadoras, o contra las tesis que la ven como una realidad estructurada que subyace o que contiene toda la posibilidad de significados y conductas que portan los miembros de una sociedad; lo que sí no rechazan estos autores es una noción de cultura vista como una entidad compuesta por significados compartidos los cuales la etnografía pretende mostrar, exaltar y recrear. James Clifford en su escrito *Sobre la autoridad etnográfica*, utiliza el concepto de cultura para referirse a maneras de vivir, o estilos de vida de un pueblo, que se autoconforma y vive de manera personal como colectiva (James Clifford, 1995: 24). Y es la etnografía contemporánea, señala Clifford, una de tantas formas de pensar y escribir sobre la cultura cumpliendo así su tarea que es, mostrar cómo ésta se vive como un mundo compuesto por distintos sistemas de significados, pero que:

Una “etnografía” moderna de coyunturas, que se mueve constantemente entre culturas, no aspira, como su alter ego de Occidente, la “antropología”, a examinar toda la gama de la diversidad y el desarrollo humano. Es una forma perpetuamente desplazada, con enfoque regional y amplitud comparativa a la vez, una forma de residir y viajar al mismo tiempo en un mundo donde las dos experiencias son cada vez menos distintas (James Clifford: 1995:24).

Así para James Clifford dar cuenta de los significados múltiples que sobre un hecho cultural pueden existir, y mostrar además las variadas formas de vida

que generan las vivencias culturales son uno de los principales factores que determinan los nuevos intentos de experimentación etnográfica. Junto a la retórica, a la desinstitucionalización, a la politización, la búsqueda de mostrar los contextos o los significados sociales que están detrás de toda práctica dota de coherencia, rigen y determinan a las ficciones etnográficas (James Clifford: 1991, 33). Por tal motivo, el interés por lo narrativo o ficcional en las representaciones culturales rebasa esa preocupación de las hermenéuticas que es la edificación o cosificación de significados.

Las ficciones terminan siendo documentos etnográficos que en última instancia revelan interpretaciones de interpretaciones, donde la etnografía es una más de ésta, y por lo tanto queda abierta a ser también interpretada. Pero además afirma Clifford, los datos que se pueden obtener al leer una etnografía, es decir “una historia acerca de eso”, no pueden ser vistos o limitados como si de una descripción puramente científica se tratara, nuestra tarea no es otra más que hacer comprensibles otras formas de vida y, como lo señala Stephen Tyler, a lo único que podemos aspirar es a exponer lo que supuestamente pensamos que significan los discursos y no buscamos hacer una mera imitación de ellos (en James Clifford, 1991:41).

III. El destino de la antropología interpretativa bajo la mirada postmoderna: más allá de Geertz.

Dos textos, según Michael Agar (1980), anunciarán los nuevos desarrollos y vías hacia donde se dirigirán las posiciones hermenéuticas de la antropología después de Geertz, estos artículos son: la introducción de Paul Rabinow y William M. Sullivan a su compilación de textos de 1979 intitulado *Interpretative Social Science: A Reader*²¹ y el otro fue un libro escrito en 1978 por Stephen R. Tyler que lleva por título *The Said and the Unsaid: Mind, Meaning and Culture*. El primero de ellos, comenta Agar, se caracteriza por una inclinación más hacia la hermenéutica tal y como la desarrollan Gadamer y Ricoeur, es decir, como un

²¹ Esta introducción aparece publicada en castellano en el libro *Sociología del Conocimiento* compilado por Jean Duvignaud (1982).

método susceptible de aplicar para comprender varias manifestaciones de la experiencia humana como son las artes, los discursos, los textos, la política, la ciencia.

Mientras que Tyler voltea más a una tradición wittgensteiniana cuya preocupación es el ámbito del lenguaje cotidiano como productor de significados contingentes y poco codificados. El interés de Sullivan y Rabinow en su texto era presentar a los científicos sociales en general, pero a los antropólogos en particular, qué son las vías interpretativas en las ciencias humanas, con la esperanza de que la ciencia del hombre, de la cultura y la sociedad se acercara o viera las virtudes de tales enfoques. Virtudes que se hacían urgentes ante la crisis de las vías positivistas de proceder que eran dominantes en el campo de la antropología y sus representantes claves eran el estructuralismo y el neomarxismo.

Para Sullivan y Rabinow las disciplinas interpretativas recogen aquel dictado de la filosofía kantiana donde afirmaba que el conocimiento de los asuntos humanos pasaba por una antropología práctica que en primer lugar reconocía que el sujeto se conoce a sí mismo a través de las reflexiones que él hace de sus acciones en el mundo. Reflexiones que hace tanto de su propia experiencia como de sus deseos, voluntades, aspiraciones, fines, es decir, de sus intencionalidades. Por lo que no se puede reducir una ciencia de lo humano a un conjunto de categorías que sólo hacen explícitas las relaciones causales entre los sujetos y de allí formular regularidades o leyes de la conducta, obviando así las referencias a lo contextual de la práctica humana.

La vía interpretativa, según estos autores, encuentra en las significaciones culturales el espacio para ver variedades concretas y particulares de tejer la vida práctica. Pero, como ellos mismos anuncian, no se trata de abrazar posturas relativistas, subjetivistas o psicologistas, propias de una tendencia romántica. Para ellos la vía hermenéutica, que han desarrollado las disciplinas humanísticas, nos han mostrado que existe una falsa distinción entre lo subjetivo

y objetivo, porque ambas son dimensiones de las tramas de significados que constituyen la existencia humana, irreductibles a actos constitutivamente anteriores a la palabra o a estructuras, sentimientos, esquemas perceptivos predefinidos. La significación cultural es un constructo sólo posible en la intersubjetividad y es a su vez producto de ésta.

Se considera más bien la intencionalidad y la empatía como dependientes de la existencia previa del mundo común de significaciones en donde se constituyen los sujetos del discurso. Es en sentido literal que se puede hablar respecto de las ciencias interpretativas, de una vuelta al mundo objetivo –con la condición de ver, en primer lugar, en este mundo el círculo mismo de las significaciones en el interior del cual nos encontramos y del que nos es imposible abstraernos (William Sullivan y Paul Rabinow, en Duvignaud, 1982: 110).

Haciéndose eco de las ideas desarrolladas por Charles Taylor, Sullivan y Rabinow consideran que las significaciones se expresan en las prácticas y acciones y no en reglas, o estructura de valores y normas que existen previamente a la acción social. La significación existe para un sujeto en el momento en que reconoce una situación o un propósito de alguien o algo que forma parte de una totalidad.

Por ello afirman Taylor, Rabinow y Sullivan, no existe una realidad externa al mundo de los significados de un sujeto que permitiera realizar una observación objetiva. Por ello como lo afirma Geertz, lo que hacemos es interpretar, interpretaciones de interpretaciones. Es decir observador y observado también forman parte de una red de significados que los enlazan, pero siempre existen versiones de esa red. No existe una sola voz, neutral, que surja de una posición de privilegio o porque alguien tiene una perspectiva absoluta, o porque realiza la síntesis teórica.

Ellos reconocen una tensión en las posturas interpretativas sobre la posibilidad de evaluación o verificación de lo explicado mediante interpretación. Sin embargo para estos autores, ese problema surge sólo cuando se piensa que lo que constituye la tarea de una ciencia es sólo el

confirmar o evaluar conocimientos o encontrar la verdad. Ellos insisten en que si queremos liberar a nuestras disciplinas humanas, éste no debe ser el camino a emular ya que hacerlo requiere salir del mundo de vida, la cultura o el contexto histórico que se está tratando de comprender, para buscar en otros metalenguajes la base de su posible juicio. Por ello las ciencias interpretativas se hacen eco o son también eco de esa crítica, cada vez más proveniente de diferentes ámbitos, a la visión positivista de la ciencia y sus tentaciones de imponer categorías abstractas, leyes y relaciones causales en el mundo de la vida cotidiana, en el mundo común de significaciones.

La idea de que las relaciones intersubjetivas pueden quedar plasmadas en las obras o expresiones objetivas de los espíritus subjetivos, es fortalecida desde la teoría de la comprensión de textos que desarrolló Paul Ricoeur y que será importante para algunas ideas que sobre la etnografía lanzaron los antropólogos postmodernos. El texto cumple la misión de codificar, eternizar los significados, es decir, desvincularlos de su inmediatez, lo que no significa que la niegue. En otras palabras, al estar plasmado, el texto hace del discurso un objeto público y fijo, desligado de las motivaciones y de la subjetividad de su autor. Y al ser público se abre a la interpretación que consiste en poner en contexto de vida tal acto, tal palabra o tal institución. Es en este sentido que se regresa al mundo de vida cotidiano, éste es el contexto, lo que se revela como la totalidad del texto en donde las partes adquieren sentido.

Como toda lectura de un texto, ésta es conjetural, sujeta a reinterpretación o corrección. Pero también se reconoce que el texto es plurívoco, abierto a diferentes posibles lecturas y varias y finitas interpretaciones. En el centro de esta visión permanece la idea de que el mismo observador está determinado por su propia tradición, la cual guía su propio proceso de comprensión. Por tal motivo Sullivan y Rabinow señalan lo siguiente:

La acción humana y la interpretación son el objeto de un número elevado pero no definido de construcciones. Toda clausura del proceso por medios

exteriores es una violencia, y esto se produce frecuentemente (William Sullivan y Paul Rabinow, en Duvignaud, 1982: 117).

Ahora bien en una tendencia muy parecida a la de Geertz, Rabinow y Sullivan plantean que la comprensión de la acción humana se realiza de forma análoga a un texto. Al igual que un texto, las acciones humanas no están detrás del objeto cultural, sino por delante de él, éstas son una proyección de la cultura que es una totalidad y que es el contexto de donde se explica una conducta. Este es el arte de la interpretación. Su propósito no es descubrir los universales o las leyes sino más bien explicar el contexto y el mundo (William Sullivan y Paul Rabinow, en Duvignaud, 1982: 118).

Después de reconocer las necesidades emancipadoras que requiere una vía interpretativa ante las advertencias que la teoría crítica ha puesto sobre los riesgos de una actitud complaciente con el mundo de vida y las tradiciones. Rabinow y Sullivan en vez de asumir las posturas emancipadoras de las dos versiones clásicas de la Teoría Crítica, la de la llamada Escuela de Frankfurt y la de Jürgen Habermas quienes requerían salir del mundo de vida para buscar un sujeto o las condiciones intersubjetivas que serían la base de la emancipación, estos autores recurren a Gadamer y su idea de que la emancipación es posible dentro de una postura que reivindica el mundo de vida cotidiano. La existencia de un orden cultural, de una precondition interpretativa, no cancela la posibilidad de apertura hacia nuevos entendimientos y hacia la conducción de los flujos de acción. Mediante la fusión de horizontes se logran las posibilidades de su expansión, pero siempre dentro de los límites de una razón práctica y no teórica. Y lo que es más la razón práctica también impone imperativos morales y políticos de realizar ajustes en la tradición. La única manera de avanzar hacia el porvenir pasa por la apropiación, la continua reapropiación de la tradición (William Sullivan y Paul Rabinow, en Duvignaud, 1982: 123).

Es decir, como lo indica Michael Agar, más que buscar un "conocimiento objetivo", se debe asumir que el conocimiento es dependiente de un momento

histórico y no validable, sino que simplemente una interpretación puede hacernos coherente o dar sentido a una tradición dentro del punto de vista de otra.

Stephen Tyler quien fuera una de las figuras centrales del movimiento cognitivo en antropología pensaba que el punto de vista del nativo, la dimensión *emic*, era susceptible de conocerse si apelábamos a las construcciones formales con las cuales los sujetos clasifican, nombran y relacionan las cosas. La antropología cognitiva consideraba que si mostrábamos el esqueleto de las redes de términos empleados en una sociedad y los vínculos entre éstos, nos revelaría el verdadero pensamiento de los otros. Sin embargo Tyler desde finales de los años 70s, y durante los 80s, abandonó su cognitivismo para acercarse a vías más comprensivas y finalmente desembocar en su postmodernismo radical. En su texto de 1978, según Agar, muestra ese desplazamiento hacia posturas comprensivas, donde abraza abiertamente la idea de que la hermenéutica es una manera más adecuada para acercarse a otras culturas y no las tendencias formalistas como la antropología cognitiva o el estructuralismo.

Más cercano a los desarrollos de Charles Taylor, Stephen Tyler concentra su postura comprensiva hacia la interpretación de conductas y acciones, dejando de lado una hermenéutica como método para interpretar otras dimensiones de la cultura como son las artes o las obras humanas. Tyler se interesa por discernir esos significados transmitidos por el lenguaje cuyo escenario es la vida cotidiana. Señala Agar, que este autor consideraba que la hermenéutica podrá servirnos para discernir cómo usamos signos, mediados por el lenguaje, para actuar en determinados contextos y así responder a otros con quienes compartimos la situación. Tyler afirma según Agar:

He also stresses the constitutive nature of language, showing how everyday talk is an unfolding, emergent process -meaning, in other words, is contingent. Each step is "reflexive, confirming both itself and prior understanding and serving as a basis for further interpretation (Michael Agar, 1980: 262-263).

Es decir, que tanto el etnógrafo como el actor se hacen explícitos los discursos de otros a partir de postular preconceptos (que pueden ser supuestos, suposiciones, equivalencias, paráfrasis, metáforas, sinónimos y muchos otros recursos) que le pueden orientar acerca de lo dicho o hecho por el otro. Cuando un sujeto se enfrenta ante un nuevo contexto de acción o cuando un observador ajeno a una cultura constata nuevos discursos o actos, ambos buscan definir lo nuevo escudriñando en todos sus recursos preconceptuales una posible fuente de comprensión.

Pero Tyler acepta que tanto los sentidos como los preconceptos pueden ir cambiando. Es más como si se tratara de un proceso gradualmente lento, el sujeto al tratar de hacer las equivalencias (sinónimos) entre lo nuevo con lo ya preconcebido, se da cuenta de que genera también nuevas equivalencias, que nuevas ideas entran entre sus preconceptos, y esas nuevas ideas serán fuente de otras orientaciones. Agar lo señala así:

He show how a speaker can, in fact, slowly shift meanings so that by the end of a discourse the meaning of the "synonym" is actually quite different from the initial way of talking. The various shades of difference, unnoticed as they gradually occur over extended discourse, add up to a substantial difference by the end (Michael Agar, 1980: 263)

Así una interpretación es viable si podemos juzgar que lo es para determinado contexto, eso es posible si asumimos que para el sujeto el contexto no es problemático. Pero cuando sí lo es, o cuando no encontramos en nuestro acervo de preconceptos algo que pueda establecer las equivalencias, ¿qué estrategia procede? Tyler postula que al menos algo no es cuestionable, la idea de que toda acción o palabra es dependiente de un contexto (*index of a general pattern*). Tyler propone el método de interpretación documental que consiste en buscar hacer comprensible una práctica develando su posible escenario, contexto, intención, donde ésta es un producto causal, un hecho probable, un medio para un fin, etc. Este esquema servirá, dice Tyler, como base para nuestras inferencias. Pero se reconoce que ese esquema postulado

sólo representa uno entre muchos que se disponen en la experiencia humana. No es una explicación acabada o final, no se orienta por saber de antemano cuáles son las "reales" bases que articulan las conductas, son constructos tentativos.

En los años 1990s Sherry B. Ortner editó un libro al que intituló *The Fate of Culture. Geertz and Beyond*, en el cual se compilaron textos de diversos pensadores y practicantes de áreas diversas de las ciencias humanas, quienes de alguna u otra manera se sienten influidos por el pensamiento del autor de *La Interpretación de las Culturas*. La autora reconoce en su introducción que todo el grupo de autores que colaboraron en el libro han hecho suya dos tesis centrales del pensamiento geertziano. Por un lado, todos comparten la visión de que detrás de la conducta humana, práctica social o detrás de cualquier forma de manifestación histórica encontramos un mundo cultural configurado a través de símbolos que dan sentido y orientan a los actores. Por otro lado, todos ellos verían en Geertz a la figura central que, al menos en antropología, mostró que seguir una vía positivista de ciencia era una limitación si lo que perseguimos es comprender ese mundo del sentido humano. Después de Geertz, señala Ortner, los practicantes de disciplinas como la historia, los estudios culturales y la antropología ya sólo abrazarían y tratarían de perfeccionar métodos de tipo interpretativos, sacando de la agenda la obsesiva preocupación de emular las formas de proceder de las ciencias naturales.

Sin embargo, a pesar del atractivo que ha tenido en el panorama intelectual de finales del siglo XX la figura de Clifford Geertz las críticas a su postura no faltaron. Tanto Carlos Reynoso (1990) como Sherry Ortner ubican dos vertientes de la crítica a Geertz, por un lado lo que llaman las posturas convencionales o positivizadas-materialistas, y por el otro, lo que Reynoso llama la crítica idealista o interpretativa, y que Ortner ubica como un cuestionamiento interno de los herederos de la revolución geertziana, incluidos

los practicantes de los estudios culturales que cuestionarán la neutralidad ética y política que hay en la postura de Geertz.

Rebasaría los fines de este trabajo concentrarnos en ambas vías de la crítica y sólo nos interesará la que denominamos la rebelión interna. Lo anterior por la sencilla razón de que, algunos de los instigadores de esta revuelta fueron jóvenes que posteriormente tratarían de perfilar una nueva agenda de trabajo para las ciencias antropológicas: la antropología crítica o postmoderna. Habíamos mencionado anteriormente, que Reynoso señalaba que algunos de los personajes que cuestionarán la vía interpretativa densa geertziana fueron aquellos que realizaron trabajo de campo en la región de influencia y centro de inspiración de algunos de los textos etnográficos de Geertz: Marruecos. Si bien comenta Ortner, Geertz no se caracterizó por ser un intelectual rodeado de discípulos, lo que sí sucedió fue que algunos estudiantes de posgrado formaban parte de los equipos de investigación coordinados por Geertz²² y otros se trasladaban a la región con la orientación y apoyos de él: tal es el caso de antropólogos como Vincent Crapanzano, Paul Rabinow y Kevin Dwyer. Otro grupo de críticos a Geertz pero que sin duda reconocen su influencia, son aquellos que se acercaron a las tesis de dicho pensador por el hecho de que eran miembros asistentes a sus cursos, seminarios y conferencias, entre los que se encuentran George Marcus, Renato Rosaldo y James Clifford.

Más allá del anecdótico, es importante señalar lo anterior porque, como lo indicaría Reynoso (1991), el tipo de apuesta por una antropología crítica está también condicionada por el diálogo oculto y el posicionamiento que se tiene respecto a la antropología interpretativa. Reynoso indica que en el extremo están aquellos que podríamos decir se encuentran fuera del ámbito de influencia de Geertz como son Stephen Tyler y Michael Taussig, quienes no se sienten comprometidos con una reorientación de la antropología dentro de los

²² En el prólogo a *Observando el Islam*, un estudio de religión comparada entre dos maneras de vivir la misma religión en dos regiones diferentes, Geertz señala que, mucha de la información contenida en dicho libro como en otros artículos, provenía de datos obtenidos por investigadores que él dirigió en Marruecos entre 1965 y 1966.

cánones interpretativos. Ellos han abrazado tesis mucho más radicales y deconstructivas, han pugnado por acercar la práctica a formas más cercanas a la poesía, a la filosofía: a las artes postmodernas de pensar y "representar". Además, al menos en Tyler, tampoco existe una intención por perfeccionar o reorientar un concepto de cultura donde los significados deben ser mejor captados o mejor comprendidos a través de una estrategia hermenéutica: recordemos que para Tyler el mismo hecho de pensar que algo es símbolo de otra cosa es algo insostenible.

Por otro lado, tenemos los cuestionamientos realizados por el grupo de los que, debido a su traslado a Marruecos, pudieron constatar y experimentar lo únivoco, lo autoritario, lo poco contemplativo de las disputas de los sectores regionales, lo negador de lo diverso, que pueden ser las interpretaciones de Geertz. Para ellos, la forma la antropología interpretativa de Geertz no logró abandonar la mirada occidentalista sobre el otro, no renunció a las pretensiones realistas de mostrar hechos y verdades sobre otros pueblos, ni rompió con la autoridad de un etnógrafo que acomoda datos e información a su conveniencia. Reynoso muestra ese desencanto con el maestro en uno de los investigadores en Marruecos con el siguiente dato:

Afirma Crapanzano que, a despecho de las pretensiones hermenéutico-fenomenológicas, no hay en los escritos de Geertz comprensión del nativo desde el punto de vista de los nativos. Sólo se construye una comprensión de un punto de vista construido de nativos también contruidos. Geertz no ofrece ninguna evidencia especificable para sus atribuciones de intencionalidad, para sus afirmaciones de subjetividad, para sus declaraciones de experiencia. Las construcciones de Geertz parecerían no ser más que proyecciones (o confusiones) de su punto de vista, de su subjetividad, sobre la pantalla proyectiva de un nativo abstracto. Crapanzano observa que Geertz nunca nos presenta una relación yo-tú, un diálogo cara a cara a propósito de la lectura de los presuntos textos. Sólo se nos muestra una relación yo-ellos, en las que incluso el "yo" desaparece, reemplazado por la voz de una autoridad invisible y omnisciente (Carlos Reynoso, 1990:11).

Finalmente, y esa es un hipótesis de quien suscribe esto, vendría la crítica, filosóficamente inspirada o la crítica de los cosmopolitas, aquellos que

repatriaron o pugnaron por una antropología más global, protagonizada por Clifford, Marcus y Rosaldo. Se trata de un cuestionamiento en los órdenes teórico-metodológico, no es de gratis que ellos son quienes han tratado de realizar seminarios de discusión, quienes compilan y producen los textos programáticos del movimiento, o los que editan revistas donde se da luz a los temas y experimentos etnográficos. Quizá por su preocupación teórica y metodológica en la historia de la disciplina, donde la voz de Geertz era una más, les permitió vislumbrar lo que de novedoso tenían las ideas de quien era la figura central de la disciplina en los Estado Unidos, pero también este conocimiento de la teoría y práctica antropológica les permitió observar lo mucho que se parecía el intento interpretativo a las vías realistas y positivistas en la historia de la antropología.

De igual manera en su intento de repatriar a la antropología, no olvidemos que en gran medida ellos han sido antropólogos que abrieron temas de estudio sobre culturas en escenarios metropolitanos o de minorías étnicas y disputas culturales en contextos occidentales, han pugnado por una nueva conceptualización de la cultura, sí como hecho simbólico, pero no como una realidad univoca y homogénea como la que ellos consideran que en última instancia está en la visión de Clifford Geertz²³.

En la compilación de Sherry Ortner se incluyó un escrito de George E. Marcus que muestra un tipo de sentir y preocupación que la comunidad postmoderna tiene respecto a las posturas de Geertz. *En The Uses of Complicity in the Changing Mise-en-Scène of Anthropological Fieldwork* Marcus usa como eje de su problematización la visión, que casi toda la comunidad antropológica comparte, de que el conocimiento antropológico, que se plasma en nuestras

²³ Quisiera aclarar que la anterior partición de autores según un criterio de posicionamiento con las tesis de Geertz tiene un fin historiográfico y analítico. Es decir, que se reconoce que algunos autores, como puede ser el caso de Paul Rabinow y su cosmopolitismo, podría ser puesto dentro del tercer grupo, ya que él también es un digno representante de esa forma de proceder filosóficamente inspirada (hay que hacer mención de su protagonismo en la introducción de los textos e ideas de Michel Foucault en el mundo angloparlante, y de su amplio conocimiento del giro comprensivo en ciencias sociales). Pero lo que sí habría que advertir es que los miembros del tercer grupo, lo que hace a Rabinow distinto, es que no realizaron investigación de campo en Marruecos bajo la dirección de Geertz.

etnografías, es posible a partir de lograr adentrarse (*rapport*) entre las gentes de un pueblo. Es decir, que en alguna medida se ha justificado el conocimiento antropológico como si éste fuera el producto de un proceso, que involucra estrategias y técnicas para generar una cercanía con los miembros de una sociedad, permitiendo así al etnógrafo captar lo más profundo de una cultura o sociedad como son sus símbolos, sus valores, normas, cosmovisiones. Marcus señala que Geertz, cuando narra la historia mediante la cual él y su esposa fueron aceptados por la gente balinesa²⁴, abrió a la discusión el tema del papel que los procesos de complicidad tienen como un vehículo importante para lograr ese *rapport*. Marcus lo señala así:

From the next morning on, their situation in the village was completely different: they were no longer invisible, and they work eventually produce the account of a cultural artifact that follows this opening tale of fieldwork – an account that became a widely assimilated exemplar of a style of interpretative analysis in which deep meaning are derived from the close observation of a society's most quotidian events (en Sherry B. Ortner, 1999:86-87).

Marcus resalta que la postura de Geertz es un reflejo del cambio que en la antropología tuvo la noción de *rapport*, la cual desde 1950s hasta 1960s sólo era vista como la antesala de un proceso de observación científica, como las condiciones que posibilitaban el acercamiento al objeto de estudio y nada más. En cambio desde los años 1960s la idea misma de *rapport* fue problematizada en un ánimo de discutir epistemológicamente cómo se construye el trabajo de campo y discernir qué dimensiones (éticas, políticas, históricas, personales, emocionales) se involucran y cómo éstas condicionan nuestro propio conocimiento de las culturas estudiadas. Ahora bien, Marcus afirma que uno de los puntos importantes señalados por Geertz en su historia sobre lo sucedido en Bali, fue haber puesto el acento en el tema de la

²⁴ Geertz comienza su trabajo titulado *Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali* (en Geertz, 1987), contando la historia de cómo los balineses, después de varias semanas de indiferencia y reticencias a ellos, los acogieron una vez que, durante una riña de gallos, los Geertz salieron huyendo de la policía tal y como lo haría cualquier nativo.

complicidad como un punto para reflexionar sobre las formas en que se desarrolla el trabajo de campo.

Sin embargo la manera en que es vista la complicidad por Geertz en su texto *Descripción densa...*, presenta limitaciones según Marcus, para ser adoptada como la estrategia central que guíe los estilos de trabajo de campo de la antropología en la actualidad. Para Marcus esto se debe a que Geertz aún está comprometido con una visión que hace de la noción de *rapport* la condición y validación del conocimiento antropológico. Al igual que la mayor parte de la antropología, señala nuestro antropólogo postmoderno, Geertz se ve preso de una idea que asume que la investigación antropológica se caracteriza por desarrollarse en mundos culturales y sociales diametralmente diferentes al del investigador. Que el conocimiento antropológico está marcado por la distancia que existe entre el investigador y el nativo, que resultan ser dos entidades radicalmente diferentes, cuyo abismo habría que saltar mediante el *rapport*. Así dentro de este marco, lo que hace Geertz es sustituir la consagrada idea de la observación participante, que Malinowski impulsó como la vía para lograr el *rapport*, por la noción de complicidad como la nueva estrategia para la antropología.

A pesar de que Geertz llama la atención sobre los procesos de la complicidad, los cuales a Marcus le interesan como una vía para reflexionar sobre las condiciones éticas en que se desarrolla la investigación etnográfica o para señalar los problemas que acarrea las relaciones e interacciones que genera el trabajo etnográfico. El uso de la complicidad en Geertz vuelve a ser una estrategia más que justifica la validez de sus descripciones, por lo que él no se escapa de una manera de hacer etnografía donde la autoridad de sus escritos reside no sólo por el hecho de que él estuvo allí, sino que además logró la confianza de los nativos y de allí abrió las puertas para conocer lo más profundo de su cultura. Por tal motivo señala Marcus que:

Finally, I want to offer a conception of complicity that is largely free of the primary connotations of *rapport*. In so doing, I want to move

beyond the predominant troublesome ethical implications associated with complicity in past views of anthropological practice to an understanding of the fieldwork relationship that entails a substantially different vision of the contemporary *mise-en-scène* of anthropological research. Complicity here retains its ethical issues, but it does so in a way that forces a rethinking of the space and positioning of the anthropologists informant relationship that is at the heart of fieldwork as it has been commonly conceived (en Sherry B. Ortner, 1999: 88).

Por último Marcus señala que ese estilo de pensar la relación del antropólogo con sus sujetos, enmarcada por el estigma del *rapport*, responde a que Geertz es también el reflejo de un contexto en que se desarrollaba la antropología dominada por una relación de tipo neo-colonial protagonizada por las intervenciones de los Estados Unidos en Asia. Es decir los órdenes coloniales y neo-imperiales abonaban a la ideología que asumía la diferencia y distancia entre las metrópolis, las colonias o los países por modernizar, idea que la antropología recapitulaba con la teoría del Otro distinto del investigador. Así, para Marcus el contexto en que se desarrolla la antropología hoy es muy distinto. Los procesos transculturales, la redefinición de las relaciones local-global, la globalización, la desterritorialización de las culturas, la pluralización de comunidades de sentido son ahora el marco que motiva repensar las condiciones en que se desarrolla el trabajo de campo.

Uno de los autores de la antropología postmoderna que en el Seminario de Santa Fe reflexionó acerca de cómo habría que entender a la nueva etnografía en tanto actividad interpretativa, fue sin lugar a dudas Vincent Crapanzano. Para él la etnografía se asemeja en mucho a una traducción, pero una traducción que como lo han señalado Walter Benjamín y W.V. Quine para el caso de las palabras, sólo logra acercarse parcialmente a los significados de las culturas. Contrario de lo sostenido por Geertz y Ricoeur, el etnógrafo no interpreta a una cultura como si de un texto se tratara, donde los hechos significativos de una cultura se van revelando conforme se introduce uno más en las páginas de la vida de un pueblo. Más bien para Crapanzano es

el etnógrafo el que produce una versión de dicha cultura. Él es quien hace de las culturas un texto, por eso afirma que el etnógrafo es un simple expositor al servicio de otros lectores.

Crapanzano equipara a la figura del etnógrafo con la del Dios griego Hermes para plasmar su idea de lo que tendría que ser la labor interpretativa de la nueva etnografía. Así, contra aquellas hermenéuticas representacionistas o reveladoras de verdades profundas, para este autor el etnógrafo es sólo un mensajero que sólo informa acerca de otros lugares, de otras culturas. Él habla de sociedades para contarnos de su lejanía, su diferencia con nosotros, y para hacernos experimentar las diversas posibilidades que tienen las formas de vida y los significados que a ésta le otorgan las gentes.

Como un mago, señala Crapanzano, Hermes tiene la misión de clarificar lo oscuro, de hacer familiar lo extraño, de informar algo sobre lo que en apariencia no tiene sentido. Es decir, muestra que metodológicamente se puede decodificar el mensaje y por tanto ofrecer una interpretación del mismo.

Pero, y aquí está el punto clave de la postura postmoderna, dichas interpretaciones son provisionales y relativas. Interpretaciones que tanto Hermes como el etnógrafo sólo pueden presentar a través del único recurso de que disponen: los discursos, los textos. Por tal motivo los etnógrafos sólo ofrecen escribir textos, por eso, al igual que Hermes, son creadores, constructores de cosas nuevas: un Dios de la fertilidad. Pero Hermes también ha sido representado como un Dios bromista que pone trampas, un Dios que para crear se sirve de todos los artilugios posibles para convencer de lo que él dice. Hermes debe convencer que su mensaje trata de aclarar lo extraño, trata de hacer creíble su interpretación. Por ello Crapanzano señala que el etnógrafo se parece a Hermes ya que:

El etnógrafo se ve obligado a hacer uso de toda su fuerza de convicción, de toda la capacidad de convicción de que sea capaz, para convencer a sus lectores de que es rigurosamente cierto lo que escribe; pero, merced a ciertas estrategias retóricas, en las que sí hay maña y truco...Sus textos asumen la

verdad de hablar por sí mismos, nada más; aunque sea una verdad completa que no precisa de ningún soporte retórico (Vincent Crapanzano, 1991:93).

Sin embargo, afirma Crapanzano, los etnógrafos olvidan esa promesa que Hermes hiciera a Zeus: le prometió no mentir pero tampoco decir toda la verdad. Pero a diferencia de Zeus que lo entendió, el etnógrafo no lo hizo. Y uno de esos etnógrafos que, para Crapanzano, olvidó tal promesa fue sin lugar a dudas Clifford Geertz. Así, a pesar de que, por momentos, Geertz congenie con la idea de que todo escrito etnográfico es un documento abierto y que sólo es un vehículo para acceder a conocer otras culturas y que no pretende revelar verdad alguna de éstas. En los hechos no escribe como si sus etnografías fueran versiones provisionales. Por el contrario él las presenta siempre como si de informes finales se trataran. Y al mostrar sus etnografías como concluyentes, sostiene Crapanzano, coartan las posibilidades de ser reinterpretadas no sólo por otros miembros de la comunidad científica sino incluso por los propios nativos.

Además, las etnografías de Geertz más que una interpretación de una localidad, de una expresión de una cultura, lo que presentan son narraciones que tratan de revelarnos aspectos de la idiosincrasia nacional, cuando mejor nos va, porque incluso puede presentar sus interpretaciones como medios para comprender toda la idiosincrasia de los practicantes de una religión, como lo hace en su libro *Observando el Islam*. Pero también las interpretaciones de Geertz pretenden revelar hechos de psicología profunda cuando afirma que los balineses se identifican con los gallos y como si fueran falos. “Así, pues, los balineses no son presentados, más que a través de una descripción, de una interpretación, a través de una teorización de la que parte Geertz merced a su propia autopresentación (Vincent Crapanzano, 1991:115).

Señala Crapanzano que a pesar de que en su etnografía *Juego Profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali*, parecía que Geertz iba a construir un texto más dialógico y de allí mostrar la relación experiencia, trabajo de campo e

interpretación. Al concluir el texto, según Crapanzano, uno se percata de que sólo en las primeras páginas Geertz hace mención de su vivencia en el campo, y la de su esposa a quien después borra del texto, y es el único lugar donde hace mención de algún tipo de diálogo establecido entre él y sus informantes. Posteriormente, su esposa, él y los nativos desaparecen, Geertz deja de construir su texto etnográfico desde una retórica del "yo" del etnógrafo y el "tú" del nativo para convertirse en un "ellos". Es decir, según Crapanzano, conforme inician las interpretaciones los sujetos se van despersonalizando para dejar lugar en la narración a los verdaderos actores: las pulsiones profundas, la idiosincrasia, los significados no conscientes que hacen de cualquier balinés uno más de la misma cultura.

*Lo que *Deep Play* deja, lo que del libro permanece, es una continua oscuridad, una sombra devenida del entendimiento de Geertz acerca de los balineses a medida que los describe. Sin evidencia alguna, les confiere toda suerte de experiencias, de significados y de intenciones, motivaciones, disposiciones y entendimientos (Vincent Crapanzano, 1991:116).*

Por eso Crapanzano también denuncia que el texto de Geertz se presenta como una cascada de metáforas, ficciones e imágenes, que lo único que nos muestra es una ansiedad por justificar la validez de su teoría interpretativa. Evidenciando así, que la antropología que se hace llamar interpretativa, la cual se asumía como una superación más humana frente a las vías positivistas y científicas, no se escapa de emplear símiles y recursos heurísticos propios de una cultura occidental. Así, según Crapanzano, Geertz proyecta sus propias subjetividades hacia los balineses. Cree poder penetrar en lo profundo y para él lo profundo es un juego sexual, una obsesión fálica, pero nunca hay una prueba un testimonio de alguien afirmando tal similitud o tal sentido.

La antropología interpretativa que, pretendidamente sustituye el realismo y el objetivismo de la retórica antropológica clásica por uno donde las metáforas, los nuevos géneros como el drama, el texto, el juego, serían los

auxiliares para realizar las interpretaciones, no logra desligarse del todo de esa tentación autoritaria a la hora de escribir etnografías. Aún los textos interpretativos se construyen como si el investigador tuviera una capacidad de mirar por encima de las versiones de los sujetos y llegar a conclusiones sobre lo que es una cultura más elevada o profunda que la que cualquier nativo pudiera ofrecer. Así, otra vez el antropólogo es el depositario de los verdaderos saberes de los otros.

Nunca se da una relación yo-tú, un diálogo; dos personas que digan, una a la otra, qué interpretaciones hacen del mismo texto leído; ni siquiera dos personas que lean lo mismo y que lo discutan cara a cara... Sólo se da una relación yo-ellos... Y, como se ha podido comprobar, en esa relación el yo desaparece de continuo para ser reemplazado por una voz <<invisible>>, inidentificable, pero eso sí, de mucho respeto, de suma autoridad...Una voz que declara que el *yo* transforma, y confiere entidad, a las experiencias de *ellos* (Vincent Crapanzano,1991:120).

Resumiendo podríamos afirmar que, si bien el giro postmoderno se podría posicionar dentro de la cartografía de las ciencias sociales de tipo interpretativas y simbólicas, esto no implicó que dentro del movimiento se diera una crítica al interior de la gran familia. Ellos reprocharán, principalmente a la hermenéutica de Geertz, su olvido de la máxima interpretativa en antropología consistente en describir la acción significativa desde el punto de vista del actor, punto de vista que Geertz minimiza sistemáticamente, según Reynoso, al estar seducido por su propia habilidad para llenar de adjetivos sus textos, por las referencias cultas, resemantizaciones instantáneas y citas oportunísimas con las que busca atrapar al lector. Como lo proclamarán hasta el hartazgo los polifonistas, dialógicos y heteroglotas de la etnografía posmoderna, en la escritura de Geertz nunca se deja escuchar la voz del informante...(Carlos Reynoso,1990: 8).

Para los postmodernos el ideal de mostrar el punto de vista del nativo en las tendencias interpretativas corre también el riesgo, de construir un otro donde éste ni siquiera se ve reflejado. Para Rabinow, éstas también pueden caer en

una tendencia de esencializar las diferencias o a la cultura y no poder ver otros procesos más cosmopolitas. Así, la actividad interpretativa, corre el riesgo de estar presa de una serie de artificios retóricos para representar de forma parcial, tendenciosa y dominante al mundo no occidental. Retomando la centralidad de la obra de Edward Said, Marcus y Fisher comentan que este autor ha denunciado que en casi todas las formas de escritura y representación en Occidente, incluida las interpretaciones profundas, se ha negado al Oriente, se ha producido una caricatura de él, cancelando el derecho de los otros a mostrarse.

Por tal motivo para James Clifford, quien también realizó una crítica importante a la visión interpretativa de Geertz en su texto *Sobre la autoridad etnográfica*, llegó a la conclusión de que la experimentación etnográfica puede ayudarnos a eludir no sólo el autoritarismo de las visiones realistas y positivistas en antropología, sino principalmente ayudan a cumplir el *telos* de la tendencia interpretativa que es mostrar los puntos de vista que los otros tienen sobre cuáles son los sentidos que le dan a su cultura y a su vida.

Así se evita, en definitiva, que la interpretación etnográfica sea mera representación de culturas: una reinención de las mismas.(James Clifford, 1991:27). Para Clifford, los significados últimos de un informe etnográfico resultan incontrolables. Nadie, ni la intención del autor, ni el tratamiento disciplinado, ni los roles o los géneros pueden limitar la lectura de un texto del que emergen contenidos que aportan datos nuevos a la historiografía, a la ciencia e incluso a la política. Pero si lo etnográfico es susceptible de interpretaciones múltiples, éstas, por ello mismo, no han de ser inamovibles, infinitas, o, simplemente <<subjetivas>> (en el sentido peyorativo de la palabra). La lectura es cosa indeterminada en tanto y cuanto la historia, en sí misma, se abre y se cierra (Clifford, 1991:180-181).

Incluso, señala Tyler, ninguno de los involucrados en el discurso tiene el derecho a decir la última palabra, no se requiere una interpretación posterior, ni

segundas hermenéuticas. Para Tyler el proceso hermenéutico no se reduce a una simple relación del lector con un texto extraño y ajeno como lo quiso ver Geertz. Para Tyler a una antropología hermenéutica sólo le corresponde construir textos donde se muestren los diálogos entre el nativo y el investigador, donde se plasmen las ideas, versiones y discursos que hacen los involucrados, en un encuentro cara a cara, en un trabajo de campo.

IV. Otra vuelta de tuerca: la vía interpretativa y el problema de la autoridad etnográfica.

Habíamos sostenido que una de las principales críticas que la antropología postmoderna dirigió contra la antropología clásica, a la cual identificó como construida bajo los cánones de cientificidad positivista, fue el hecho de que éstos justificaban sus discursos y sus etnografías bajo el argumento del “Estás allí...porque yo estuve allí”. Así a partir de dicho precepto, afirma Clifford, se sentaron las bases de aquello que él llamó autoridad etnográfica, que sirvió como pantalla para ocultar los discursos de poder, las miradas etnocéntricas, la cosificación de la cultura y la sociedad, que fue la constante de la antropología, según los autores postmodernos, hasta al menos los años 1960s del siglo pasado.

Fue durante esta década que sucedieron una serie de eventos históricos que trastocaron el orden político y las relaciones de poder, pero que además señaló el comienzo de un nuevo paradigma de ordenación cultural, la sociedad postmoderna. En conjunto estos procesos contribuyeron a poner en quiebra las formas de la autoridad etnográfica. Y esto sucedió principalmente, porque surgió una duda, cada vez más creciente, acerca de si, nuestros procedimientos tradicionales aún pueden servir para representar los fenómenos culturales emergentes. La conclusión asumida, en la mayor parte del pensamiento social y principalmente en la antropología era que no, por lo que surgió la urgente necesidad de proponer métodos y epistemologías nuevas. Después de esta evaluación y ante tal panorama señala la antropología entendió que:

...mientras la escritura etnográfica no puede escapar enteramente al uso reduccionista de dicotomías y esencias, puede por lo menos esforzarse autoconscientemente para no retratar “otros” abstractos y ahistóricos. Ahora es más crucial que nunca que los diferentes pueblos formen imágenes complejas y concretas de los demás, y de las relaciones de conocimiento y poder que los conectan. Pero ningún método científico o instancia ética soberanos pueden garantizar la verdad de tales imágenes (James Clifford, 1995: 41).

Según Clifford, la antropología que siempre se distinguió por erigir sus conocimientos y discursos bajo métodos que involucran la interacción de dos o más sujetos con orígenes culturales distintos, tendrá que asumir que por sí mismo el trabajo de campo obliga a los sujetos a experimentar tanto a nivel corporal como intelectual procesos de traducción y comprensión. Por tal motivo, se pensó que uno de los procedimientos que podría coadyuvar a plasmar en un texto la experiencia de traducción intercultural eran las vías interpretativas, hacia las cuales se dirigían las ciencias sociales postparsonianas y en la antropología sobresalían los intentos de Geertz y Schneider.

Pero cómo lograr interpretar a una cultura en sus propios términos, pero al mismo tiempo plantearse una tarea de construir una antropología capaz de dar cuenta de procesos globales, interculturales y postmodernos. Tarea que además requiere eludir cualquier forma de autoridad a la hora de escribir sobre las culturas. Quisiera finalizar este capítulo, resaltando una idea de Renato Rosaldo que me parece central como una vía para poder resolver dicho trilema.

Renato Rosaldo escribió un texto clave no sólo para comprender algunas tesis del movimiento postmoderno, sino que también es un texto útil para poder elucidar algunas diferencias importantes al interior de un estilo de hacer antropología, a la cual se le ha pretendido ver más homogénea que compuesta por diferentes voces. En *Culture and truth*, un texto publicado en 1989²⁵, Renato Rosaldo no sólo resalta el papel de las emociones como una

²⁵ Nosotros en este trabajo usamos dos versiones: una primera que se hizo en lengua castellana publicada por el CNCA-Grijalbo en 1991 y la versión en inglés de 1993.

dimensión de la cultura, que es importante tener en cuenta para poder comprender a otras culturas. Sino que también hace de éstas un elemento clave para poder llevar a cabo los procesos de comprensión intercultural.

Señalo lo anterior, ya que una de las acusaciones reiteradas a la antropología postmoderna ha sido su supuesto relativismo radical. Sin embargo, si nos detenemos a analizar algunas ideas expresadas por Rosaldo, vemos que el problema de la comparación intercultural también ha sido un tópico de preocupaciones, pues al menos algunos de estos antropólogos se han propuesto dar cuenta de procesos culturales globales o de analizar otras formas de cultura para poder ampliar, afirma Rosaldo, nuestro sentido de posibilidades humanas. Sin embargo las tareas de comparación intercultural no logran desembarazarse de las tentaciones de usar categorías de la cultura del antropólogo para dar cuenta de otras culturas.

Rosaldo también denuncia que un relativismo extremo donde todo ser humano nos es ajeno y donde se resalta la no existencia de una naturaleza humana o de procesos históricos y culturales comunes también pueden tener consecuencias perjudiciales, o ser cómplices de poderes coloniales, segregadores y racistas. Para Rosaldo el equilibrio está en poder reconocer que si bien hay diferencias humanas grandes, también al menos dos grupos humanos deben de tener ciertas cosas en común. Y este autor halla la vía de comparación reconociendo que las experiencias de vida y las emociones, pueden ser una recurso de experimentación para poder lograr, que la calidad e intensidad de las emociones del otro cultural, sean más accesibles al lector. Para Rosaldo también las emociones y sentimientos forman parte de procesos sociales múltiples y coexistentes que se intersectan y que no pueden ser desechados como un elementos que permite comprender la vida cotidiana de los sujetos en una cultura.

Así, según Clifford, la investigación etnográfica, que tiene como eje la observación participante, logró grandes avances al poner el acento en su

dimensión hermenéutica, la cual involucraba una dialéctica entre la experiencia de interacción intercultural y el proceso de interpretación. Sin embargo, señala este autor, si analizamos su destino bajo la óptica del problema de la autoridad etnográfica, vemos que el énfasis y las preocupaciones se dirigieron más hacia cómo lograr las interpretaciones en vez de resaltar las dimensiones de la experiencia y el diálogo que implica el trabajo de observación participante. Dice Clifford:

Se relegaron los trabajos de transcripción y traducción textual y el rol dialógico crucial de intérpretes y de “informantes privilegiados” a un estatus secundario, y a veces incluso menospreciado. El trabajo de campo se centró en la *experiencia* del estudioso observador-participante. Apareció una imagen bien delineada, una narrativa, la del extranjero que penetra en una cultura, arrojando una especie de iniciación que conduce al rapport (en su expresión mínima, aceptación y empatía, aunque habitualmente implica algo que parece a la amistad). De esta experiencia emerge, de maneras no especificadas, un texto representacional escrito por el observador-participante (James Clifford, 1995: 53-54).

Y esto sucedió, a pesar de que el papel de la experiencia como condición de la interpretación había sido ya señalado por los defensores del giro interpretativo como una dimensión involucrada en toda tarea de comprensión. Poder comprender a otros, señalaba Dilthey, requiere asumir que un proceso de intersubjetividad como el que involucra cualquier relación hermenéutica, es posible ya que los sujetos coexisten en un mundo compartido de experiencias.

Ahora bien Geertz es para James Clifford, un vivo ejemplo de esa vía comprensiva cuyo énfasis se puso en la interpretación y para ello retomó la idea de la textualización de la cultura que formulara Paul Ricoeur. Tanto para Geertz como para Ricoeur un prerequisite de la interpretación es fijar el flujo de los acontecimientos en expresiones objetivadas. Es decir, los elementos significativos se desligan de toda situación discursiva o performativa inmediata para ser fijados o cosificados como elementos significativos que forman parte de otra gran entidad como es el contexto: objeto a develar mediante una

interpretación densa. “Se crean campos de sinécdoques en los que la totalidad (lo que llamamos cultura) es constituida (James Clifford, 1995:58). La consecuencia de este proceder, señala Clifford, es que el etnógrafo se lleva textos para después en gabinete realizar sus interpretaciones las cuales terminan siendo otro texto. La investigación queda separada del texto, los aspectos dialógicos, las situaciones y vivencias se desvanecen en el texto final.

Si bien la antropología interpretativa inició un camino de quiebra de la autoridad etnográfica al poner el acento en la dimensión comprensiva, con la idea de que los textos son interpretaciones sujetos a nuevas interpretaciones, y al ver que la escritura más que plasmar verdades es una actividad inventiva. Ésta no logra romper del todo con algunos de los problemas que los antropólogos postmodernos habían señalado para las vías realistas y positivistas en antropología. Principalmente se les criticará que no logran deshacerse del vicio representacionista y su pretensión de retratar realidades culturales en lugar de realizar comparaciones interculturales donde incluso la propia cultura del investigador se ponga en juicio. Y lo que es más, señala Clifford, la antropología interpretativa no sólo no logra romper del todo con la autoridad etnográfica, sino que además revela su lado complaciente con los órdenes de poder colonial. De allí concluye Clifford que:

Se hace necesario concebir la etnografía no como la experiencia y la interpretación de “otra” realidad circunscrita, sino más bien como una negociación constructiva que involucra por lo menos a dos, y habitualmente a más sujetos conscientes y políticamente significantes. Los paradigmas de la experiencia y la interpretación están dejando el paso a los paradigmas discursivos del diálogo y la polifonía (James Clifford, 1995: 61).

REFLEXIONES FINALES Y TAREAS PENDIENTES

Sentimos que, aun cuando *todas las posibles* preguntas científicas hayan obtenido una respuesta, nuestros problemas vitales ni siquiera se han tocado. Desde luego, entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta.

Ludwig Wittgenstein

Este trabajo que presento forma parte de un proceso de investigación mayor que eventualmente tenderá a concluir o bien en una tesis de doctorado o es un punto de partida de un intento muy personal por aclararme qué quisieron decir estos antropólogos postmodernos que tanta crítica y desprecios levantaron. Y hablo de una necesidad de aclaración porque aun entre pasillos, conferencias y artículos es muy frecuente escuchar afirmaciones sobre tesis que presuntamente sostendrían pensadores vinculados a una postmodernidad en antropología, las cuales en ocasiones poco se parece a lo que escribieron aquellos que se identificaron con eso que llamamos antropología postmoderna.

Pero aún es más frecuente hallar cuestionamientos a estos antropólogos donde, a partir de retomar aspectos parciales de la obra, se sacaron conclusiones sobre el excesivo relativismo de dicha antropología, sobre su deseo de hacer de la disciplina una rama de la literatura, sobre su escaso compromiso crítico hacia los problemas económicos y políticos del capitalismo neoliberal. Ahora bien en honor a la verdad estas lecturas parciales a veces eran motivadas por el propio estilo de escritura de estos antropólogos, cuyos textos están plagados de formas retóricas provenientes de la filosofía o la crítica literaria, de abusos en los usos de metáforas donde equiparan la nueva fase de experimentación etnográfica con la poética y la retórica. O también es común encontrar afirmaciones donde se hace apología de la relatividad, del fin de los

meta-discursos, de la imposibilidad de construir verdades o de lo indeterminado que es el conocimiento antropológico.

Pero también los mal entendidos se deben a una obsesión que tenemos a la hora de reflexionar la historia del pensamiento antropológico, donde usamos como criterio de demarcación las corrientes y escuelas, en lugar de ver posturas y planteamientos de autores particulares, que si bien presentan ciertos aires de familia con otros, al observar con más detenimiento tanto sus obras teóricas como sus etnografías podemos encontrar fuertes distancias. Y es quizá ésta una de las tareas postergadas, pero no por eso menos apremiante, hacia las cuales tendrá que dirigirse esta investigación.

Sin embargo, y con la licencia que me darían los autores del giro postmoderno, mi interpretación, que es susceptible de ser reinterpretada por mí y por otros, tendió a buscar uno de esos hechos compartidos como familia o como estilo de pensar, para no utilizar el adjetivo de escuela. Y ese hecho, que tiene que ver mucho con rastrear, como primera necesidad el origen de un pensamiento y posteriormente poder determinar qué dice ese pensar, fue sin lugar a dudas mostrar qué tipo de antropología ellos rechazan para de allí posicionar su propuesta.

Es decir, como primera tarea me propuse elucidar qué es la antropología postmoderna a través de una vía negativa de reflexión. Al mostrar primero cuál es esa antropología que ellos critican, me pareció que podría arrojar cierta luz sobre cuál es uno de los sentidos, para no decir sentido real, del llamado postmoderno a reformular la antropología vía la práctica de la escritura etnográfica.

Y quizá así arribé a mi primera verdad parcial. Considero que las críticas que le han hecho a esta antropología soslayan el hecho de que, su preocupación por innovar y experimentar en la práctica de la escritura etnográfica, es un consecuencia de una voluntad de eludir las tendencias

autoritarias, etnocéntricas que la herencia positivista y luego interpretativa, han tenido para una disciplina que pretende mostrar la diversidad cultural, para lo cual se sirve del único recurso disponible que es la escritura etnográfica.

Es decir, nuestro occidentalismo y nuestra herencia moderna, cuya materialización la encuentran ellos en el discurso positivista de la ciencia, no sólo implicaba seguir cánones de procedimiento disciplinar que buscaban erigir métodos racionales para descubrir las verdades de la cultura. Verdades que eran las leyes, relaciones causa-efecto, estructuras subyacentes, determinaciones en última instancia que determinan lo que era una sociedad. Sino que la herencia moderna y positivista había echado raíz en nuestras propias formas de representación, en el lenguaje que usamos, en las maneras de construir un texto, en las figuras y conceptos que usamos para referirnos a otras gentes. Donde creo que mucho del sentir de esta tendencia postmoderna es señalar los peligros, y esa es su pugna con Geertz, de no romper con una práctica de representación que sigue manteniendo las distancias entre el observador y el observado. Es decir, se podrá innovar teóricamente, se podrán buscar nuevos ámbitos de la vida humana para decir que la cultura es algo más que causas y efectos. O hasta se podrá hablar de la explotación en que viven los indígenas, se denunciará la pobreza y el colonialismo, pero mientras no cambiemos nuestras formas de representación de los otros, aún estaremos montados en un proceder excluyente de la voz del nativo o del otro cultural.

Y creo que una crítica importante y que aún no se ha hecho, cuestión que queda pendiente en este trabajo, es analizar internamente las etnografías de los autores postmodernos para saber si realmente ellos lo cumplen. Habrá que ver en qué medida ellos también son rehenes de un lenguaje moderno y occidental y hasta dónde sus propuestas de una textualidad polifónica, dialógica y heteroglósica no logran eludir la autoridad etnográfica o le dan otro matiz.

Por otro lado, considero, y esta es mi segunda conclusión parcial, que una crítica al proyecto de la antropología postmoderna que se haga en nombre de la verdad, la realidad, la científicidad, tendría que sentarse primero a enfrentar punto por punto los señalamientos críticos que los postmodernos, y sus aliados los giros historicistas en la filosofía de la ciencia y los comprensivos en ciencias sociales, han hecho a dicha imagen de la ciencia.

Tarea nada fácil debido a que la antropología postmoderna se inscribe en una tendencia de reflexión que ha puesto el acento en la crítica y de desconfianza sobre los discursos y procederes con los que se construyó la disciplina. Creo que ellos pueden tocar nuestras fibras pesimistas y críticas al evidenciar que la modernidad y la idea positivista de ciencia mostró sus limitaciones como proyecto. Y no sólo tiene fuertes limitaciones epistemológicas, como también la postura postmoderna las tiene (otra tarea pendiente por hacer), sino que mostró las relaciones entre las formas de la ciencia positivista con la denuncia de la herencia colonial de la disciplina. El colonialismo se materializaba en nuestros saberes. Éstos no eran más que formas discursivas cuyos conceptos, catalogaciones y descripciones no hacían más legitimar órdenes de exclusión y ejercicios de poder que además, posibilitaron la construcción de prácticas de dominación cultural y social.

Pienso que habría que reconocer que a pesar de los odios generados por la crítica postmoderna en antropología, la disciplina por lo menos se ha puesto como meta generar formas de descripción, métodos de campo y construir categorías más apegadas a las lógicas de los sujetos estudiados que a la del investigador. Por ejemplo se habla de metodologías fundamentadas, se comienzan a usar conceptualizaciones en lógica indígena para referirse a ciertos hechos (por ejemplo el hoy muy recurrido término de “la costumbre”), incluso se experimentan con formas textuales para hacer interpretaciones sobre alguna cultura (por ejemplo los indígenas interpretan fotos o sus cuentos y leyendas y en el texto se dejan plasmadas sus versiones).

BIBLIOGRAFÍA

- Adams, William Y. *Las raíces filosóficas de la antropología*. Trotta, Madrid 2003.
- Adorno, Theodor, Karl Popper (et.al.). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Grijalbo, México, 1973.
- Agar, Michael; "Hermeneutics in Anthropology", en *Ethos*, Vol. 8, No.3, 1980, pp. 253-272.
- Alexander, Jeffrey. *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Gedisa, Barcelona, 1992.
- Allison, James, Jenny Hockey y Andrew Dawson (edit.). *After Writing Culture. Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. Routledge, New York, 1997.
- Apel, Karl-Otto. *Understanding and Explanation. A transcendental-Pragmatic perspective*. Massachusetts Institute of Technology, Cambridge Massachusetts, 1984.
- Auge, Marc. *Símbolo, Función e Historia. Interrogantes de la Antropología*, Grijalbo, México, 1987.
- Berlin, Isaiah. *Las raíces del romanticismo*. Taurus, Madrid, 2000.
- Bernstein, Richard. *Beyond objectivism and relativism. Science, hermeneutics and praxis*. University of Pennsylvania Press, Pennssylvania, 1983.
- Bernstein, Richard. *La Reestructuración de la Teoría Social y Política*. FCE, México, 1982.
- Boon, James A. *Otras Tribus, Otros Escritos. Antropología simbólica en el estudio comparativo de culturas, historias, religiones y textos*. FCE, México, 1990.
- Clifford, James y George Marcus E. (eds.). *Retóricas de la antropología*. Jucar, Madrid, 1991.
- Clifford, James; "Introducción: Verdades parciales", en Clifford, James y George Marcus E. (eds.): *Retóricas de la antropología*. Jucar, Madrid, 1991, pp. 25-60
- Clifford, James; "Sobre la alegoría etnográfica", en Clifford, James y George Marcus E. (eds.): *Retóricas de la antropología*. Jucar, Madrid, 1991, pp. 151-182.
- Clifford, James. *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*. Gedisa, Barcelona, 1995.

Crapanzano, Vincent; "El dilema de Hermes: la máscara de la subversión en las descripciones etnográficas", en Clifford, James y George Marcus E. (eds.): *Retóricas de la antropología*. Jucar, Madrid, 1991, pp.91-122.

D´Andrade, Roy G.; "Cultural meaning systems", en Shweder, Richard y Robert A. LeVine: *Culture Theory. Essays on mind, self and emotion*. Cambridge University Press, Cambridge, 1984, pp.88-119..

Díaz Cruz, Rodrigo (edit). *Renato Rosaldo: Ensayos en antropología crítica*. UAM, Juan Pablos, Rockefeller Foundation, México, 2006.

Dilthey, Wilhelm. *Obras de Dilthey vol VII. El mundo histórico*. FCE, México, 1944.

Fabian, Johannes. *Time and the Other. How anthropology makes its object*. Columbia University Press, New York, 2002.

Fabian, Johannes; "Presence and Representation: The Other and Anthropological Writing", en *Critical Inquiry*, Vol. 16, No. 4, 1990, pp. 753-772

Feyerabend, Paul. *Contra el método*. Planeta de Agostini, Barcelona, 1993.

Feyerabend, Paul. *Philosophical Papers vol.III, "Knowledge, Science and Relativism"*. University Of Cambridge Press, New York, 1999

Feyerabend, Paul. *Tratado contra el método*. Técnos, Madrid, 2000.

Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona, 1987.

Geertz, Clifford. *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona, 1989.

Geertz, Clifford. *Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de la cultura*. Gedisa, Barcelona, 1994.

Geertz, Clifford. *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton University Press, Princeton, 2000.

Gellner, Ernest: *Posmodernismo, razón y religión*. Paidós, Barcelona, 1994.

Giddens, Anthony; "El positivismo y sus críticos", en: Bottomore, Tom y Robert Nisbet. *Historia del análisis sociológico*. Amorrortu, Buenos Aires, 1988, pp.273-326

Giddens, Anthony. *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu, Buenos Aires, 1993.

Gouldner, Alvin W. *La crisis de la sociología occidental*. Amorrortu, Buenos Aires, 2000.

Habermas, Jürgen. *Teoría y praxis*. REI, México, 1971.

- Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Taurus, Madrid, 1982.
- Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Buenos Aires, 1989.
- Habermas, Jürgen. *La lógica de las Ciencias Sociales*. Tecnos, Madrid, 1990.
- Hacking, Ian. *Revoluciones Científicas*. FCE, México, 1985.
- Harris, Marvin. *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*. Crítica, Barcelona, 2000.
- Harvey, David. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Amorrortu, Buenos Aires, 1998.
- Hempel, Carl G. *La explicación científica. Estudios sobre la filosofía de la ciencia*. Paidós, Barcelona, 1979.
- Hempel, Carl G; "Sobre la "concepción estándar" de las teorías científicas", en Rolleri, José Luis (edit.). *Estructura y desarrollo de las teorías científicas*, México, UNAM, 1986, pp. 141-166.
- Hempel, Carl G.. *Fundamentos de la formación de conceptos en ciencia empírica*. Alianza, Madrid, 1988.
- Jacorzynski, Witold. *Crepúsculo de los ídolos en la Antropología social: más allá de Malinowski y los posmodernistas*. Miguel Ángel Porrúa-CIESAS. México, 2004.
- Jameson, Fredric. *Teoría de la posmodernidad*. Trotta, Madrid 2001.
- Kuper, Adam. *Antropología y Antropólogos. La escuela británica 1922-1972*. Anagrama, Madrid, 1973.
- Kuper, Adam: *Culture. The Anthropologists' account*. Harvard University Press, Massachusetts, 2000.
- Kuper, Adam. *Cultura. La versión de los antropólogos*. Paidós, Barcelona, 2001.
- Lash Scott. *Sociología del posmodernismo*. Amorrortu, Buenos Aires, 1997.
- Linstead, Stephen; "From postmodern anthropology to deconstructive ethnography", en *Human Relations*, 1993, vol. 46, No.1, pp. 97-120.
- Llobera, Josep R. *La identidad de la antropología*. Anagrama, Barcelona, 1990.
- Lyon, David. *Postmodernidad*. Alianza, Madrid, 2000.

Marcus George E y Dick Cushman; "Las etnografías como textos." en Geertz, Clifford y James Clifford. *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México, 1991, pp. 11-60.

Marcus George E; Problemas de la etnografía contemporánea en el mundo moderno, en Clifford, James y George Marcus E. (eds.): *Retóricas de la antropología*. Jucar, Madrid, 1991b, pp.235-268.

Marcus George E. *Ethnography through thick and thin*. Princeton University Press, New Jersey, 1998.

Marcus George E y Michael M. J. Fisher. *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu, Buenos Aires, 2000.

Mardones J.M. *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*. Anthropos, Barcelona, 1991.

Martin, Michael y Lee McIntyre. *Readings in the philosophy of social science*. MIT Press, Massachusetts, 1994.

Norris, Christopher. *¿Qué le ocurre a la postmodernidad? La teoría crítica y los límites de la filosofía*. Tecnos, Madrid, 1998.

Ogien, Albert. *Las formas sociales del pensamiento. La sociología después de Wittgenstein*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.

Ortner, Sherry B. *La teoría antropológica desde los años sesenta*. Universidad de Guadalajara, Jalisco, 1993.

Ortner, Sherry B. *The Fate of Culture. Geertz and Beyond*. University of California Press, Berkeley, 1999.

Picó, Josep (comp.). *Modernidad y Postmodernidad*. Alianza, Madrid, 1988.

Pratt, Mary Louise; "Trabajo de campo en lugares comunes", en Clifford, James y George Marcus E. (eds.). *Retóricas de la antropología*. Jucar, Madrid, 1991, pp. 61-90.

Poggi, Gianfranco. *Encuentro con Max Weber*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2005.

Popper, Karl. *La lógica de la investigación científica*. REI, México, 1991.

Popper, Karl. *Conocimiento objetivo*. Tecnos, Madrid, 1992:

Popper, Karl. *El mito del marco común. En defensa de la ciencia y la racionalidad*. Paidós, Barcelona, 2005.

Quine, Willard Van Orman. "Dos dogmas del empirismo"; en: *Desde un punto de vista lógico*. Paidós, Barcelona, 2002.

Rabinow, Paul; "Las representaciones son hechos sociales: modernidad y posmodernidad en la antropología", en Clifford, James y George Marcus E. (eds.). *Retóricas de la antropología*. Jucar, Madrid, 1991, pp. 321-356.

Rabinow, Paul. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. University of California Press, Los Angeles, 2007.

Reynoso, Carlos. *El lado oscuro de la descripción densa*. Mimeo, trabajo presentado en el Tercer Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario, 1990.

Reynoso, Carlos; "Presentación al surgimiento de la antropología posmoderna", en Geertz, Clifford y James Clifford. *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México, 1991, pp. 11-60.

Rosaldo, Renato. *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*. Grijalbo-CNCA, México, 1991a.

Rosaldo, Renato; "Desde la puerta de la tienda de campaña: el investigador de campo y el inquisidor", en Clifford, James y George Marcus E. (eds.): *Retóricas de la antropología*. Jucar, Madrid, 1991, pp. 123-150.

Rosaldo, Renato. *Culture and Truth. Remarking of Social Analysis*. Beacon Press, Boston, 1993.

Roscoe, Paul B. "The Perils of 'Positivism' in Cultural Anthropology". En, *American Anthropologist*, Vol. 97, No.3, 1995, pp. 492-504.

Rutsch, Metchild. *Motivos románticos en la antropología*. INAH, México, 1996.

Shweder, Richard A.; "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, 1984, pp. 27-66.

Shweder, Richard A.; "La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo, o el pensamiento es más que razón y evidencia", en en Geertz, Clifford y James Clifford. *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México, 1991, pp. 78-113.

Sim, Stuart; "Postmodernism and philosophy, en, Stuart Sim (edit). *The Routledge Companion to Postmodernism*. Routledge, New York, 2001.

Spiro, Melford E.; "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, 1984, pp. 323-346.

Stocking, George W. Jr; "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, 1983, pp. 70-120.

Stocking, George W. Jr (edit.). *History of Anthropology Vol.6. Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility.* The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1989 (introducción).

Stocking, George W. Jr. *After Tylor. British Social Anthropology 1888-1951.* The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1995.

Stocking, George W. Jr. (edit.). *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, 1996, (ver introducción y ensayo de Boas).

Sullivan, William y Paul Rabinow; "El giro interpretativo", en Duvignaud, Jean (comp.). *Sociología del Conocimiento.* FCE, México, 1982, pp.106-124.

Taylor, Charles "Interpretation and the Sciences of Man, en Martin, Michael y Lee McIntyre. *Readings in the philosophy of social science.* MIT Press, Massachusetts, 1994, pp. 181-211.

Trencher, Susan; "The literary Project and representations of anthropology", en *Anthropological Theory*, 2002, vol. 2, pp. 211-231.

Tyler, Stephen A; "Review: The Poetic Turn in Postmodern Anthropology: The Poetry of Paul Friedrich" en *American Anthropologist*, New Series, Vol. 86, No. 2, 1984, pp. 328-336.

Tyler, Stephen A; "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, 1984b, pp. 23-40.

Tyler, Stephen A; "On Being out of Words", en *Cultural Anthropology*, Vol. 1, No. 2, 1986, pp. 131-137.

Tyler, Stephen A; "Etnografía posmoderna: Desde el documento de lo oculto al oculto documento", en Clifford, James y George Marcus E. (eds.): *Retóricas de la antropología.* Jucar, Madrid, 1991

Tyler, Stephen A; "Etnografía posmoderna: Desde el documento de lo oculto al oculto documento", en Geertz, Clifford y James Clifford. *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México, 1991, pp. 297-313.

Tyler, Stephen A; "In Other Words: The Other as Inventio, Allegory, and Symbol", en *Human Studies*, Vol. 16, No. 1/2, 1993, pp. 19-32.

Ulin, Robert C. *Antropología y Teoría Social*. Siglo XXI, México, 1990

Ulin, Robert C.; "Critical anthropology twenty years later: modernism and postmodernism in anthropology ", en *Critique of Anthropology*, 1991, vol. 11, pp. 211-231.

Vattimo, Gianni; "Posmodernidad ¿Una sociedad transparente?, en: Vattimo y otros. *En torno a la posmodernidad*. Anthropos, Barcelona, 1990.

Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad*. Planeta-Agostini, Barcelona, 1994.

Velasco Gómez, Ambrosio. *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*. UNAM-Acatlan, México, 2000.

Velasco Gómez, Ambrosio (comp). *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades*. UNAM-Siglo XXI, México, 2000b.

Von Wright, Georg Henrik. *Explicación y comprensión*. Alianza, Madrid, 1971.

Wellmer, Albrecht; "La dialéctica modernidad y postmodernidad", en: Picó, Josep (comp.). *Modernidad y Postmodernidad*. Alianza, Madrid, 1988.

Wolf, Mauro. *Sociologías de la vida cotidiana*. Ed. Cátedra, Madrid, 1988.

Wuthnow, Robert (et.al.). *Análisis Cultural. La obra de Peter L. Berger; Mary Douglas, Michel Foucault y Jürgen Habermas*. Paidós, Buenos Aires, 1988.

Zengotita, Thomas de; "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, 1989, pp. 74-123.