

Presentación

CARLOS REYNOSO
Universidad de Buenos Aires

El surgimiento de la antropología posmoderna es, en sentido estricto, un proceso de transformación experimentado por una de las tantas corrientes internas de la disciplina, la llamada antropología interpretativa. Tras una fase tibia de “antropología simbólica” en las décadas de 1960 y 1970, y luego de un falso arranque bajo las banderas de la fenomenología (demasiado escolásticas, trascendentales y solemnes para los tiempos que corren), los interpretativos hallaron en un posmodernismo que algunos reputarán predigerido y fragmentario su marco de referencia más afín. A despecho de la naturalidad con la que los posmodernos asumen su propia transición en el relevo de las modas, la polémica que se ha desarrollado en torno del movimiento es una de las más tensas y delicadas de la historia disciplinar; no hay más que asomarse a las revistas antropológicas recientes: sucede casi como si todo otro tema hubiera sido postergado en espera de su resolución.

Digámoslo enseguida con otros matices y adoptando otro ángulo de mira. Después de algunos años en que no se pudo hablar a ciencia cierta de ningún paradigma dominante, la antropología mundial ha sido ganada por lo que parecería ser una nueva moda intelectual que responde a las premisas del posmodernismo. Desplegaremos más adelante la caracterización de los aspectos más puramente antropológicos de este movimiento, es decir, la obligada semblanza de la antropología posmoderna. Primero corresponde caracterizar el posmodernismo en sentido amplio, como movimiento intelectual genérico, en el cual se inspira —en teoría— la antropología que lleva su nombre.

Hay que hacer, eso sí, una salvedad, pues algunas facetas de la cuestión han sido fatigadas en exceso y las notas que siguen no quisieran ser redundantes. La aventura del posmodernismo se puede contar siguiendo innumerables trayectorias, variadamente válidas; la forma que aquí elegimos apunta a resaltar ciertas líneas (las que conciernen a las ciencias sociales) en detrimento de otras (las que tienen que ver, por ejemplo, con la literatura, la filosofía y el arte), que acostumbran ser mucho más conocidas. Examinemos ahora el posmodernismo en general subrayando los aspectos que se refieren a nuestra disciplina específica, echando sobre él una mirada antropológica; y hacia el fondo del artículo intentaremos mostrar de qué manera los ideales del posmodernismo como filosofía de una época se han reformulado en términos de una concepción de la antropología, de su objeto y de sus practicantes.

El contexto: la sociedad postindustrial

De lo que no cabe ni sombra de duda es de que el término "posmodernismo" (igual que "postestructuralista") se origina en los Estados Unidos; en sus inicios, parece haberse acuñado a propósito de cierto giro paradigmático ocurrido en el seno de las tendencias internas de la arquitectura, en la que se comenzó a poner en tela de juicio el concepto de vanguardia. Pero la idea de una condición "posmoderna" tiene una gestación compleja: arbitrariamente comenzaremos por los postulados de Bell, aunque dejando constar que (dado que lo que se analiza es un movimiento de convergencia) el punto de partida podría haber sido cualquier otro.

En 1973 Daniel Bell publicó un extenso libro de prognosis social, a caballo entre la economía, la ciencia política y la sociología, en el que anunciaba el advenimiento inminente de la sociedad postindustrial. Esta modalidad societaria involucraría primordialmente no tanto un cambio en la infraestructura, sino una metamorfosis de fondo en toda la estructura social. Los procesos que permiten diagnosticar esta transformación, según Bell, se encuentran más avanzados en los Estados Unidos que en cualquier otro país.

El libro de Bell no es el primero en llamar la atención sobre el particular, pero sí lo es en alcanzar amplia difusión. Como siempre, han surgido querellas por la precedencia: Bell asegura que él introdujo el concepto de sociedad postindustrial ya en 1962, lo que a la escala de esta especie de neosociología es fecha temprana; posteriormente descubrió que un socialista inglés (Arthur Penty) ya había utilizado la palabra en 1917 para referirse a una sociedad artesanal del futuro, descentralizada y que ennoblecía el trabajo, contraria al "estado de ocio" que anunciaban otros futuristas. Bell admite que otros nombres le hubieran cabido igual: "sociedad del conocimiento", "sociedad de la información" o "sociedad profesional". Pero en aquel entonces, cuando acuñó el término, se encontraba bajo la influencia de Ralf Dahrendorf, quien había hablado de la "sociedad poscapitalista". La sugerencia de que algo tan dominante como la industria o el capitalismo estuvieran en retirada era peculiarmente desafiante e invitaba al desciframiento de signos; y en esa fascinación consistió el éxito de un prefijo que no haría más que extenderse desde entonces.

El argumento global estructurado por Bell es simple, aunque la argumentación sea espaciosa: el máximo detalle en los segmentos, la máxima simplicidad en el conjunto. Dice Bell que la sociedad occidental está en camino de un gran cambio histórico en el que las relaciones sociales (que se asentaban en la propiedad), las estructuras de poder existentes (centrada en elites reducidas) y la cultura burguesa (centrada en la represión y en la renuncia a la gratificación) se desgastan rápidamente. Las fuentes del cataclismo son científicas y tecnológicas, pero también culturales. La cultura ha obtenido autonomía en la sociedad de Occidente. En parte es por ello que no está para nada claro cuáles habrán de ser las formas de esta nueva sociedad.

¿Cuáles son, sin embargo, los signos de la transformación? veamos ini-

cialmente uno. Una cosa es segura: la clase obrera industrial —contabiliza Bell— está disminuyendo en número, y su importancia en la economía de los países más avanzados tiende a ser marginal. Ni hablar del campesinado. Es difícil que el futuro presencie la "dictadura del proletariado" cuando el proletariado, como quiera que se lo defina, se muestra en trance de desaparición.

En el discurso de Bell la construcción del objeto evoca las grandes configuraciones parsonsianas, similares a las que se encuentran en la base de ciertas vertientes de la antropología simbólica. A su juicio, la sociedad se puede dividir en tres ámbitos: la estructura social, la política y la cultura. La estructura social comprende la economía, la tecnología y el sistema de trabajo. La política regula la distribución del poder. La cultura es el reino del simbolismo expresivo y de los significados. Una de las transformaciones básicas que se están produciendo concierne a la burocratización creciente de la ciencia y a la especialización del trabajo intelectual en parcelas muy pequeñas. Además, como la sociedad postindustrial aumenta la importancia del componente técnico del conocimiento, obliga a los científicos, ingenieros y tecnócratas a competir con los políticos o a convertirse en sus aliados. A vista de pájaro, conviene distinguir cinco dimensiones a lo largo de las cuales se está manifestando el cambio:

1. *Sector económico: el cambio de una economía productora de mercancías a otra productora de servicios.* Colin Clark, hacia 1940, había dividido la economía en los sectores primario (agricultura), secundario (manufactura, industria) y terciario (servicios). En el mundo no occidental, la importancia del sector primario es aún abrumadora (70% de la fuerza de trabajo); en los Estados Unidos la proporción es la inversa. Pero no se trata de cualquier servicio, sino de servicios relacionados con ámbitos específicos: educación, investigación y gobierno. Estos servicios involucran un nuevo tipo de tecnología y una nueva intelectualidad.

2. *Distribución ocupacional: la preeminencia de la clases profesionales y técnicas.* A todas luces, están desapareciendo los *blue-collars* (los trabajadores de mameluco) en beneficio de los *white-collars* (los trabajadores de saco y corbata). Mientras la tasa de crecimiento de la clase profesional y técnica en general ha sido el doble de la tasa de crecimiento de la fuerza de trabajo, la de los científicos e ingenieros ha sido el triple de la tasa de la población trabajadora en su conjunto.

3. *Principio axial: la centralidad del desarrollo teórico como fuente de innovación y formulación política de la sociedad.* Las relaciones entre la ciencia y la tecnología están cambiando. Casi todas las grandes industrias que hoy existen (siderurgia, energía eléctrica, teléfono, automóvil, aviación) ya habían surgido a fines del siglo XIX, por obra de inventores, chapuceros inspirados y hombres prácticos que no poseían mayor conocimiento teórico. Pero la evolu-

ción ulterior de la electricidad en electrónica y otros desarrollos semejantes sólo fueron posibles cuando la evolución tecnológica se fundó en la investigación y el planeamiento teórico. La ideología de las corporaciones hacia la investigación ha ido cambiando con el tiempo: el paradigma de la corporación puede haber sido US Steel en el primer tercio del siglo, la General Motors en el segundo y la IBM en el tercero.

4. *Orientación futura: el control de la tecnología y de las contribuciones tecnológicas.* Hasta hace poco las nuevas tecnologías simplemente se introducían, prestando atención sólo a los efectos primarios: el motor de combustión interna, el aerosol, los detergentes. Es posible que en el futuro se preste más atención al control de la tecnología, o que se desarrollen nuevas tecnologías para reparar el efecto pernicioso de las precedentes.

5. *Toma de decisión: la creación de una nueva "tecnología intelectual".* Las estructuras de todos los órdenes de la nueva sociedad pertenecen al ámbito de la "complejidad organizada", que funciona de una manera básicamente *contraintuitiva*. En el siglo XIX todo se movía aun conforme a dos variables: capital y trabajo, oferta y demanda. Desde 1940 ha florecido todo un campo especializado que se ocupa de la complejidad: teoría de la información, cibernética, teoría de la decisión. Para resolver los nuevos tipos de cálculos hacen falta máquinas más poderosas, en relación directa con la complejidad y cantidad de problemas a tratar. La inteligencia no puede apropiarse directamente de todas las variables simultáneamente en juego.

Las complejas teorías en torno de la toma de decisiones técnicas en un sistema complejo se pueden estimar como la contrapartida de las ideologías: aquéllas son fruto del cálculo y tienen una función instrumental; éstas son fruto de la intuición y poseen una función expresiva. De allí que se haya proclamado *El fin de las ideologías* en un libro del propio Daniel Bell (1960). El problema fundamental de la sociedad postindustrial tal vez sea —según Bell— el de conciliar la dirección anti-institucional de la cultura con la estructura social dirigida por orientaciones tecnocráticas y economicistas.

Esto ha sido, en síntesis, la caracterización que hace Bell de un nuevo tipo de sociedad que se encuentra en trance avanzado de formación; Bell escribe desde una postura ambigua, que ha sido descrita como neomarxista por algunos y como neoliberal por otros. Llamativamente, aunque Bell promueve un nuevo concepto sobre la articulación de la realidad social, y aunque en su obra hay componentes metodológicos que no siempre se encuentran en el discurso de los intelectuales, su influencia directa y explícita en la antropología ha de ser escasa. Otros autores sacarán de este panorama las conclusiones filosóficas y sociológicas que han sentado las bases del posmodernismo; y es de ellos, tortuosa, indirectamente, de quienes la antropología tomará inspiración.

El proceso: la posthistoria

La caracterización que Bell hace de la sociedad postindustrial pronto repercute en otros órdenes, junto con otras formulaciones semejantes. Ideas parecidas muy pronto están en el aire y la intelectualidad se concentra alrededor de un puñado de motivos conductores. Gianni Vattimo, un filósofo italiano que está entre los primeros que se han definido como posmodernos, realiza a fines de la década de 1970 una apología del nihilismo y una celebración de la muerte del pensamiento humanista, acordes con la idea de que estamos en una nueva clase de sociedad, experimentando una condición diferente. El proceso referido es el mismo, pero mientras Bell subraya las transformaciones de la infraestructura, Vattimo se concentra en las rupturas que ocurren en el saber.

Los referentes de Vattimo son, en última instancia, Heidegger y Nietzsche. Uno y otro —dice Vattimo— pusieron radicalmente en tela de juicio la herencia del pensamiento europeo, aunque se negaron a proponer una "superación" crítica, pues ella habría significado seguir prisioneros de la lógica del desarrollo, propia de ese pensamiento. La modernidad se puede caracterizar, en efecto, como una forma de pensamiento dominada por la idea de una historia del pensamiento, entendida como progresiva "iluminación" que se desarrolla mediante una apropiación cada vez más plena de los "fundamentos". La modernidad se caracteriza a veces como la "época de la historia", en contraste con la mentalidad antigua o primitiva, dominada por una idea naturalista y cíclica del curso de las cosas.

Pero si la posmodernidad implica una superación de esta idea, ¿no se está incurriendo en la misma falacia? Decir que estamos en un momento ulterior respecto de la modernidad y asignar a este hecho un significado decisivo presupone aceptar lo que más específicamente caracteriza el punto de vista de la modernidad: la idea de historia con todos sus corolarios, el concepto de progreso y el de superación. Para Vattimo, ésta sería una objeción vacía e inconsistente, característica de los juicios puramente formales. En la posmodernidad las categorías de lo nuevo y de la superación ya no tienen vigencia. Lo posmoderno no sólo se caracteriza como novedad con respecto a lo moderno, sino también como disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del "fin de la historia", la cual no se representa, por lo tanto, como una etapa superior de la historia misma.

La historia ha terminado porque la idea de una historia como proceso unitario ya no es convincente; en la existencia concreta se instauran condiciones efectivas (la amenaza nuclear primero que nada, y en segundo lugar los sistemas de información), que le confieren una especie de inmovilidad histórica. Fuera de elaboraciones periodísticas como las de Fukuyama, que han hecho estallar el escándalo, hallaremos ecos de Vattimo en el antropólogo Crapanzano, cuando éste considere fracasada una etnografía interpretativa sólo por el hecho de ya no ser convincente, y sobre todo en Stephen Tyler, quien considerará en proceso de extinción justo los objetos y fenómenos más proliferantes.

Decíamos que antes de Vattimo, los pensadores que echaron las bases de la no-historicidad han sido Nietzsche y Heidegger, a quienes aquél recupera por espasmos, por jirones de textualidad. El desarrollo de sus ideas —dice— permitirá superar las sospechas de que lo posmoderno es meramente una moda entre otras. La posmodernidad es un discurso legítimo, porque lo que mejor describe la experiencia que tenemos de la actual sociedad occidental parece ser la categoría de posthistoria. Esta fue introducida en la terminología cultural por el antropólogo filosófico Arnold Gehlen, quien figura también entre los precursores de Berger y Luckmann. Para Gehlen, el concepto de posthistoria implica la condición en la cual el “progreso se convierte en rutina”: la “novedad” ya no tiene nada de revolucionario ni de renovador, es simplemente aquello que permite que las cosas marchen siempre de la misma manera. El desarrollo de la técnica ha secularizado, vulgarizado, vaciado, la idea de progreso. El ideal de progreso es algo vacío, pues consiste en las condiciones en que será posible un nuevo progreso, y así hasta el infinito. Frente a este estado de cosas, lo único que cabe es el nihilismo, y Vattimo realiza una prolija y exaltada reivindicación de esta filosofía desmovilizadora por definición. La historia (afirman los nihilistas) carece de sentido; lo que ellos piensan sobre la posibilidad y la necesidad de transformarla es desde ahora imaginable.

La incidencia indirecta de Vattimo en la antropología (ecos de ideas en expansión, reflejados tal vez a partir de otros intelectuales en el campo de una intertextualidad enredada) arroja menos interés que la lectura que ha hecho el filósofo de la antropología como ciencia, lectura restringida a un libro de Remo Guidieri y a un artículo ignoto de *América indígena*. Vattimo descrea de la eventual fusión de antropología y hermenéutica, y aparentemente desconoce que ese maridaje ya se materializó: a la antropología como descripción científica de las constantes de la cultura, profundamente condicionada por la idea metafísica de ciencia, no se le puede oponer —asevera— el ideal de una antropología como lugar del encuentro auténtico con el otro. Cualquiera haya sido el éxito de sus otros vaticinios (los posmodernos son dados a augurar), el carácter unánimemente interpretativo de la antropología posmoderna no hace más que desmentir las prohibiciones del filósofo.

El antecedente metodológico: el postestructuralismo

A esta altura debe caer de suyo que no pretendemos construir la historia del posmodernismo. Pero toda síntesis sería incompleta si no señalara algunos de sus precedentes más notorios. En los primeros tiempos, cuando sólo unos pocos hablaban de posmodernismo, la vanguardia intelectual estaba representada por un puñado de pensadores franceses, más o menos estrechamente relacionados con *Tel Quel*, que escribían en lo que podríamos caracterizar como un dialecto del francés de París con rotundas inflexiones lacanianas. La unidad de ese movimiento, sumamente laxo como tal, era en efecto más bien estilística, o por lo menos más estilística que ideológica o metodológica.

Después Frank Lentricchia llamó a ese movimiento postestructuralismo, y unánimemente se reconoció en él a una especie de vanguardia del pensamiento posmoderno. Con los postestructuralistas surge una nueva clase de intelectual institucionalizada. Lo que comenzó siendo, tal vez, una especie de extensión de la crítica literaria hacia los dominios de la filosofía, acabó convirtiéndose en una práctica que habría de decretar (entre otras cosas) la crisis de la razón y de la ciencia.

El inventario de los postestructuralistas varía según la óptica de los distintos autores, pero todo el mundo reconoce a Foucault como uno de los orientadores principales. Lo que pueda haber escrito concretamente Foucault no viene al caso en este preciso momento; baste decir que difundió un fuerte escepticismo hacia ciertas categorías analíticas de las ciencias sociales y de la ciencia en general, resaltando la relatividad y el carácter construido de nociones aparentemente tan básicas como “enfermedad mental”, “hombre”, “poder” y “conocimiento”. Su relativismo, más temporal que culturalógico, habrá de realimentar y otorgar nuevo rigor a viejas corrientes de la antropología.

Una de las ideas centrales de Foucault es la de la arbitrariedad de las epistemes (un término que compendia, por así decirlo, las connotaciones de “concepción del mundo” y de “paradigma”). Cada una de ellas define no sólo los objetos más importantes para cada época, sino que los construye: el “hombre”, por ejemplo, como problema filosófico y como entidad sobre la que se pudiera hablar, no existía hace algunos siglos, y probablemente vuelva a no existir dentro de poco. Cada episteme define lo que es pensable y lo que no, y cada episteme disfruta de coherencia interna y de una especie de autonomía. De esta forma, el pensamiento evolucionista de Darwin tiene que ver más con otras ideas y premisas de su época que con la “biología” de los siglos precedentes.

Foucault, fue, quizás, el primer autor francés leído casi masivamente por los antropólogos norteamericanos, con la posible excepción de Lévi-Strauss. Sea como fuere, con él se inicia algo que no se había dado con mucha frecuencia: que los pensadores franceses, característicos por sus profundos conocimientos de filosofía y por su erudición comparativamente enciclopédica, comenzaran a ejercer influencia directa sobre la comunidad antropológica de los Estados Unidos. Por primera vez, quizá, los antropólogos norteamericanos exploraron literaturas de ensayo extranjeras ajenas a la disciplina. Cabe reconocer unas pocas excepciones a la escasa apertura de esos profesionales, y sobre todo una: Clifford Geertz, representado en esta compilación por “*Blurred Genres*”; por lo demás, antes del advenimiento del posmodernismo, ni siquiera los científicos sociales inclinados hacia la fenomenología acostumbraban leer ensayos que no pertenecieran al mismo círculo de ideas filosóficas que el que ellos frecuentaban. Aunque la dominancia de su civilización torne artificioso hablar de provincianismo, se percibe que los antropólogos norteamericanos modernos no eran, antes de asimilar a Foucault, genuinos cosmopolitas.

Tomemos nota de algunos signos tenues del influjo foucaultiano. En el artículo de Richard Shweder “*La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo*”, que luego reproducimos, se encuentra una referencia a la fa-

mosa clasificación zoológica inventada por Borges (véase “El idioma analítico de John Wilkins”, de *Otras inquisiciones*); esa clasificación se expone como caso extremo de arbitrariedad, categoría típica de la dimensión de lo no-racional. Ahora bien, la cita de Borges no está tomada de sus obras literarias, sino significativamente de *Las palabras y las cosas* de Foucault, un ensayo inspirado por este mismo texto de Borges y por este mismo despliegue de arbitrariedad.

Con los años la influencia de Foucault sobre la antropología norteamericana reciente se hizo enorme. Lo que ésta ha asimilado de su obra no es tanto el prolijo detalle de la caracterización de las epistemes ni lo que podría llamarse la arqueología del saber (un intento por superar el hecho de que la historia siempre se escribe retrospectivamente, desde un cierto punto de vista, situando a las teorías, a los libros y a los científicos como protagonistas); por el contrario, lo que se ha tomado mayoritariamente de Foucault no es sino una variante un poco más refinada del relativismo, que sitúa la “verdad” en dependencia de la multiplicidad de epistemes y la disuelve en una muchedumbre de verdades, todas ellas válidas.

Otro pensador francés que comenzó a penetrar en la intelectualidad norteamericana, incluso con mayor profundidad que el propio Foucault, fue Jacques Derrida, otrora cultor del marxismo. Sobre su irrupción evoca Lentricchia:

En algún momento de principios de la década de 1970 nos despertamos del sopor dogmático de nuestro sueño fenomenológico para darnos cuenta de que una nueva presencia se había asentado en nuestra imaginación crítica de vanguardia: Jacques Derrida. Con cierta brusquedad supimos que, a pesar de una buena suma de caracterizaciones inconexas de lo contrario, nos trajo no el estructuralismo, sino algo que podría llamarse “postestructuralismo”. El cambio al rumbo y polémica estructuralista en las carreras intelectuales de Paul de Man, J. Hillis Miller, Geoffrey Hartman, Edward Said y Joseph Ridell —que estaban en la década de 1960 fascinados por las tensiones de la fenomenología— revela toda la historia (*After the New Criticism*, pág. 159).

Del callejón sin salida de la fenomenología (en este caso, hermenéutica y perspectiva antropológica desde el punto de vista del actor), nos habla a las claras el artículo de Michel Agar, en donde los ligamentos con figuras ejemplares (Gadamer, Schutz) suplantando a la fundamentación metodológica. Con el postestructuralismo los matices serían diferentes. Si Foucault infundió a la antropología norteamericana algunas ideas dispersas, Derrida llegó a transferirle ciertos principios metodológicos, y antes que nada la técnica por excelencia del postestructuralismo primero y de la crítica posmoderna después: la *deconstrucción* (o, como reza el galicismo, *deconstrucción*).

Donde antes se decía “criticar”, ahora se suele decir “deconstruir”, como si el término se refiriera o implicara una ruptura aun más profunda entre quien enuncia el juicio y el objeto que se recusa. La deconstrucción es una actividad crítica extendida, mucho más radical que la mera exposición de los

errores que puedan achacarse a los razonamientos de un determinado autor. En una deconstrucción se atacan y se des-sedimentan ya no las afirmaciones parciales, las hipótesis específicas o los errores de inferencia, sino las premisas, los supuestos ocultos, las epistemes desde las cuales se habla. Ocasionalmente, algunos autores demasiado exquisitos niegan que la deconstrucción sea meramente un método negativo o siquiera un método, desautorizando la interpretación habitual de la deconstrucción como destrucción gratuita y escéptica; aquí no necesitamos complicarnos en discusiones tan finas, porque al fin y al cabo lo que cuenta son más las lecturas y los usos antropológicos del concepto que las intenciones del mismo Derrida.

La mayor parte de los trabajos antropológicos desarrollados con el auspicio del posmodernismo (por lo menos en los Estados Unidos) son trabajos de deconstrucción, como veremos más adelante: lo que se desconstruye es, en general, el marco global, la ciencia social convencional, la antropología anterior al advenimiento del posmodernismo. Toda una corriente de la antropología contemporánea funda su aporte en una prolija deconstrucción de la obra de otros antropólogos, a veces bajo el disfraz de un interés por los aspectos literarios de la escritura etnográfica.

Podemos decir que el creador del concepto proporcionó el modelo de la deconstrucción antropológica al refutar ciertas afirmaciones de Lévi-Strauss a propósito de la irrupción de la escritura entre los nambikwara. El texto que cuestiona Derrida es un capítulo de *Tristes trópicos*, y el libro en que lo hace es *De la gramatología*, de 1967. En éste se realiza una afirmación muy curiosa, bastante típica de la clase de razonamientos en que abundan los practicantes del juego destructor. El juego consiste en afirmar, como si fuera un imperativo del método, algo que parece contrario a la razón, al sentido común y a la evidencia, lo que justifica que a veces (siguiendo a Geoffrey Hartman) se aplique a estas ideas el mote de “derridadaísmo”: en este caso, lo que declara Derrida es que la escritura es anterior al lenguaje *en todo sentido*, tanto histórica como lógicamente. Algunos exégetas aseguran que ésta es una lectura superficial de lo que Derrida quiso decir en realidad; sea como fuere, es por lo menos sospechoso que quienes lo interpretamos de este modo seamos tantos y que en tantas páginas no se pueda clarificar lo que en realidad se quiere decir al usar un término que soporta el peso de un obvio significado preexistente.

El truco de Derrida consiste en que el sentido que otorga a la “escritura” no es el sentido vulgar; parecería ser que habla de ella en un sentido muy amplio, un sentido que comprende las marcaciones, el tatuaje sobre el cuerpo, la inscripción, el trazado de un surco sobre la tierra, los espaciamientos, la insaturabilidad de los contextos. Algo muy exquisito, como se ve, un concepto nuevo, que iniciará la moda de que la claridad conceptual pase de moda y que hará caer en saco roto las enseñanzas de Peirce sobre la posibilidad infinita de invención conceptual. Desde afuera los exégetas se justificarán diciendo, por ejemplo, que las categorías de Derrida son catacréticas, y que si se expresa de semejante manera es porque los conceptos comunes no son suficientes, porque faltan palabras en el lenguaje como para que Derrida exprese las delicadas ar-

ticulaciones de lo que piensa. En todo caso, es imposible determinar qué quiere significar Derrida con "escritura" y por qué le resulta fundamental comprobar su prioridad frente a una filosofía dominante que concede demasiada importancia al lenguaje y que considera a la escritura derivativa, secundaria y epifenoménica.

Perry Anderson ha afirmado que estos movimientos están afectados por algo así como una "desmesura del lenguaje". Pero la caracterización no es demasiado adecuada para referir las ideas de Derrida y sus peculiares planteos discursivos. Al contrario: Derrida, sin demostrarlo cabalmente, considera que el pensamiento occidental está dominado por una postura logocéntrica que, en los estudios del lenguaje, se inicia probablemente con Saussure. Su reivindicación de la escritura tiene para nosotros un interés especial, no sólo porque a través de ese concepto Derrida discutió tal o cual idea de Lévi-Strauss, sino porque la postura de Derrida anticipa gestos de uno de los extremistas de la antropología posmoderna, quien también se plantea objetivos piramidales y extravagantes; si Derrida pretendía defenestrar al lenguaje, Stephen Tyler protestó contra la excesiva prevalencia que "occidente" otorgaba a la visión por encima de los otros sentidos. Curiosa reivindicación, típica de las preocupaciones de pensadores insertos en una intelectualidad decadente, obesa, huérfana de temas y propósitos más apremiantes.

Se ha opinado, con fundamento, que la discusión de Derrida sobre la interpretación de Lévi-Strauss de cierta escena de escritura entre los nambikwara no constituye un modelo argumentativo demasiado afortunado. Derrida le endilga a Lévi-Strauss su fonologismo, su demigración o rebajamiento de la escritura, su apoteosis del lenguaje hablado. Luego le espeta dos objeciones: el anecdotario de la famosa "escena de escritura" en el capítulo 28 de *Tristes trópicos*, y su teoría según la cual el advenimiento de la escritura y el ejercicio del poder estarían ligados por algún nexo estructural, histórico, lógico o funcional. Siempre que surgió la escritura —recapitula Lévi-Strauss— lo hizo en estados fuertemente jerárquicos, en teocracias urbanas, en donde era imperioso llevar un cuidadoso registro; ante sus propios ojos, un cacique nambikwara, apenas intuida la utilidad burocrática de la escritura, fingió ante la mirada de los suyos comunicarse con los blancos trazando rayas en un papel. La consonancia estructural entre ambos sucesos le parece ostensible.

El anecdotario levistraussiano, por cierto, es cuestionable: a Lévi-Strauss le llama la atención que, al no tener un vocablo previsto para referirse a la escritura, los nambikwara expresen "escribir" mediante una paráfrasis que significa "trazar líneas". Derrida sostiene que no hay nada llamativo en hacerlo, ya que "escribir" significa exactamente eso en numerosas lenguas civilizadas, francés incluido. La segunda discusión está muy mal llevada, y podemos afirmar taxativamente que para conducirla a su fin Derrida tiene incluso que mentir:

Hoy la etnología —dice— nos ofrece informaciones masivas sobre escrituras que han precedido al alfabeto, otros sistemas de escritura fonética o sistemas muy

próximos a fonetizarse. El carácter masivo de esa información nos dispensa de insistir (pág. 168).

Todo esto es inexacto: las culturas reportadas por la etnología como dotadas de algún rudimento de escritura son sumamente escasas, y todos los casos conocidos son posteriores a la difusión de las prácticas gramatográficas occidentales. Un par de excepciones (la isla de Pascua, los indios cuna) no alcanzan a revertir la tendencia; ninguno de estos casos, además, deja de ser dudoso, a menos que concedamos a la escritura una definición tan indefinida, catacrética y oblicua como la que le otorga Derrida.

Lo más importante que Derrida le legara a la antropología posmoderna, sin embargo, no son estas discusiones fútiles sino el propio concepto de desconstrucción, su oposición militante a los grandes sistemas de pensamiento consagrados en Occidente, a la metafísica, a la ciencia, y sobre todo a *la razón*. La desconstrucción fue, en su origen, un método para recurrar y destruir argumentativamente pero sin razonar, es decir, sin incurrir en los dictámenes de la argumentación racional. Pero ¿cómo es eso posible?

La justificación de Derrida es bastante inverosímil, y es obvio que su valor (de tener alguno) es puramente formal: el destructor, según Derrida, no razona, sino finge que finge hacerlo. La artimaña es doble necesariamente, porque debe ser efectiva. Si finjo matar no mato de verdad; pero si finjo fingir, entonces sí. La estrategia de la desconstrucción —dice Derrida— es algo que permite hablar cuando todo el discurso se ha consumado, cuando no hay nada que decir. Permite razonar sin reconocer la primacía de la razón, y hallar argumentaciones "razonables" para abolirla.

El último de los postestructuralistas que mencionaremos es Jean Baudrillard. Este escrito comenzó a hacerse conocer a fines de la década de 1960, al elaborar lo que él bautizó con el nombre un tanto pomposo de "economía política del signo": el análisis crítico de ciertas orientaciones y rasgos semánticos y simbólicos propios de la cultura burguesa, como ser el uso de los objetos o el consumo. Mientras Derrida discutió fundamentalmente con Lévi-Strauss, Baudrillard la emprendió más bien contra la antropología marxista francesa, y sobre todo contra Maurice Godelier, uno de los representantes máximos del marxismo estructural en antropología.

No seguiremos aquí cada uno de los caminos explorados por Baudrillard, desde su *Sistema de los objetos* o su *Crítica de la economía política del signo* a sus *Estrategias fatales* o sus artículos más recientes, deslumbrados por la tecnología norteamericana. Lo único que nos afecta es su influencia en la antropología posmoderna, o en la antropología interpretativa inmediatamente anterior. Notemos, de paso, que la influencia de Baudrillard en la antropología simbólica ha sido más notoria que la que ejerció sobre la antropología posmoderna; para esta última él no constituye, de hecho, un referente de la misma estatura que un Foucault o un Derrida.

La discusión de Baudrillard con Godelier, su refutación aparente de los

análisis marxistas de las sociedades primitivas, fueron el modelo en el que se inspiró el simbolista norteamericano Marshall Sahlins para escribir *Cultura y razón práctica*, de 1976, que no hace mucho se tradujo al español. Este es —recordamos— uno de los textos esenciales de la antropología simbólica, y es también el que marca el punto más extremo del reduccionismo cultural: el intento de explicar *todo* en función de la cultura, la cual se identifica con el sistema simbólico de imposición de significados.

Resumamos la postura de Baudrillard frente a la antropología económica en general, y a la antropología marxista en particular. Tanto para Baudrillard como para Marshall Sahlins, el discurso marxista participa de los rasgos fundamentales del pensamiento burgués. Para Baudrillard, concretamente, el análisis económico marxista comparte el mismo mareo ideológico de la economía política occidental y sólo sirve, en consecuencia, para afrontar el análisis de determinado tipo de sociedad en determinado momento de la historia. En este sentido, el marxismo en tanto filosofía históricamente determinada, estaría afectado por las mismas limitaciones que —por ejemplo— el psicoanálisis, el cual ostensiblemente ha fracasado como analítica del pensamiento salvaje:

No hay modo de producción, ni producción, en las sociedades primitivas. No hay dialéctica en las sociedades primitivas, no hay inconsciente en las sociedades primitivas. Estas categorías sólo analizan a nuestras sociedades, regidas por la economía política (*El espejo de la producción*, 1983 [1973]: 47-48).

Baudrillard ofrece pasar a un nivel de análisis diferente que el de la economía política, sujeta a un materialismo estrecho. Ese terreno es el de la crítica metafísica del significante y del código, una crítica de la economía política del signo. Para él, el marxismo es incapaz de proporcionar un análisis profundo de las sociedades primitivas, así como es incapaz de trazar una perspectiva revolucionaria que esté verdaderamente más allá de la economía política. El marxismo, según esta óptica, “se encierra dialécticamente en los atolladeros del capital, así como en el desconocimiento de lo simbólico”.

La discusión de Baudrillard no aporta nada que los antropólogos no supieran, con excepción de una ironía pedante que muchas veces hace ruido a hueco, en un despliegue de un estilo de tomadura de pelo que le resta buena parte de su utilidad argumentativa. Al efecto de la discusión de los alcances y límites de la categorización marxista ante el estudio de las sociedades primitivas, la disputa entre sustantivistas y formalistas en antropología económica luce infinitamente más interesante que estas diatribas sin respiro. Lo que Baudrillard afirma se ha dicho antes, y con mucha mayor profundidad, seriedad, riesgo polémico y fundamentos, en los ensayos de la facción sustantivista.

El método de Baudrillard consiste en tomar fragmentos de afirmaciones de Godelier y afirmar taxativamente que “no sirven”, “son inútiles”, “ineficaces” o “inservibles” para comprender tal o cual aspecto de la sociedad primitiva. Quien busque demostraciones se verá defraudado. Los razonamientos de

Baudrillard son (igual que los de Sahlins) insanablemente metonímicos y giran en torno de un supuesto que es en sí un verdadero ensalmo de magia contagiosa: los conceptos marxistas fallan por haberse originado en el mismo contexto que el de los demás conceptos de la economía política, a saber, la sociedad burguesa. Sobre los conceptos que utiliza el propio Baudrillard o sobre los que deberían ser usados nada se dice, y del mismo modo se silencian las determinaciones que pudieran sufrir las teorías que ofrecen los elementos de juicio empíricos contra el modelo marxista, o las razones por las cuales su propio discurso se encuentra libre de toda coacción contextual.

El estilo de Baudrillard disemina metáforas chirriantes en la condena de toda búsqueda objetiva, en un exhibicionismo en el que el límite entre las convicciones íntimas y la ironía es por lo menos difuso: “La verdad —escribe en *Las estrategias fatales*— no hace más que complicar las cosas”. La fraseología de Baudrillard es autoritaria: los contenidos de los conceptos teóricos del marxismo no sirven para cubrir las prácticas primitivas, y no porque se lo haya demostrado en función del análisis de determinados datos o porque en algún otro ensayo se haya demostrado la corrección de los argumentos metonímicos, sino porque Baudrillard así lo proclama desde las alturas de una pedantería que declina analizar técnicamente el estado de la discusión disciplinar, como si él volara por encima de la ciencia. En esta apoteosis de la diatriba, el marxismo está automáticamente invalidado por estipulación dogmática de una sociología de conocimiento abismalmente ingenua a pesar de sus ínfulas. Un punto importante: la crítica de Baudrillard es estrictamente negativa; si existe otra alternativa de análisis frente a las culturas ágrafas ni siquiera la insinúa, aparte de parar a Marx sobre la cabeza y mencionar profusamente los símbolos.

El dogma esencial: la crisis de los metadiscursos legitimantes

El posmodernismo no es un movimiento unitario que reconozca a unos pocos codificadores. Se trata de una corriente multitudinaria, similar a la del estructuralismo y la semiología a fines de los años 1960, que disfruta (pese a la ilusión de Vattimo) de todas las características que siempre fueron propias de las modas intelectuales: la reiteración de consignas, una confiada superficialidad analítica, la concentración en torno de unas pocas temáticas reiteradas hasta el hartazgo, la acumulación de supuestos y convicciones escasamente discutidas, la transmisión y difusión por medios académicos (y antes que nada las universidades “humanísticas”), la súbita conversión a sus dogmas por parte de casi toda la intelectualidad influyente, la concordancia estilística de sus textos, las referencias cruzadas, la esquematización de la realidad y la redefinición de los valores prioritarios.

Moda o no, si hay alguien en quien confluyan casi todas las referencias, ése es sin duda Jean-François Lyotard. Este es el autor que ha definido de manera más categórica y expresiva lo que se ha dado en llamar la condición posmoderna. Sus textos esenciales son *La condición posmoderna* (de 1986) y *La*

posmodernidad (*explicada a los niños*) (1987); en los últimos meses se ha publicado *La diferencia* (mejor dicho *El diferendo*), un texto más barroco y decadente que los ya nombrados, aunque en realidad es anterior (1983). Olvidado ya, podemos evocar un texto que señala el mismo periplo que esta compilación dibuja, y que se refiere, reivindicándola, a *La fenomenología* (1959).

La caracterización de Lyotard de la condición posmoderna es con mucho la más difundida, y la que está latente (por ejemplo) en las primeras elaboraciones antropológicas del asunto, durante el Seminario de Santa Fe, de 1984, al que después trataremos con más detalle. La condición posmoderna es la condición del saber en las sociedades más desorrolladas. En la cultura de estas sociedades han ocurrido enormes transformaciones, y la que analiza Lyotard es en concreto la crisis de los relatos, el descrédito que ha caído sobre ellos.

Lyotard no asume (como lo hará Tyler en los Estados Unidos) una actitud hostil hacia la ciencia, por lo menos no a priori. Lo que le preocupa de la ciencia no es que busque "algunas regularidades útiles", sino que pretenda legitimarse a través de un relato, de una argumentación relativa a sus fundamentos. Richard Rorty ha dado cuerpo, en epistemología filosófica, a la misma desconfianza. Cuando el discurso mediante el que se legitima una práctica es un "gran relato" totalizador, como la dialéctica del espíritu, la hermenéutica del sentido o la emancipación del hombre racional o del trabajador, se llama "moderna" a la ciencia que recurre a esos argumentos para legitimarse.

Simplificando al máximo, se llama entonces posmoderna a la incredulidad respecto de tales metarrelatos. Concomitante a la crisis de los metarrelatos (que enseguida veremos en qué se origina y en qué, a su vez, se fundamenta) es la crisis de la filosofía metafísica y de la institución universalista que dependía de ella. Los componentes de la "función narrativa" de los relatos legitimantes se han dispersado. El proyecto moderno e iluminista de la emancipación progresiva de la razón y la libertad está liquidado, destruido.

Esto se puede expresar simbólicamente diciendo "Auschwitz": la barbarie nazi de los campos de exterminio es, para Lyotard, la prueba de la derrota del proyecto de la razón. Ninguna explicación, ningún pensamiento, son capaces de situar a Auschwitz en la línea que conduce a la "emancipación" de la humanidad y al progreso acumulativo de la racionalidad. En lo político, la posmodernidad es también el fin del "pueblo" como rey y héroe de las historias. Si no se puede creer ya en los relatos —dice Lyotard— menos se puede creer aun en sus protagonistas. El pueblo (y ya no solamente el proletariado) ha desaparecido del imaginario posmoderno como protagonista de la historia, la cual también se ha esfumado como proceso más o menos lineal, tendente hacia algún fin; no se sabe aún quién será el protagonista que lo suceda y el contexto temporal en que se situarán los acontecimientos, si es que se siente alguna vez la necesidad de postular alguno.

La incidencia de Lyotard en la antropología posmoderna es palpable, aunque escondida y flotante. Donde más se percibe el influjo de su desconfianza hacia la legitimación es en el cuestionamiento cliffordiano de la autori-

dad etnográfica y en un sentimiento de crisis disciplinar generalizado que torna hoy en día difícil embanderarse atrás de una formulación teórica cualquiera. Como nunca antes, el tiempo está maduro para el escepticismo.

Ideología, carnavalización, heteroglosia

Es imposible realizar una visión de conjunto del movimiento posmoderno sin hacer alguna referencia a Mijail Bajtín. Bajtín fue lo que podríamos llamar un crítico literario y un semiólogo en el sentido que tiene en la Unión Soviética esa especialización profesional. Al igual que Propp, había conseguido elaborar una serie de marcos de análisis y de conceptos que brindaban una cierta cobertura semiológica al pensamiento marxista, o quizás al revés. La concepción de Bajtín, sin embargo, no pareció del todo ortodoxa al estalinismo; se dice que sufrió cárcel, que fue perseguido, censurado y deportado a Siberia; de hecho en algún momento desapareció y nunca más se supo de él hasta que hace algunos años sus obras se filtraron a Occidente y comenzó a ser reivindicado en su país. Corre el rumor de que algunas obras atribuidas a sus discípulos (y más en concreto a Volosinov) son en realidad de Bajtín, aunque este punto ha sido rebatido por soviétólogos bien informados.

Antes que nada, Bajtín enfatizó el carácter no subjetivo e interactivo del lenguaje y propuso pensar en él en términos de situaciones discursivas específicas; para él no existían palabras y frases neutras, monológicas, privadas: todo está cargado de intenciones y acentos. De allí se desprende todo un conjunto de conceptos destinado a caracterizar aspectos del contexto y de la interacción lingüística.

Un cronotopo, por ejemplo, denota una configuración de indicadores espaciales y temporales en un escenario de ficción en donde (y cuando) tienen lugar ciertos acontecimientos. No se puede situar históricamente un acontecer sin recurrir implícita o explícitamente a cronotopos, que vendrían a ser equivalentes espaciotemporales de lo que en antropología llamamos más bien contextos. Según James Clifford, Lévi-Strauss practicó con virtuosismo la construcción de cronotopos en *Tristes trópicos*, en donde los lugares específicos (Río, el Matto Grosso, los lugares sagrados de la India) aparecen como momentos de un orden humano inteligible, rodeados por corrientes de cambio.

El carnaval (o carnavalización, si lo abordamos como proceso) es otro de los elementos recurrentes en la escritura de Bajtín. Naturalmente, él contemplaba al carnaval como una manifestación de valores y actitudes genuinamente populares que en el resto del tiempo permanecían soterradas o reprimidas. Uno de los elementos que los antropólogos posmodernos han recuperado de la noción bajtiniana de carnaval es que en él desaparece la diferencia entre actores y espectadores, o como se dice en otros órdenes, entre sujeto y objeto. No hay posibilidad, dice Bajtín, de permanecer afuera del carnaval como observador no afectado por él.

Bajtín es sin duda el fundador de la dialógica, que es algo bastante dife-

rente de la dialéctica, aunque guarda alguna relación sutil con ella. La dialógica de Bajtín se opone a la concepción monológica del lenguaje, la cual separa a las expresiones del contexto dialógico en que ocurren. Según la dialógica, cualquier expresión, por autónoma o completa que parezca, no es otra cosa que un momento de un diálogo, un fragmento en el proceso continuo de la comunicación verbal o intertextual. Aun en un texto identificable que en apariencia cierra un conjunto de postulados, es posible detectar que los contenidos responden a otros textos y predecir que a su vez será respondido por otros más. Un texto (o un monólogo) no es sino una unidad de una intertextualidad continua. En la antropología norteamericana el codificador de la dialógica aplicada a la etnografía ha sido sobre todo Dennis Tedlock, representado en nuestra antología, quien reconoce el antecedente de Kevin Dwyer y sus *Diálogos marroquíes*.

Otro concepto bajtiniano es el de heteroglosia, opuesto a la idea de las tendencias centrípetas y homogeneizadoras de la expresión. La heteroglosia es la diferenciación interna y la estratificación de lo que a los académicos les parece indiferenciado y planar. Todo lenguaje está diferenciado socioideológicamente: está el lenguaje de las clases sociales, de los grupos profesionales, de las generaciones sucesivas. Al lado de las fuerzas centrípetas, las fuerzas centrífugas de la heteroglosia trabajan ininterrumpidamente. Este concepto, además, según Alex Callinicos, evita que el dialogismo de Bajtín degenera en una visión trivial del lenguaje como simple intersubjetividad al modo fenomenológico, confiriéndole una dimensión social.

En la analítica de Bajtín, los contenidos connotativos de un signo no están dados de una vez y para siempre. Cada sector social impone a su lenguaje acentos diferentemente orientados que se intersectan con los signos. El signo llega así a dinamizarse y a constituirse en terreno de la lucha de clases. La multiacentuación social del signo se opone entonces a la idea que los etnometodólogos e interaccionistas simbólicos tendrían del proceso de construcción del significado, donde éste es resuelto en términos de una negociación entre iguales. La multiplicidad bajtiniana de los significados proviene de este modo no de una inestabilidad inherente al lenguaje, sino de la función del discurso como campo de fuerzas de un choque de intereses.

En los Estados Unidos la influencia de Bajtín se manifiesta sobre todo en lo que concierne al estilo de escritura etnográfica. Las ideas de Bajtín están en la base misma del análisis y el cuestionamiento de la autoría (o autoridad) etnográfica por parte de James Clifford y sus seguidores de la Universidad de Santa Cruz, de la dialógica de Tedlock y de la polifonía y la heteroglosia proclamadas por los etnógrafos experimentales, llevada a su paroxismo por la "evocación" de Stephen Tyler. De todos ellos hay rastros en los textos aquí reunidos.

La especificidad del posmodernismo antropológico

Ni todos los conceptos posmodernos que hemos entrevisto fueron adoptados sin reservas, ni la totalidad del pensamiento posmoderno en antropología

se deriva redondamente de un presunto posmodernismo cerrado, enumerable y concluso. En ciertos ámbitos de la antropología interpretativa es incuestionable, por ejemplo, la influencia de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, de la filosofía nietzscheana y de la semiótica de Peiree. En todo congreso antropológico de los últimos años las referencias a Wittgenstein y a Habermas han sido recurrentes. Lo importante es que cuando al fin se produjo la irrupción del posmodernismo, la antropología norteamericana (que es, a todas luces, aquella en la cual se gesta el movimiento en lo que a nuestra disciplina concierne) ya estaba preparada para cierto tipo muy específico de texto, de lenguaje y de discusión.

Es el momento ahora de examinar el campo de las antropologías posmodernas, es decir, la versión que la antropología interpretativista norteamericana ha elaborado a propósito del posmodernismo o postestructuralismo europeo. La visión que hemos dado de lo que podríamos llamar posmodernismo en general alcanza para darse una idea de su diversidad. En ese ámbito genérico ha habido lugar, además, para un posmodernismo situado a la derecha del espectro político, para una especie de posmodernismo de izquierdas (cuyos representantes por excelencia serían Fredric Jameson y tal vez Hal Foster) y para el posmarxismo o postsocialismo de un Touraine, por dar un nombre. Existen reflexiones reconocidamente posmodernas en literatura, en artes plásticas, en arquitectura, en semiótica, en epistemología.

Naturalmente, el posmodernismo tenía que llegar a la antropología alguna vez. Y llegó, en efecto; llegó como reflejo de una lectura norteamericana (muy norteamericana, por lo deslumbrada y acrítica) de ciertas instancias del posmodernismo francés, y en especial de dos pensadores que antes hemos caracterizado como postestructuralistas: Foucault y Derrida. De ambos se aprovechan los rasgos más llamativos y punzantes: todo se pasa por el tamiz de una lectura que reduce el aporte de Foucault a un convencional argumento relativista y que identifica la desconstrucción de Derrida con un método crítico elemental, por ser tan previsible y mecánicamente escéptico.

Con el correr del tiempo estos referentes quedaron relegados a las notas a pie de página, y el posmodernismo antropológico —última etapa de las antropologías interpretativas— adquirió cierta individualidad y homogeneidad estilística y temática. Algunos autores recientes (Steven Sangren, Roger Keesing, Tim O'Meara, Paul Roth, Michael Carrithers) han insinuado que esa homogeneidad es excesiva; en efecto, los temas abarcados por los posmodernos prácticamente se reducen a uno solo, a saber, la práctica antropológica vista desde el ángulo de la escritura de etnografías. Es evidente que la mayor parte de las argumentaciones posmodernas a propósito de las limitaciones de la "antropología convencional" y de la epistemología "positivista" están comenzando a repetirse. Queda la impresión de que leído un texto de antropología posmoderna, los restantes sólo aportarán variaciones obsesivas a un núcleo temático que no por reiterarse mucho se profundiza siempre.

Examinaremos a modo de síntesis los aspectos principales de la antropología posmoderna para situar en su debido contexto el material compilado, es

decir, los artículos de Stephen Tyler, James Clifford, Dennis Tedlock, Marilyn Strathern y Marcus y Cushman que hemos traducido especialmente para esta colección. A nuestro juicio, en la antropología posmoderna podrían distinguirse tres grandes líneas:

1) La corriente principal (que podríamos llamar “*meta-etnográfica*” o “*meta-antropológica*”, en la que participan James Clifford, George Marcus, Dick Cushman, Marilyn Strathern, Robert Thornton, Michael Fischer y muchos otros, a los que se ha sumado recientemente Clifford Geertz, ahora muy rezagado y marginado entre quienes presumen de vanguardia. Esta orientación se preocupa sobre todo de analizar críticamente los recursos retóricos y “autoritarios” de la etnografía convencional y de tipificar nuevas alternativas de escritura etnográfica. Esta corriente ha sido caracterizada eventualmente como una “antropología de la antropología”. Su objeto de estudio no es ya la cultura etnográfica, sino la etnografía como género literario por un lado y el antropólogo como escritor por el otro. Dentro de la órbita textualista habrá que situar también formaciones reactivas como el cosmopolitanismo crítico de Paul Rabinow, quien ha intentado situar la discusión no ya alrededor de los textos sino de las instituciones que promueven su escritura.

2) La segunda corriente vendría a ser la que proporciona a la primera el material que ha venido a caracterizarse como “*etnografía experimental*”. Si la primera corriente encarna una modalidad de reflexión teórica, la segunda se caracteriza por una redefinición de las prácticas, o por lo menos de las formas en que la praxis del trabajo de campo quedan plasmadas en las monografías etnográficas. Los pioneros de esta orientación podrían ser Vincent Crapanzano, Kevin Dwyer y Paul Rabinow. Dentro de las nuevas corrientes de escritura etnográfica hay una que últimamente ha alcanzado una definición más clara que las restantes; nos referimos a la etnografía (o antropología) *dialógica*, elaborada casi en soledad durante unos diez años por el antropólogo Dennis Tedlock, de la Universidad de Buffalo en Nueva York.

3) La tercera corriente no se interesa ni por el análisis pormenorizado de la escritura antropológica tradicional ni por la renovación de la literatura etnográfica; su espíritu es más bien disolvente, por cuanto proclama no sólo la caducidad de determinada forma de escribir antropología, sino la crisis de la ciencia en general. Esta tercera tendencia encarna a la *vanguardia* posmoderna, a la versión más extrema de la doctrina, y está representada por Stephen Tyler y Michael Taussig. El primero (acompañado por otros antropólogos pertenecientes al autodenominado Círculo de Rice) ha propuesto una epistemología irracionalista que reformula todo el proyecto científico desde la raíz, en términos todavía programáticos; el segundo ha hecho estallar el género y la “autoridad etnográfica” mediante el uso simbólico del montaje y el *collage*.

Las tres corrientes podrían situarse a lo largo de una línea que involucra primero la situación de *la escritura etnográfica como problema*, luego *la práctica o el programa de nuevas modalidades de escritura* y por último *el estallido de los géneros literarios académicos* a través de la pérdida de la forma en Taussig o de la pérdida de la escritura misma en Tyler.

Por fuera de las tres corrientes se sitúa un marco que podríamos caracterizar como *posmodernismo antropológico genérico*, el cual no se alimenta de los desarrollos específicamente disciplinares cuya dinámica ya está establecida, sino que abreva directamente en el pensamiento posmoderno no disciplinar, siguiendo algunas de las líneas que ya habíamos marcado en la reunión anterior: la crisis de los metarrelatos, el colapso de la razón, la desconstrucción o el fin de la historia. Cabe sospechar que esta variante no incurriría en los temas ya generados en la antropología posmoderna porque redondamente desconoce la existencia de ésta. Ejemplos de este posmodernismo genérico dentro de la antropología podrían ser algunos ensayos recientes de García Canclini y artículos como “La historia como signo de lo moderno” (1990) de Nicholas Dirks, de la Universidad de Michigan.

La tripartición que aquí ofrecemos no será defendida, pues sólo se utiliza como recurso provisional para ordenar el campo. Es obvio que entre las tres corrientes definidas existe cierta superposición, pero también es innegable que este ordenamiento facilita las cosas en el momento de trazar una visión panorámica del movimiento. En lo que sigue, analizaremos esas corrientes en el mismo orden en que las hemos caracterizado, que es también el orden de su magnitud y representatividad decrecientes.

1) *Las etnografías como textos, la antropología como crítica literaria*

Son numerosos los interrogantes que podrían plantearse; algunos serán respondidos, otros dejados en suspenso. ¿Cómo comenzó el posmodernismo antropológico? ¿Por qué, en general, todo el posmodernismo antropológico (con la posible excepción de Taussig y Rabinow) es manifiestamente idealista y partidario de una concepción interpretativa de la disciplina? ¿Qué consecuencias arroja que todo el proceso de formulación de algo así como una antropología posmoderna se haya desarrollado en los Estados Unidos? ¿Por qué el grueso de la elaboración posmoderna en ese país se reduce a una versión antropológica de la crítica literaria? ¿Qué relación puede haber entre una antropología posmoderna que se ocupa de textos escritos sobre los nativos, y la desaparición de las culturas nativas en la sociedad posmoderna?

Respecto de los orígenes de la antropología posmoderna, hay que notar dos cosas: la primera es que quien acuñó el término fue sin duda Stephen Tyler, alrededor de 1983 o 1984. No puede asegurarse que Tyler fuera el primero en “hablar” de antropología posmoderna, pero sí lo fue en utilizar el término “posmoderno” en el título de un artículo. La segunda es que Tyler no es, a pesar de ese hecho, un antropólogo que se puede considerar representativo del movimiento.

Más bien encarna el espectro de su concepción más extremada, el indicio del extremo hacia el cual, según parece, todo el posmodernismo tiende a la larga.

Es notable que, con la posible excepción de Tyler y Taussig, la mayor parte de los antropólogos más o menos explícitamente identificados con el ideario posmoderno hayan pertenecido al discipulado de Clifford Geertz. Algunos estudiosos, en efecto, remontan todo el posmodernismo antropológico a una nota al pie de página de la introducción de *La interpretación de las culturas*, de 1973, en la que Geertz afirma que lo que primordialmente hace el antropólogo es *escribir*; y luego agrega que “en antropología ha estado faltando conciencia sobre los modos de representación, para no hablar de los experimentos con ellos”. Otra frase del mismo artículo parece haber iniciado, además, la costumbre posmoderna de considerar la escritura antropológica como género de ficción. Dice Geertz:

[las interpretaciones antropológicas] son ficciones; ficciones en el sentido de que son algo “hecho”, algo “formado”, “compuesto” —que es la significación de *fic-tio*— no necesariamente falsas o infectivas o meros experimentos mentales de “como si”.

Podríamos decir que el posmodernismo antropológico se inaugura con esa reflexión; algunos años más tarde, los estudiosos de la primera corriente se mostrarían dispuestos a expandir esa conciencia sobre los modos ficticios de representación y los del segundo comenzarían a llevar a la práctica los experimentos. Pero el liderazgo de Geertz entre los interpretativos sólo se mantuvo, paradójicamente, desde que formulara sin saberlo el programa de la nueva corriente hasta que ésta se constituyó formalmente en el llamado Seminario de Santa Fe, llevado a cabo en la School of American Research de esta ciudad de Nuevo México en abril de 1984. La publicación de los documentos y ponencias presentados en ese seminario constituyeron el libro por excelencia, la Biblia del movimiento posmoderno, *Writing Culture*, editado en Berkeley por James Clifford y George Marcus.

Lamentablemente ese libro es un documento incompleto de ese acontecimiento fundacional, pues no sólo los artículos han sido elaborados de nuevo de cara a su publicación, perdiendo su naturaleza de ponencias en un taller de discusión, sino que las mismas discusiones que los diversos participantes hicieron de los trabajos de sus colegas se han omitido; el trabajo de Crapanzano, por ejemplo, fue discutido por Tyler, y el de Tyler por James Clifford. La ponencia de Rabinow, incluso, adoptó un nombre diferente en el congreso que en el libro. En su versión original el término “posmoderno” no figuraba en el título.¹ El Semina-

¹ La ponencia original de Rabinow se llamaba “*Powerful Authors: Fantasia of the Library*”, y atacaba más centralmente la postura de Clifford; el artículo que ocupa su lugar se llama “*Representations are social facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*”.

rio —insistimos— fue en 1984; la edición del libro, recién en 1986, y en una disciplina móvil dos años son eternidad.

Una de las conductas recurrentes en el seminario fue la crítica hacia los postulados y los logros de la etnografía de Geertz por parte de autores que inicialmente lo habían seguido. Cuando hoy se habla de este autor es obligado aludir a dos de esas críticas, la de Vincent Crapanzano (de Nueva York) y la de Paul Rabinow (de Berkeley); ambas, naturalmente, están incluidas en *Writing Culture*. Tanto Crapanzano como Rabinow habían estado bajo la influencia de Geertz cuando trabajaron en Marruecos, juntando el material y recabando la experiencia que documentan dos etnografías que comentaremos al ocuparnos de la segunda corriente posmoderna y que son, respectivamente, *Tuhami* (1980) y *Reflexions on Fieldwork in Morocco* (1977). Recuérdese que Marruecos fue una de las áreas en las que Clifford Geertz desarrolló su trabajo de campo; durante algunos años (entre 1977 y 1982) dio la impresión de ser, junto a Bali, el ámbito por excelencia para la aplicación de la antropología interpretativa.

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. Los alumnos han superado al maestro y se han apropiado del timón para fijar un rumbo que ahora todos siguen, maestro incluido; si algún proceso académico se transparenta en el despliegue de la antropología posmoderna, éste es el de la absorción de la propuesta simbólica e interpretativa bajo los auspicios del posmodernismo; dicho de otra forma: para estar al día, el propio Geertz ha debido asumir el estilo posmoderno de argumentación, situándose en las filas de los convertidos.

En efecto, el anteaño pasado Geertz se ha plegado dócilmente al movimiento general, escribiendo con destellos fugaces de su estilo característico acerca de *El antropólogo como autor* y abordando el análisis de la antropología como un género de ficción entre otros; este texto de Geertz ha salido hace muy poco tiempo y pese a que técnicamente es insustancial seguramente se convertirá en un *best-seller*, porque Geertz se ha escapado de las reglas de la interna antropológica y ha ganado un lugar en el horizonte de lecturas del intelectual culto. A nuestro juicio, la clave de *El antropólogo como autor* es la segunda mitad del capítulo cuarto, donde Geertz responde a las críticas de sus antiguos seguidores burlándose despiadadamente de la etnografía experimental de Rabinow, Dwyer y Crapanzano, pero sin dejar de marcar el peso al compás de la “antropología de la escritura etnográfica” definida por Clifford. Con este texto, Geertz por primera vez se complica en un diálogo bajtiniano con autores que lo han criticado, aunque él mismo procure disimular que su cuestionamiento constituye una respuesta.

No es idea nuestra que Geertz está desacreditado y que ya no es considerado conductor del movimiento interpretativo. La idea ha sido formulada por Rabinow en uno de los artículos de *Writing Culture*. Citamos a Rabinow:

Existe un curioso retardo temporal en la forma en que los conceptos se mueven a través de los límites disciplinarios. El momento en el que la profesión histórica está descubriendo a la antropología cultural en la persona no representativa de Clifford Geertz, es justo el momento en que Geertz está siendo cuestionado en antropología, uno de los temas recurrentes del Seminario de Santa Fe que dio lugar a este volumen.

La caída de popularidad de Geertz y de su influyente Centro de Estudios de la Universidad de Princeton redibujó el mapa de las instituciones académicas de moda en los Estados Unidos. Con la realización del Seminario de Santa Fe, el centro neurálgico de la antropología interpretativa se traslada en parte a la Universidad de Rice (en Houston, Texas) y en parte a los centros universitarios que rodean a San Francisco en California (Berkeley, Santa Cruz y Stanford). En la primera región trabajan Michael Fischer, George Marcus, Dick Cushman y Stephen Tyler; en la segunda se congregan Renato Rosaldo, Paul Rabinow, Mary Louise Pratt y James Clifford.

Puede interpretarse este movimiento como una traslación del centro de gravedad de la antropología norteamericana desde la zona fría a la zona de parque, en un impulso en el que quedó atrás el influjo nórdico del Chicago de David Schneider, donde se había iniciado todo el movimiento simbolista. Este juicio en apariencia superficial esconde, en realidad, una apreciación respecto del reordenamiento de las jerarquías en las universidades norteamericanas, en el que ha salido favorecido el circuito en el que se sitúan instituciones que pocos años atrás eran juzgadas secundarias en materia de antropología.

En la gestación del movimiento, la obra de James Clifford ha resultado esencial. Los lectores podrán apreciar las elegantes fórmulas de "*Sobre la autoridad etnográfica*", un texto en el que Clifford juega con las relaciones etimológicas que en inglés se establecen entre "autor", "autoría" y "autoridad". El aporte de Clifford no sólo radica en su acto fundacional de una especie de antropología de la antropología (que le sirve, por ejemplo, para hacer aceptable su negativa a desarrollar trabajo de campo), sino en la instauración de una especie de moda específica dentro de la moda genérica de la antropología posmoderna.

Nos referimos al redescubrimiento de figuras ejemplares de la historia antropológica. Clifford ha impulsado en los Estados Unidos la rehabilitación de Maurice Leenhardt y está haciendo un trabajo semejante con Marcel Griaule. De hecho, escribió una biografía intelectual de Leenhardt que se ha convertido en un modelo de una nueva clase —posmoderna— de biografías, y utiliza toda ocasión que se le parece para presentar los textos de Griaule (y en particular *Dios de Agua: Conversaciones con Ogotemméli*) como precursores de la dialógica, la polifonía y la autoría dispersa. El argumento es que autores como éstos anticipan varias de las características propias de la etnografía experimental, se oponen al esquema racional que ha presidido al realismo de la etnografía convencional y constituyen de esta forma una especie de panteón de

precursores de la etnografía posmoderna. Recientemente, la antropóloga inglesa Marilyn Strathern se ha sumado a la costumbre de reivindicar precursores, celebrando a Frazer en un artículo sumamente denso, publicado en el *Current Anthropology*, incluido también en esta compilación.

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 ("retrograda", en puridad) y en segundo lugar como un acto irreflexivo que contradice los supuestos no continuistas de la epistemología posmoderna en general.

Junto con la búsqueda de precursores, el rasgo más interesante de esta corriente de la antropología posmoderna está dado por el ejercicio de la tipificación. No sólo se trata de contrastar la etnografía convencional con la etnografía contemporánea; además hay que establecer la anatomía interna de esta última, caracterizar sus hilos conductores, enumerar sus atributos, definir sus clases internas y los precursores y practicantes que les corresponden. ¿Qué otra cosa podría hacer, por cierto, el antropólogo de la antropología fuera de tipificar su objeto?

Tanto el artículo de Clifford como el de Marcus y Cushman constituyen ejemplares perfectos de este ejercicio de tipificación, lo suficientemente claros y explícitos como para que pasemos por alto su comentario. El lector podrá contrastar por su cuenta territorializaciones alternativas, coincidencias y quiasmas, constantes e idiosincrasias, lujos de estilo y redundancias, ejecutando por su cuenta las mismas proezas de cotejo intertextual que apasionan a todos los posmodernos y en que finca la gracia del juego. Por efecto de los retardos editoriales y de la reedición del artículo de Clifford, se da además la rara circunstancia de que cada uno de los artículos (pergeñados aproximadamente en la misma época) menciona al otro.

Pero ninguna referencia contextual a la aparición de una presunta antropología posmoderna estaría completa sin la documentación de sus querellas internas y de sus conflictos latentes. La antropología posmoderna no es una excepción en la conflictiva historia de la disciplina, y se encuentra tan afectada por estos disensos como cualquier otra tendencia teórica.

Rabinow y el cosmopolitanismo crítico

Dos críticas de otros tantos autores "posmodernos" se refieren a ideas y premisas de otros antropólogos a los que no se dudaría en calificar con la misma palabra: Vincent Crapanzano ha impugnado sistemáticamente a Clifford Geertz y Paul Rabinow ha puesto en tela de juicio a toda la "metaantropología textualista", por más dialógicos o polifónicos que sean sus énfasis. Veamos su-

cintamente esta segunda crítica, por cuanto se refiere al artículo de Clifford que aquí se reproduce.

Como los textos teóricos posmodernos son en general artículos muy breves o compilaciones, se da muy frecuentemente que se los reedite en distintas publicaciones periódicas. En Estados Unidos, además, es muy común que los borradores circulen y se conozcan antes de ser publicados. Esto ocasiona paradojas y aparentes cruzamientos temporales, como comprobamos anteriormente a propósito de Marcus/Cushman y Clifford. La traducción que realizamos del artículo de Clifford incluye un epígrafe de Paul Rabinow que pertenece, curiosamente, a un artículo en el que Rabinow critica al mismo artículo de Clifford.

Así como el posmodernismo se construyó sobre las ruinas de la descripción densa, así también algunos posmodernos ya están tratando de sacarse de encima a quienes tienen buenas perspectivas para asumir el liderazgo. Alega Rabinow que Clifford ha asumido *ex officio* el rol de escriba de nuestras escrituras. Aparentemente, el trabajo de Clifford parecería seguir el mismo rumbo fijado por el interpretativismo de Geertz. Pero hay —advierte Rabinow— una diferencia fundamental: para Geertz, la actividad básica sigue siendo la descripción del otro; y el otro para Clifford no es el nativo o el extraño, sino la representación antropológica del otro. Esto hace que por un lado Clifford tenga un mayor control de su proyecto y que por el otro su trabajo sea más bien parasitario. El puede inventar sus problemas con escasas coacciones; puede constantemente alimentarse de textos que hacen los demás.

Esta observación no involucra todavía una crítica; la metaantropología, de hecho, sigue pareciendo necesaria, si es que no apremiante. Lo que es cuestionable, sin embargo, es la falta de autorreflexividad de los escritos del propio Clifford. Clifford parece abogar por una instancia dialógica, pero sus propios textos no son dialógicos. Parece cuestionar el recurso tipo “yo estuve allí” que utiliza Geertz en el artículo sobre la riña de gallos, pero su propia forma de legitimar su autoridad queda sin examinar. Clifford lee, clasifica y establece un canon, incurriendo por ello en una estrategia clásica de legitimación, como lo han sido siempre las actividades clasificatorias.

Siempre según Rabinow, algunas de las afirmaciones deslizadas por Clifford resultan poco convincentes; cuando dice, por ejemplo, que los modos experiencial, interpretativo, dialógico y polifónico están por igual disponibles, que ninguno es obsoleto y ninguno es puro, que dentro de cualquiera de ellos hay aún espacio para la invención, etcétera, parecería ir en contra de sus propias afirmaciones; él *no* ha expuesto las cuatro alternativas con el mismo entusiasmo, sino que la dialógica y la heteroglosia le han merecido más simpatía y menos agudeza crítica que las anteriores. Con ese comentario, Clifford ha transformado lo que presenta como una progresión en una operación de elección entre alternativas equivalentes. Asimismo, cuando afirma que esos dos modos están ganando terreno, la afirmación es por lo menos dudosa: el posmodernismo está poniéndose de moda, pero no se ve que los posmodernos conformen mayoría, ni que las etnografías dialógicas y heteroglóticas se hayan multiplicado exponencialmente.

Rabinow —cuyo referente más invocado es significativamente Foucault— propone (en reemplazo de la antropología posmoderna, centrada en la textualidad) una actitud vital que denomina *cosmopolitanismo crítico*, y que vendría a ser una versión puesta al día del viejo relativismo cultural, con un espíritu muy semejante al de la desacreditada antropología crítica de fines de la década de 1960, pero con un fundamento epistemológico mucho más refinado. Rabinow (anteriormente partidario de los enfoques fenomenológicos en ciencias sociales) ha sido, incidentalmente, uno de los posmodernos más desconfiados acerca de la posibilidad y/o utilidad de un abordaje puramente textual de las cuestiones antropológicas. Aunque admite pertenecer a la misma “federación interpretativa” que los restantes alumnos de Geertz, le desagrada el cordón sanitario histórico y político que los interpretativistas han construido a su alrededor.

El cosmopolitanismo crítico de Rabinow intenta situar la ética como valor primordial; la figura ejemplar del cosmopolita crítico es para Rabinow la del sofista: eminentemente griego, aunque excluido de la ciudadanía en varias polis; observador de su propia circunstancia como si la mirara desde afuera; excluido de cualquier régimen universal, sea bajo la invocación de Dios, del imperio o de las leyes de la razón; devoto de la retórica y perfectamente al tanto de sus abusos; interesado por los sucesos del día, pero irónicamente distanciado de ellos. Esta es, para Rabinow, la semblanza del antropólogo cosmopolita, situado más allá del posmodernismo.

El comentario sobre Rabinow no estaría completo si no evocáramos su éxito editorial más resonante, *Reflexiones sobre el trabajo de campo en Marruecos* (1977), la más breve de las tres etnografías marroquíes y tal vez la mejor. Esta, por supuesto, es anterior a la existencia misma del posmodernismo, y sucede a una obra suya más convencional, *Symbolic Domination* (1975). *Reflexiones* es un documento autobiográfico que describe la relación de Rabinow con diversos informantes, tanto dispensadores de información “oficial” como marginales odiados por sus propios compatriotas.

El detalle de los personajes y situaciones no viene al caso, aunque la pintura que se filtra de la sociedad marroquí sea en sí muy interesante. Lo que Rabinow enfatiza es la forma en que se va constituyendo el conocimiento etnográfico, como resultado de un proceso complejo en el que el antropólogo y sus informantes tratan de establecer bases de comprensión comunes, viéndose obligados a poner de manifiesto todos sus preconceptos.

Cada vez que un antropólogo penetra en una cultura, entrena a la gente para objetivar para él su mundo de la vida. En todas las culturas, por supuesto, ya hay alguna objetivación y autorreflexión. Pero esta traducción autoconsciente en un medio externo es más rara. El antropólogo crea un desdoblamiento de la conciencia. Por lo tanto, el análisis antropológico debe incorporar dos hechos: primero, que nosotros mismos estamos históricamente situados a través de las preguntas que hacemos y de las maneras en que buscamos comprender y experimentar el mundo; y segundo, que lo que recibimos de nuestros informantes son interpretaciones, igualmente mediadas por la historia y la cultura (Rabinow 1977: 119).

Que lo que un informante produce son interpretaciones ya lo había dicho Geertz unos pocos años antes. El resto quizá ya lo sabíamos, si bien pocas veces lo habíamos sometido a reflexión puntual. Lo más original es lo que resulta de esa interacción, “una especie de tierra intermedia entre las culturas”, “los comienzos de un objeto o producto híbrido y transcultural”, “un mundo liminal”. Docenas de etnógrafos experimentales han transitado desde entonces estas ideas, consolidando la reflexión no necesariamente técnica sobre el trabajo de campo como una de las formas fijas de la posmodernidad.

2) La etnografía experimental: dialógica, polifonía, heteroglosia

La práctica de la etnografía posmoderna no es independiente de la teoría y de la reflexión a posteriori, por lo que es natural que esta corriente interna y la anterior experimenten cierta superposición. Sea como fuere, esta segunda corriente es la que ha desarrollado las innovaciones que antropólogos como James Clifford, George Marcus, Dick Cushman y Michael Fischer se encargan luego de tipificar. Proponemos distinguir dos aspectos en el interior de esta vertiente: el de las etnografías efectivamente escritas, y el de los programas para escribir etnografías en el futuro. Abordemos ahora el primero.

Sin ánimo de ser exhaustivos, podemos señalar, muy sintéticamente, algunas de las etnografías que configuran este movimiento experimental; omitiendo el trabajo de precursores más o menos causales y distantes, los analistas coinciden en reconocer como “experimentales” trabajos como éstos²

Donald Bahr, Juan Gregorio, David López y Albert Alvarez —*Piman Shamanism* (1974). Primer caso explícito y deliberado de escritura polifónica. Primer texto etnográfico pensado para un lectorado indígena y para perpetuar operativamente los hechos culturales analizados. Amplia referencia a textos y elocuciones en idioma indígena.

Jeanne Favret-Saada —*Les mots, la mort, les sorts* (1977). El texto está estructurado en términos de la retórica de la magia, con el objetivo de socavar las ideas del lector acerca de la hechicería. Ejemplo de etnografía en modo discursivo, literario.

Ian Majnep y Ralph Bulmer —*Birds of my Kalam country* (1977). Caso explícito y deliberado de autoría conjunta. Diferentes tipos de imprenta identifican las partes del autor y su informante.

Paul Rabinow —*Reflexions on fieldwork in Morocco* (1977). El autor narra su propio despertar respecto del colonialismo durante el desarrollo del trabajo

² Señalamos, sucesivamente, el autor, el texto y el tipo de innovación presentado por éste, ordenados cronológicamente.

de campo. Algo de esto ya lo hemos comentado más arriba. Rabinow sitúa su propia experiencia (sale al campo “dos días después del asesinato de Robert Kennedy”, deja detrás grandes transformaciones de su propio orden social) y plantea diversos problemas de la situación del antropólogo en el campo, ante todo el de la creación de un “sistema de símbolos compartido” entre el antropólogo y su informante. Cabe comparar esta idea con la “realidad negociada” descubierta por Crapanzano.

Jean-Paul Dumont —*The Headman and I* (1978). Reseña de trabajo de campo de carácter confesional, que señala y aborda agudos problemas metodológicos. Uno de los “descubrimientos” del autor fue el de su propio status en el interior de la cultura estudiada. Profusa reproducción de situaciones dialógicas.

June Nash —*We eat the mines, the mines eat us* (1979). Infrecuente caudal de citas de informantes individualizados; la autoridad monológica del autor —dicen los críticos— comienza a resquebrajarse en textos como éste. Densa correlación de interpretaciones y datos etnográficos.

Vincent Crapanzano —*Tuhami. Portrait of a Moroccan* (1980). Presenta una historia de vida y una entrevista planteada como enigma, en la que el lector debe “ayudar” en el proceso de interpretación. Crapanzano sitúa al lector como “mediador” en el encuentro del antropólogo con su informante. Este autor cuestiona la naturaleza de las descripciones etnográficas clásicas; hacer etnografía no es para él describir la realidad de otra cultura, sino hablar de la “realidad negociada” que se establece entre el antropólogo y sus informantes en la práctica misma del trabajo de campo.

Renato Rosaldo —*Ilongot headhunting, 1883-1974. A study in society and history* (1980). Se muestra la forma en que los Ilongot forzaron al autor a escribir una etnografía muy distinta a la que él tenía prevista. De su proyecto original sincrónico, Rosaldo pasó a ocuparse de una inesperada concepción diacrónica que representa la perspectiva Ilongot de la historicidad y el cambio. Ambos Rosaldo (Renato y la fallecida Michelle Zimbalist Rosaldo) tuvieron parte activa en una subcorriente de las antropologías interpretativas que podríamos llamar la “antropología de la emoción” (o del sentimiento). En esta modalidad (integrada de facto al posmodernismo) se analiza lo que Rosaldo llama “la fuerza cultural de las emociones”.

Michael Taussig —*The Devil and Commodity Fetishism in South America* (1980). Véase el comentario en la sección siguiente.

Majorie Shostak —*Nissa: The Life and words of a !Kung woman* (1981). La autora se muestra emocionalmente involucrada con su informante, y hace girar todo el proceso etnográfico en torno de ese hecho.

Gananath Obeyesekere —*Medusa's hair: An essay on personal symbols and religious experience* (1981). El autor utiliza conceptos analíticos freudianos

como guía para plantear preguntas que no violen la integridad cultural del contexto etnográfico. Las historias de vida que incluye están (según Marcus y Fischer) entre las más vívidas de la antropología.

Kevin Dwyer —*Moroccan Dialogues: Anthropology in question* (1982). Compendio de transcripciones muy poco retocadas de entrevistas obtenidas en el trabajo de campo. Se subraya el escaso control que el etnógrafo tiene sobre el material respecto del cual luego se expresa con suma autoridad. Se propone, a partir de esta constatación, una “hermenéutica de la vulnerabilidad”.

Michael Taussig —*Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (1986). (Véase comentario más adelante.)

No hemos pretendido enumerar *todas* las etnografías representativas de esta tendencia ni resumir sus contenidos; suficiente noticia de ello hay en los artículos que aquí se incluyen. Valdría la pena, eso sí, poner de relieve ciertos aspectos, tanto argumentativos como contextuales, que la literatura de consulta trata en forma muy marginal o que no aborda en absoluto.

Nótese, en primer lugar, que la acumulación de etnografías experimentales se da —digamos— entre 1977 y 1982, con unos pocos casos esporádicos antes y después. La edición de antropologías experimentales describe una nítida curva, cuyo perfil no se modificaría de haber incluido otras obras, como las de Kracke, Robert Levy o Schieffelin, cuya pertenencia al género experimental es quizá más dudosa. Esto podría ser un efecto aparente de la fecha de las propias visiones retrospectivas en que se definen esos trabajos como “ejemplares”; pero lo más seguro es que el experimentalismo etnográfico ha llegado a cierto grado de agotamiento. Las etnografías siguientes multiplican la especie, pero no la renuevan. Los trabajos recientes que toman como modelo a Dwyer, a Dumont o a Rosaldo suman centenares; pero su carácter experimental puede ponerse en tela de juicio, pues no hacen más que reproducir clisés consagrados como canónicos por las nuevas autoridades etnográficas. Todos los autores recientes —posmodernos o no— admiten que el posmodernismo corre el riesgo de degenerar en una nueva escolástica autoritaria. La idea misma de una etnografía experimental es contradictoria, porque implica continuidades, progresos y vanguardias típicos de la modernidad.

Al lado de las etnografías consumadas en este movimiento (y todas las enumeradas lo son, aunque ninguna de ellas sea una etnografía convencional *completa*), se han elaborado programas para la acción futura. Estas agendas no han cuajado aún en ninguna etnografía concreta, sino que más bien pretenden constituirse en marcos de guía para el futuro trabajo experimental.

Uno de los programas se refiere al uso de las etnografías como arma para la crítica de la cultura (de la cultura occidental, se entiende); el texto que mejor expresa esta idea es *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*, de George Marcus y Michael Fischer

(1986), que constituye una nueva exaltación de las etnografías experimentales. En el mismo circuito de ideas se mueve *Orientalism*, del posmoderno genérico Edward Said (1979); éste no es un texto antropológico (el único antropólogo al que se menciona es Clifford Geertz), ni manifiesta conocimientos profundos en materia de textos orientalistas, pero de todas maneras ha ejercido una enorme influencia en el movimiento. La tendencia programática más interesante es quizá la dialógica, que asume ahora el protagonismo en este prólogo.

Dialógica

La *antropología dialógica* de Dennis Tedlock se origina en observaciones realizadas por este autor a propósito de la naturaleza peculiar de la investigación en ciencias sociales. El artículo donde desarrolla por primera vez estas ideas se llama algo así como “La tradición analógica y el surgimiento de una antropología dialógica”, y fue publicado en 1979. Tedlock dice que si la antropología sociocultural estuviera basada solamente en la observación silenciosa, no habría nada que la distinguiera de las ciencias naturales. Pero de hecho no es así: el estudio cultural se basa necesariamente en un ámbito de intersubjetividad humana. El diálogo antropológico (del investigador con sus informantes) crea un mundo, o más bien crea una comprensión de las diferencias que existen entre las personas que participan en ese diálogo cuando comienzan su conversación.

Tedlock afirma que cuando se prepara el texto sobre la experiencia etnográfica para su publicación esta dimensión dialógica se pierde, en beneficio de una pálida imitación de la objetividad de las ciencias exactas, a la que él caracteriza como *tradición analógica*. La antropología convencional es analógica porque afirma que el discurso que se presenta en una publicación es “equivalente a”, “proporcional a” la experiencia dialógica en que se origina. Pero en realidad no es así: el diálogo es un proceso continuo, dinámico; el análogo es un producto, un resultado estático.

Las “palabras nativas” que salpican las etnografías convencionales —prosigue Tedlock— no constituyen un lenguaje articulado; la función de los términos indígenas, generalmente, es la de proporcionar evidencia de que el antropólogo que ahora ocupa el sillón estuvo antes en el campo. Ni siquiera las etnografías que conceden mayor atención a estos aspectos se salvan del monologismo generalizado: *Reflexiones sobre el Trabajo de Campo en Marruecos*, de Paul Rabinow, presentada como uno de los monumentos de la tendencia experimental, nos presenta apenas una o dos frases nativas, y ambas en árabe; Geertz, por su parte, narra la riña de gallos balinesa en primera persona, lo cual insinúa que los nativos tienen muy poco que decir; y en una ocasión en la que los balineses hablan de su propia lengua, lo hacen colectivamente: “*pulisi, pulisi!*”.

El modo dominante de la etnografía analógica es el monólogo. El diálogo que Tedlock propone no es tanto un método sino un modo del discurso, en el

que los métodos revelen la forma en que verdaderamente trabajan, en el que se muestre —por ejemplo— que determinados nativos se rehúsan a jugar el juego de la etnocencia, o que nuestro informante más confiable no recuerda por el momento mito alguno. En su artículo de 1979 Tedlock rastrea algunos casos aislados de antropología dialógica y deja luego las cosas ahí, sin mayor desarrollo metodológico.

En “Preguntas concernientes a la antropología dialógica”, un artículo de 1987 aquí reproducido, Tedlock vuelve a la carga; y esta vez, para ser coherente, el propio artículo tiene forma de diálogo, igual que los famosos metálogos de Gregory Bateson. Si alguien duda que la postura que estamos analizando sea expresamente posmoderna, aquí mostramos una de las afirmaciones que prueban ese punto:

Una de las señales del posmodernismo es una incredulidad hacia las metanarrativas en que se realizan intentos de totalización. En la medida en que un diálogo siempre está en proceso, ninguna metanarrativa es posible. Si los que participan de un diálogo alcanzaran un punto de completo acuerdo, ya no tendrían que dialogar mutuamente. En este sentido, el diálogo (como proceso dinámico) es posmoderno.

Lo que hace Tedlock, en definitiva, no pasa de ser un programa que (al igual que el proyecto de antropología esbozado por Tyler) no puede señalar ni siquiera un solo texto que constituya un ejemplar aceptable de la clase que se propone imponer, ni puede tampoco —desde ya— construir él mismo un texto nuevo que esté a la altura de las idealidades que se han estipulado como objetivo. Más aun, en los últimos párrafos, de su último artículo, Tedlock aprovecha para poner en tela de juicio la utopía de la autoría dispersa o de la autoría plural que han anunciado algunos posmodernos; convocar a un movimiento en pro de la autoría dispersa —junto con la confección de listas de libros aprobados que parecen estar moviéndose hacia esa utopía— es contradictoria con la idea misma de dispersar la autoridad.

La discusión de Tedlock con el niño terrible de la antropología posmoderna, Stephen Tyler, es representativa del tipo de argumentos que se han llegado a plantear en estas nuevas tendencias. Si bien Tyler no puede menos que estar de acuerdo en principio con la idea de la dialógica, la polifonía y la heteroglosia, no lo está en cambio con su implementación. Ya en 1982 decía que “el diálogo vertido como texto no es un diálogo, sino un texto disfrazado de diálogo, un mero monólogo sobre un diálogo, en la medida en que las apariciones del informante en el diálogo están por lo menos mediadas por el rol autoral dominante del etnógrafo”. Los diálogos que reproduce la etnografía “no son diálogos, sino textos sofisticos, como aquellos diálogos fingidos perpetrados por Platón”.

Tyler niega, por ejemplo, la posibilidad misma de una antropología dialógica que no “oprima” de alguna manera al nativo dialogante seccionando sus

redundancias, seleccionando los tópicos de interés, poniendo el libro entre un comienzo y un final. Las palabras del nativo siguen siendo sólo un instrumento de la voluntad del etnógrafo. La antropología dialógica, en consecuencia, es incapaz de trascender las limitaciones de la “representación” en general. Como veremos luego, Tyler propone ya no la “representación” convencional, sino una nueva y utópica forma de “evocación”, con respecto a la cual ni siquiera él es capaz de identificar los textos que la ejemplifican.

Tedlock le responde preguntándole si, dado que “cada acto de representación es un acto de represión política”, debemos silenciar lo que los demás nos dicen para no incurrir en algún tipo de represión. Si los nativos son brutalmente reprimidos —por ejemplo— por los marines norteamericanos ¿debemos acaso silenciar esta representación? Que este tipo de cuestiones tengan que ser planteadas, y en esos términos, es para nosotros un signo de banalidad que no conviene minimizar. Por lo menos una cosa es evidente: que no sólo la antropología convencional y el positivismo (los fantasmas de paja de los posmodernos) están en crisis.

3) La extrema (pos)vanguardia: Taussig y Tyler

Si alguien cree que la antropología posmoderna revisada hasta aquí es revulsiva y contestataria, aún no conoce a su facción más alborotadora. Después de Tyler, la individualidad más deslumbrante de la antropología posmoderna tal vez sea Michael Taussig. Taussig estudió en la London School of Economics; en su juventud estuvo políticamente inclinado hacia la izquierda, a tal punto que se trasladó al sudeste colombiano con la idea de prestar servicios médicos a la guerrilla. En la selva cayó bajo la influencia de un chamán, Santiago Mutumbajoy, que lo inició en los misterios del yagé. Mutumbajoy fue mucho más para Taussig de lo que Muchona pudo haber sido para Turner; fue algo así como lo que pudo ser Don Juan para Castaneda, pero, en este caso, de verdad.

Taussig es un “iniciado”, igual que Bennetta Jules-Rosette o que Fredrik Barth; pero la elaboración que él hace de esta circunstancia es harto más creativa. Mientras Jules-Rosette sólo alcanza a proponer un puñado de fases metodológicas difusas, avaladas por una ejemplificación circunstancial, y mientras Barth finge inventar modelos que ya existían a los que pone nombres que no estaban vacantes, Taussig, el posmoderno más claramente sesgado hacia la izquierda en el espectro político de la antropología, ha introducido en la práctica y sobre todo en la escritura de la etnografía modificaciones que la afectan profundamente. Las obras más conocidas de Taussig son *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (1980) y *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (1986).

Su primer trabajo, cuyo título podría traducirse como *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica* procura ser una obra experimental que concilia el enfoque de la economía política con la antropología interpretativa.

Aunque la crítica académica le ha sido hostil, este primer trabajo logra presentar por lo menos un buen intento. Taussig analiza la reacción de los campesinos colombianos y de los mineros bolivianos a su integración como proletariado en una economía monetaria. Discute con largura el concepto marxiano de "fetichismo de la mercancía" y luego realiza un contrapunto con las representaciones indígenas en las que los procesos del capitalismo se interpretan invariablemente como algo "malo", y hasta "diabólico".

En el caso boliviano, el Tío encarna una especie de entidad maléfica que debe ser propiciada y que proporciona una mediación simbólica entre las creencias precapitalistas de los mineros y la explotación capitalista de recursos no renovables. Durante el período colonial, el Tío se representaba como un inquisidor real; luego se lo representó como un gringo grotesco con sombrero de cowboy. Para quienes lo siguen, el primer libro de Taussig constituye un desafío a ciertas convenciones antropológicas; fenómenos que antes habían sido relegados a la marginalidad del "folclore" o tratados como mecanismos sociales anacrónicos, revelan ser un gesto de resistencia frente a los nuevos modos de producción.

La segunda obra es más barroca y difícil. Taussig ha popularizado entre los antropólogos posmodernos la técnica del montaje literario: en sus textos, que presumen de inacabados, se superponen fragmentos estilísticamente disímiles que establecen paralelismos y contrapuntos entre (por ejemplo) la cura chamánica, las visiones inducidas por el consumo de alucinógenos y la tortura. Todo ello se entremezcla con párrafos de los autores favoritos de Taussig (Walter Benjamin, Foucault, los miembros de la Escuela de Frankfurt) y con reflexiones y recuerdos personales.

El libro más conocido de Taussig (el segundo) dedica su primera parte a una caracterización del terror, mediante un *collage* que integra desde fuentes históricas a fragmentos del diario de Jacobo Timerman, *Prisionero sin nombre, celda sin número*. La segunda parte presenta la cura chamánica como la contrarrepresentación, la contracara del terror. El objetivo declarado de Taussig es encontrar un recurso contra el terror; y este recurso exige, según él, una nueva forma de representación que él encuentra cristalizada en el discurso chamánico, en la poesía épica, en el teatro de Bertolt Brecht, en el surrealismo y en la obra de Walter Benjamin.

Nótese, en todo caso, que los referentes en Taussig en general no son antropólogos convencionales, sino aborígenes por un lado y hombres de letras por el otro. Entre los antropólogos con los que se identifica Taussig (que son muy pocos) podemos mencionar al posmoderno Clifford, al simbolista Sahllins y al heterodoxo Stanley Diamond. Entre los antropólogos a los que se opone podemos mencionar especialmente a Victor Turner. Este es para Taussig demasiado burgués, demasiado "ordenado" y convencional.

La cura chamánica que obsesiona a Taussig no es una manifestación cultural "pura" de la sociedad indígena, sino una respuesta simbólica implícita a la colonización, a la cultura hegemónica. Para Taussig, la cura chamánica sintetiza un proceso de refiguración del imaginario social, una fuerza contrahege-

mónica que se opone a la historia burguesa, basada esta última en la razón iluminista y en el progreso. En la cura chamánica se articulan imágenes contradictorias que disuelven o imposibilitan la narratización; en ella se instaura una relación dialógica entre el paciente y el chamán en la que se funda a su vez un simbolismo polifónico; en este simbolismo intervienen imágenes y sensaciones de todos los sentidos, y también de una especie de "impresión sensorial de las relaciones sociales". La cura chamánica le proporciona a Taussig un modelo de contrarrepresentación del terror y de desconstrucción del ritual académico de explicación del ritual salvaje. Si para Turner, por ejemplo, la estructura del ritual refleja un orden, para Taussig el ritual mismo corporiza el desorden, la fragmentación, el salvajismo, el desequilibrio, y (como decía Bajtín) la carnavalización.

Los críticos todavía no han respondido al desafío de Taussig con una formulación a la altura de las circunstancias. Lo más que ha habido son observaciones circunstanciales, como las del antropólogo brasileño Carlos Fausto. A Fausto le da por cuestionar el carácter retorcido, rebuscado y contorsionista de los procesos demostrativos desencadenados por Taussig, a los que llama "benjaminadas"; deplora también la falta de una elaboración etnográfica cuidadosa, que el uso de la técnica del montaje no alcanza a disimular. Recientemente ha circulado el rumor de que Taussig se ha retirado de la práctica formal de la antropología y que se está dedicando a formas experimentales de teatro, lo cual no sería de extrañar a la luz de su admiración por Brecht y por Artaud. Antes de ello, según ha trascendido, Taussig había sido rechazado en su solicitud de ingreso a la Universidad de Princeton, argumentándose la escasa relevancia científica de su antropología.

El antropólogo posmoderno de ideas más extremas es sin duda Stephen Tyler; Tyler fue, a fines de los 60, uno de los antropólogos cognitivos formalistas más identificados con la línea de Goodenough y uno de los más fuertemente inclinados a aceptar el discutido análisis componencial. Impulsó la edición del *reader* más importante de antropología cognitiva convencional, en 1969, defendió al año siguiente al paradigma de Goodenough de los fundados ataques de Marvin Harris, y no renegó siquiera de ese modelo en el texto en que podría haberlo hecho, que es *The Said and the Unsaid*, ya de 1978.

A continuación analizaremos la trayectoria de Tyler (totalmente ignorada en el mundo de habla hispana, ya que ninguno de sus textos ha sido traducido con anterioridad) tomando como eje sus artículos fundamentales. No pretendemos esclarecer del todo sus complicados argumentos ni proceder a una crítica formal; los artículos de Tyler son casi imposibles de resumir, porque sus razonamientos son harto enrevesados, episódicos, y se remiten sin pausa los unos a los otros.

Tyler está considerado en el ambiente antropológico como una especie de francotirador tal vez genial que se ha adelantado a las exigencias de los demás posmodernos, llevándolas hasta sus últimas consecuencias, las cuales muchas veces son notoriamente absurdas y recalitrantes. Pese a que muchas veces afirma formar parte de un autodenominado "Círculo de Rice", se trata

de un autor eminentemente solitario, que se ha apresurado a marcar sus diferencias con los que le acompañan, más tíbiamente, en la campaña anticientífica del movimiento posmoderno. Tyler presupone, además, que lo que "demuestra" en un artículo conforma una base de hechos taxativos que no vale la pena volver a discutir en el artículo siguiente. Las argumentaciones de Tyler tienden a ser amorfas, e incluyen amplias enumeraciones con las que pretende, en apariencia, trasuntar su poderosa erudición. Es difícil referirse a él sin asimilar y reproducir parte de su estilo. Procuraremos, empero, preservar su esencia.

En "The Poetic Turn in Postmodern Anthropology: The poetry of Paul Friedrichs", de 1984, un breve apunte de siete páginas (en el cual, incidentalmente, Tyler retribuye sin decirlo la generosa crítica de Friedrichs a su *The Said and the Unsaid*), Tyler utiliza por primera vez —que sepamos— la calificación de "posmoderna" para referirse a una modalidad de práctica antropológica. Es de hacer notar que este apelativo (y el artículo en sí) es algunos meses posterior a la primera publicación de "Sobre la autoridad etnográfica" de Clifford (1983) y al trabajo de Marcus y Cushman sobre "Las etnografías como textos".

Pero las definiciones de Tyler y sus afirmaciones de militancia posmoderna son sin duda más explícitas. Es interesante reproducir lo que Tyler entiende por "moderno", "modernista" y "posmoderno":

Utilizo "moderno" en este contexto en el sentido de "siglo XX", mientras que "modernista" implica un ataque contra el sentido común, una actitud positivista hacia el lenguaje, una actitud negativa hacia la propia tradición cultural y una fascinación por lo exótico, ya sea mediante una distorsión de lo mundano, a través del misticismo o de la cultura primitiva y oriental. [...] "Posmodernismo" implica un rechazo del programa lingüístico del positivismo, una apertura hacia la propia cultura y tradición, una apreciación del sentido común, y un rechazo a reducir todas las culturas a un solo horizonte manfístico.

Tyler cree que la antropología en el mundo posmoderno está tomando un giro poético, que se manifiesta tanto en la escritura de poesía por parte de antropólogos como Friedrichs y Diamond, como en un interés creciente hacia la poética, las formas del discurso y la retórica. Esta antropología posmoderna sería relativista, pero en un nuevo sentido: niega que el discurso de una tradición cultural pueda abarcar el discurso de otra tradición cultural. El antropólogo no puede hablar todo el tiempo en lugar de otros.

La antropología posmoderna rechaza tanto la fusión de horizontes hegeliana como la científica, por cuanto ellas reducen todas las tradiciones a las formas e intereses del discurso occidental. Resultaría de sumo interés contrastar esta idea con la expresada por Agar dos años antes, a propósito de la fusión de horizontes. Este contraste señalaría el distanciamiento que el posmodernismo contemporáneo ha protagonizado respecto del marco fenomenológico.

La antropología posmoderna de Tyler se opone también a la noción semióti-

ca de que los lenguajes y las culturas son sistemas de signos convencionales separados del uso y la intencionalidad humana, porque esta idea de los signos es una consecuencia de la tecnología de la escritura, "el deslizamiento de la mano que sustituye las apariencias y que crea la ilusión del sistema". Tyler descreo, en otras palabras, que las cosas formen un sistema, que exista realmente un orden que articule las cosas. La idea de que "no existe un sistema", ni siquiera en el orden de lo lingüístico, había sido desarrollada por Tyler en las quinientas páginas de *The Said and the Unsaid*, escrito con la intención de demostrar que lo que no se dice, lo implícito, lo presupuesto, tiene la misma entidad y el mismo peso que lo que es susceptible de enunciación.

La antropología posmoderna según Tyler la concibe reduce la idea de sistema, tanto sea en su concepción organicista como mecanística, a una figura del discurso. El discurso es el objeto de esta antropología, pero no como sistema, pues no es ni totalmente coherente consigo mismo, ni merced a una consistencia en su capacidad referencial: el discurso anuncia breves coherencias y "como sis" momentáneos, suposiciones, conjeturas, jugos libres de la imaginación. Con semejante afirmación, Tyler encubre el hecho de que él había estado estudiando el discurso como sistema referencial hasta por lo menos dos años antes, según puede inferirse de la trayectoria de sus propias publicaciones.

Para Tyler, el discurso de la antropología posmoderna no sólo *demuestra* mediante la prueba lógica: también *revela* por medio de la paradoja, el mito, el enigma, y *persuade* a sus lectores mostrando, evocando, conjeturando. El discurso de la antropología posmoderna rechaza la economía aristotélica del discurso, monofónica, malamente imitativa de la lógica. Y admite en su lugar todos los medios posibles de discurso: sorites, polifonía, parataxis, parábolas, paradojas, enigmas, elipsis y tropos de todas clases. Por lo tanto, la antropología convencional ha caducado junto con las ciencias naturales a las que procuraba imitar. La idea de esa antropología no era comprender a los extraños en los términos de sus propias creencias sino sanitizarlos, lavarlos en las aguas de los universales del método científico y así anestesiar nuestra conciencia de sus diferencias, hacerlos caber en el contexto de nuestros credos.

De acuerdo con Tyler, el discurso científico, particularmente en las ciencias sociales, es profundamente mendaz. Tres circunstancias iluminan este descontento: 1) La desilusión que los antropólogos sienten con respecto al género etnográfico mismo (y aquí Tyler se refiere a Marcus/Cushman y a Clifford); 2) la posibilidad de una nueva relación con el informante: ¿quién puede permanecer ciego a las relaciones de poder e ideología? (aquí el referente es el antropólogo crítico Bob Scholte); 3) el temor que tenemos los antropólogos de los extranjeros que puedan cuestionar el valor de la antropología.

Tyler afirma que el discurso científico se focaliza en las relaciones entre partes, observadas desde la perspectiva autónoma de un observador que está fuera del campo de observación. Su lenguaje es estrictamente referencial: una palabra, una cosa. Los significados figurativos están prohibidos: todo su discurso está ideológica y exclusivamente motivado por la ideología de la ciencia. De acuerdo con esta perspectiva, ninguna ciencia falla más espectacularmente que la antropología

(convencional), a excepción de la economía. Los antropólogos —proclama Tyler, excluyendo implícitamente a los posmodernos— son víctimas de una especie de enfermedad mental que surge del sentimiento de culpa generado por fingir hacer lo que saben que no puede hacerse. Debemos buscar nuevas formas del discurso —dice— dedicadas más a la honestidad que a la verdad.

Sería interesante, por ejemplo, contraponer la dimensión que han alcanzado las influencias literarias y poéticas en Tyler con lo que expresa Geertz sobre el particular en “*Géneros confusos*” y con lo que afirma Turner en la introducción a su libro sobre los dramas sociales. Sería muy difícil, además, negar que tanto estas expresiones como aquéllas forman parte de un mismo programa de confluencia entre la antropología y las llamadas disciplinas humanísticas, un mismo proyecto de disolución de los métodos antropológicos en los efectos literarios.

Asomémonos ahora a otro texto de Tyler, en el que desarrolla ideas que sirven de fundamento clandestino a su artículo de *Writing Culture*. “The Vision Quest in the West, or What the Mind’s Eye Sees”, de 1984 (un texto nuevamente inspirado, según se dice en notas, en ideas de Paul Friedrichs) es del mismo año que el anterior, pero se gestó dos años antes; en él Tyler no menciona en absoluto el ideario posmoderno ni menciona ninguna otra obra suya. Tyler se funda aquí en cuatro verdades del sentido común pese a que, como veremos luego, termina por recurrir al sentido común propio de la mentalidad occidental. Esas cuatro verdades son:

1) Las cosas son hegemónicas en el lenguaje SAE (*Standard Average European*) y en el pensamiento que corresponde a esos lenguajes. Tyler toma la idea de que existe algo así como un SAE de los ensayos de la fase teosófica del relativista lingüístico Benjamin Lee Whorf.

2) La hegemonía de las cosas entraña la hegemonía de lo visual como modo de conocer/pensar. El ver es el modo sensorial privilegiado y la metáfora clave en los SAE. Aquí Tyler se remite a ciertas ideas de Walter Ong.

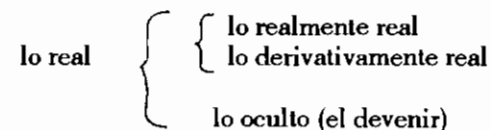
3) La hegemonía de lo visual promueve la noción de que la estructura y el proceso son fundamentalmente distintos y que el proceso siempre se puede reducir en última instancia a la estructura.

4) La hegemonía de lo visual no es universal, pues a) tiene una historia como concepto de sentido común, influenciado por la literatura; b) no está sustentada en la estructura conceptual de los otros lenguajes y c) está basada en un profundo malentendido respecto de la evolución y funcionamiento de lo sensorial.

La primera tesis dice algo que —según Tyler— todo hablante de SAE ya sabe de antemano: que las “cosas” son el concepto dominante en la jerarquía semántica de “lo que existe”. Las cosas vienen en dos paquetes: 1) el paquete dominante, platónico, que envuelve a las sustancias o a los objetos; 2) el subordinado, oculto o heraclíteo, que incluye los atributos, cualidades, acciones o sucesos. Las cosas ocultas son lo que puede ser predicado respecto de lo

real; para decirlo de otra forma, en la conciencia occidental los sustantivos son **más reales** que los verbos. Y por lo tanto en lógica, las funciones son más erráticas que los argumentos, porque son nombres de devenires y posibilidades, y no de seres y realidades discretas.

A su vez, las cosas “reales” son de dos clases: “elementales” y “compuestas”. En la lógica de Port Royal lo primero equivale a ir de parte a parte (metonimia) y lo segundo de parte a todo (sinécdoque); en el esquema de Peirce, a la inferencia por abducción y por inducción, respectivamente. La abducción es la intuición primordial; la inducción, una especie de intuición derivativa, de grado más elevado. Las cosas simples son lo “realmente real”; las compuestas, “lo derivativamente real”. En la epistemología encubierta de Occidente, según Tyler, las cosas ocultas (el devenir) son siempre complejas. En gramática esta idea equivale al concepto de sintaxis, y comprende “lo dicho”, “lo que puede decirse de lo que se ve”, “la verdad”. En inferencia, esto corresponde a la “deducción” peirceana.



Para Occidente, lo realmente real y lo oculto conforman juntamente “lo real”, “lo que puede ser pensado con claridad”. De esta forma, lo real está constituido por un modo visual de denominación o sustantivación referencial (nombres para las cosas reales) y un modo verbal subordinado (nombres para las cosas ocultas). Los aspectos verbales se identifican con la sustitución de las apariencias. Todo el cuadro representa los presupuestos científicos acerca de la “naturaleza de las cosas”. Nótese, incidentalmente, que para clarificar sus ideas Tyler no tiene otro recurso que el de ordenarlas en un cuadro visual, que en el original es mucho más profuso y detallado que el que aquí reproducimos para documentar la paradoja.

Tyler asegura que el sentido común proporciona la estructura de base que permite la especulación científica, define sus límites, proporciona los problemas y relativiza sus hallazgos. La ciencia —advierte— es sólo una parte del sentido común. Nuestra ciencia no es sino una versión sofisticada de nuestro fisicalismo ingenuo, y ambos se derivan de la hegemonía metafísica de lo visual. Notemos que, a diferencia de otros antropólogos interpretativos, Tyler no sólo cuestiona a la ciencia sino que se atreve contra el sentido común, reivindicado expresamente por los fenomenólogos y en ocasiones por él mismo.

“Cosa” es en las SAE modernas una entidad casi inevitable; intente usted —desafía Tyler— atreverse a pasar todo un día sin mencionar la palabra, en sus variados contextos (*something, everything, nothing*) y lo comprobará.³ Las

³ El argumento de Tyler, indudablemente, funciona mejor en inglés que en español.

cosas son (en el SAE) un instrumento inevitable de la comunicación, lo cual nos conduce a la conclusión correcta de que las "cosas" son tan sólo una forma de hablar. Estas afirmaciones de Tyler constituyen, deliberadamente, una radicalización sin anestesia de la hipótesis de Whorf.

Tyler concluye que en la filosofía concomitante a las lenguas indoeuropeas, el pensamiento es siempre pensamiento sobre "algo" (*something*). En esos alambicados razonamientos derridadaístas, Tyler parece contraponerse incluso a la idea husserliana de la conciencia intencional, la cual siempre es, como hemos visto, conciencia de "algo". Asevera que cuando hablamos de lo que está en nuestras mentes, siempre nos referimos a "imágenes" o "visiones" o "perspectivas" o "puntos de vista". Pero esto no es primario, sino que es un efecto impuesto por nuestros supuestos de sentido común.

Existe un marcado sesgo visual en la noción de "ideas" y "conceptos": lo primero deriva de "ver", y lo segundo de *kap*, "agarrar con la mano" (derivación que sobrevive, por ejemplo, en "capturar"). Para Tyler, todas las nociones técnicas de este tipo se derivan de palabras cuyos sentidos originales están conectados con lo visible. La ejemplificación es mucho más generosa de lo que es conveniente exponer aquí: cuando comprendemos, decimos "ya veo", "ya veo adónde quieres llegar", etc. Según Tyler el olfato, el gusto, el tacto corporal y los sonidos están subestimados; no tienen la misma relevancia ni la misma participación en la especulación filosófica o en el lenguaje.

Pero si el discurso del sentido común incurre en ello, el científico lo hace aun en forma más flagrante. La ciencia sin visión —dice Tyler— es impensable. Una de las consecuencias de este hecho es que en el estudio sobre la primacía de la percepción, por ejemplo, los casos escogidos son casi siempre visuales, figurando lo auditorio y lo táctil en muy segundo plano. La forma en que se ha manifestado la prevalencia de la visión en Occidente es injusta. Una cosa es afirmar la primacía de uno de los sentidos. Otra es denigrar a los sentidos restantes. Los Occidentales llevan la primacía de la vista al extremo de la exclusión de los sentidos restantes. Nosotros decimos: "Una imagen es mejor que mil palabras", "Ver para creer", "evidencia", "por lo visto".

Incluso la sinestesia está mejor considerada que lo verbal: Todo el mundo considera (en Occidente) que "la acción es mejor que las palabras". Valoramos en tan poco la relación entre lo que se piensa y lo que se dice que tenemos más términos para el pensamiento basados en tropos gustativos que en imágenes verbales: "rumiamos ideas", "digerimos pensamientos" y encontramos que ciertas ideas son "difíciles de tragar". En el latín antiguo la palabra para el conocimiento era "sapere", tener sabor, gustar. La voz está valorada tan bajo que es más índice de patología mental escuchar voces internas que experimentar visiones y espejismos.

Las interpretaciones maniqueas referidas a la dicotomía cerebral que asignan holismo a un hemisferio y analiticidad al otro también reproducen, de acuerdo con Tyler, las distinciones entre lo visual y lo verbal.

Hemisferio izquierdo

temporal
secuencial
auditivo
ideación verbal
analítico

Hemisferio derecho

espacial
simultáneo
visual
ideación no verbal
holístico

Hay algunas aparentes excepciones: los psicólogos cognitivos están divididos en "verbalistas" que, con la influencia de la lingüística, sostienen que el pensamiento es proposicional, y "visualistas" que han revivido la imagen mental como vehículo del pensamiento. Dados los antecedentes, sin embargo, es muy posible —prophetiza Tyler— que la herejía heraclíteica en psicología y filosofía por mediación de la lingüística tenga los días contados. Tyler señala que en neurolingüística existen dos líneas contradictorias, que oponen las interpretaciones visualistas a las verbalistas; una línea enfatiza la comunicación, la otra la representación. La comunicación y la verbalización se asocian a la vocalización de los animales inferiores; se actúa como si el lenguaje no fuera más que un modo sofisticado de combinar representaciones visuales.

Aquellos que creen refutar a Whorf —prosigue Tyler— aduciendo la oposición entre materialismo e idealismo, han pasado por alto que estas dos formas de concebir las cosas, como todas las otras filosofías occidentales, son meras relaciones predecibles dentro de la estructura de posibilidades permitidas por "pensar", "sensorial", "representación" y "racionalidad". No existen en Occidente desafíos genuinos a estos delimitadores claves, pues tal desafío sólo podría clasificarse como no-pensamiento, irracional, más allá de los límites del lenguaje.

Esta afirmación de Tyler se refiere al argumento "más bien tonto" de Feuer respecto de que, pese a que las filosofías occidentales son tan fundamentalmente distintas, todas ellas están expresadas en el mismo lenguaje, lo cual prueba que el lenguaje no determina la filosofía. Feuer —dice Tyler— niega el hecho palpable de que todas las filosofías europeas son permutaciones predecibles de posibilidades, definidas por los entrecruzamientos definidos al principio del artículo. Todas las presuntas refutaciones de la hipótesis de Whorf están basadas en la "percepción" visual, lo cual sólo demuestra el poder de la metáfora visualista. Nuestras formas de pensar sobre el pensamiento presuponen la significatividad de sentido común de esas metáforas y rechazan todo lo que se salga de sus límites. Esta es la razón —concluye Tyler, razonando sin darse cuenta— por la que la "razón" no es universal. Ella es relativa no a una forma a priori del pensamiento, sino a un discurso que forma el a priori cultural, sedimentado a partir del sentido común.

Invitamos a contemplar el arco descrito por las antropologías interpretativas, desde las ideas de Geertz acerca de leer las culturas como si fueran un

texto, hasta la denuncia de la textualidad por Tyler, como un ejercicio que pretende poner la cultura "ante la vista" a través de una representación. Recordemos que Tyler había denunciado la dialógica de Tedlock por "someter el diálogo vivo al texto muerto". La trayectoria es perfectamente nítida, y coincide con el camino evolutivo de la antropología interpretativa recorrido por nuestra compilación: Tyler no sólo cuestiona la idea de que una cultura sea como un texto, sino que deplora la idea de que una etnografía llegue a serlo.

A nuestro juicio, la demostración de Tyler, más que circular, llega a ser esférica. Toda su demostración se niega a sí misma: Tyler recusa la validez universal de la razón mediante un razonamiento que es el colmo de lo alambicado, y que en ningún momento se sale de las reglas del juego implícitas sobre la argumentación lógica que su epistemología está tratando de superar. Tyler combate a la razón desplegando argumentos silogísticos y acumulando pruebas de una manera que no puede ser otra cosa que razonable, sin pararse a reflexionar sobre esa paradoja. Esta no es, ni remotamente, la única inconsecuencia en que Tyler incurre. Su marco teórico total es hartamente difuso, y uno no puede hacerse una idea clara de cuáles son los límites del conjunto de afirmaciones dispersas que lo conforman. Como cualquier otro etnógrafo convencional, Tyler abunda en citas de autoridades respetadas, que en él se circunscriben a Derrida, a Foucault y a otros autores franceses.

Ante esta circunstancia, hay que suponer o bien a) que Tyler está en general en un todo de acuerdo con las autoridades intelectuales que invoca y con la ideología que representan, y que esas citas constituyen un refuerzo más bien sistemático a sus propias afirmaciones, o b) que el recurso de las citas no cumple más que una función retórica ocasional, tendente a representar o simular la existencia de un consenso momentáneo y de una convergencia puntual. Cualquiera de estas interpretaciones desemboca en una paradoja: las citas de Derrida, por ejemplo, consuman un sinsentido desde el momento en que este autor sitúa la escritura y el lenguaje en una jerarquía que es como la de Tyler, pero exactamente *al revés*. Derrida, en otras palabras, detesta un logocentrismo que Tyler hace desesperados esfuerzos por reivindicar, por mediación de Whorf.

Por otra parte, la única forma que tiene de expresarse la presunta vindicación de lo visual endémica de Occidente (y que es también la forma que utiliza él mismo para realizar su desconstrucción) es a través del lenguaje; vale decir, a través de un vehículo eminentemente verbal y naturalmente auditivo. Para decirlo de otra manera, los únicos indicios de que existe algo así como un indebido predominio de lo visual en el imaginario del positivismo, del sentido común y de Occidente son indicios de carácter no visual, sino lingüístico. Es el lenguaje, entonces, y no la visión, lo que en última instancia (y según los argumentos agrietados y poco reflexivos del propio Tyler) resulta determinante para esa perspectiva.

Es significativo que Tyler ponga en tela de juicio los dictados del sentido común cuando en un fragmento que citamos más arriba dice expresamente que el posmodernismo consiste, en parte, en la recuperación y en el respeto

hacia un sentido común denigrado por la ciencia. Por otra parte, nos parece no demostrado el hecho de que el "pensamiento de sentido común" de los hablantes de SAE, de los hombres de la calle de Occidente, está determinado por la literatura, tal como Tyler afirma. Los occidentales no leen tanto, después de todo. Ese argumento permite a Tyler meter en una misma bolsa al sentido común y al pensamiento científico, pero es obvio que semejante afirmación requeriría una demostración más prolija.

El argumento de que la vista ha sido privilegiada inmerecidamente, además, es reminiscente de lucubraciones parecidas del oculista Marius Schneider; también Schneider (un musicólogo de principios de siglo sin parentesco alguno con David Schneider, el antropólogo simbolista) afirmaba que en Occidente se ponderaba la visión en detrimento del oído y procuraba difundir una cosmovisión liberadora, basada en la música como símbolo de lo trascendental. La coincidencia de ciertas afirmaciones de Tyler con ciertos postulados del ocultismo corre pareja con su elección de la Biblia —en otro contexto— como el único caso conocido de etnografía ideal.

Finalmente, la credulidad de Tyler respecto de que en la etimología histórica se encuentra la clave oculta de lo que se quiere decir se asemeja a parecidas ideas del teósofo francés René Guénon, un orientalista farsante que basaba su erudición hinduista (y sus citas sánscritas) en las deplorables traducciones de la época. La idea de Guénon es que en la etimología se encuentra el sentido oculto de lo que se quiere decir; reflejos de esta creencia (desacreditada hasta el ridículo por la lingüística y la sociolingüística contemporáneas) se encuentran también, por ejemplo, en Lacan. Las argumentaciones de Lacan, Guénon y Tyler presuponen, entre otras cosas, que existe algo así como un sentido primario, una significación original, cristalizada y subyacente, que determina lo que la gente quiere decir en realidad cuando utiliza una determinada palabra, y que constituye un nivel de sentido que, de alguna manera (no analizada), se ha venido transmitiendo de generación en generación.

El más impresionante de los paralelismos entre Tyler y el ocultismo radica en su convicción de que "occidente" ha "perdido", "traicionado" o "dejado atrás" (en beneficio de la representación) una dimensión del conocimiento más primordial y más auténtica que aflora en todo su esplendor en las culturas primitivas y que a su antropología evocativa le está dado recuperar. Este simbolismo es de tono profundamente moral: la evocación es "buena", porque es auténtica en ese sentido casi trascendental; la representación, en cambio, encarna todo lo malo de que es capaz el hombre que, imitando a Dios, quiere alcanzar el conocimiento objetivo de las cosas. A despecho de sus dificultades literarias y de la densidad de su prosa, los argumentos fundamentales de Tyler son, en realidad, terriblemente banales, hasta el punto de tornar previsibles sus argumentos puntuales y de hacer que sus asertos reproduzcan con sorprendente fidelidad las premisas de esa apoteosis del sentido común que son las filosofías de lo oculto.

Los artículos más combativos de Tyler han sido reunidos en un volumen de unas 250 páginas que se llama *The Unspeakeable* (1987), o sea "de lo que

no puede hablarse". Todos los ensayos allí reunidos constituyen ejercicios y justificaciones de desconstrucción que pretenden ir más allá de Derrida, cuestionando la práctica misma de la escritura. Ningún otro autor ha escrito tanto en contra de ella. Para Tyler esta contradicción no sería importante; a lo sumo constituiría una paradoja más, y a él le fascinan las paradojas. No por nada dice, en su comentario a un artículo de Roth, que "los libros están muriendo, lo cual puede comprobarse (como gusta decir la gente que estudia la población) por su proliferación excesiva".

El artículo más representativo del último Tyler es el que aquí se ha traducido a partir de su ponencia en el Seminario de Santa Fe. En ese artículo Tyler presupone no sólo la crisis de determinada concepción de la etnografía, sino lisa y llanamente el fracaso de la ciencia. Del ostensible progreso de la tecnología no dice una sola palabra, ni problematiza el hecho de que —por ejemplo— los nativos que él mismo estudia estén, por obra misma de la ciencia que él abomina, relativamente libres de las epidemias que los asolaban hasta hace poco. No discutiremos aquí esas cuestiones, ni formularemos una crítica que corresponde a otros elaborar. No se trata de que la ciencia sea "buena" (como se supone que piensan candorosamente todos los antropólogos a la antigua) ni que sea "mala", como sostiene Tyler en todo momento; se trata del hecho de que progrese o no.

A la luz de los mismos acontecimientos que han llevado a la condición posmoderna, la negación del progreso tecnológico, por lo menos, requiere una fundamentación más seria de la que Tyler nos ofrece, a riesgo de trivializar toda la polémica. Si no son los hechos los que importan, no está claro qué es lo que Tyler pueda aportar para su esclarecimiento. Remitimos a los textos mencionados para que el lector complete su visión de esta tendencia extrema del posmodernismo antropológico, y para que formule su propia actitud frente a ella.

El frente antiposmoderno

Con las anteriores referencias hemos presentado algunos aspectos de la polémica antropológica más virulenta y de los replanteamientos disciplinares más radicales que se han conocido, y que se están desarrollando el mismo día de hoy. El grueso de la sustancia para construir una imagen verosímil de la antropología posmoderna debe provenir de la lectura de artículos como los aquí reunidos, que según entendemos constituyen algunos de los más representativos de esta corriente, aquéllos a los que los ensayos venideros necesariamente habrán de referirse.

No podemos hacer justicia aquí a las críticas que el posmodernismo ha suscitado, porque la contracorriente frente a los excesos y limitaciones del posmodernismo aún no ha definido su autoconciencia. Por todas partes, sin embargo, se levantan voces que afirman que el posmodernismo ha ido demasiado lejos, y que está poniendo en peligro la credibilidad de la antropología como ciencia, al ser ella cómplice de tamaña floración de irracionalismo.

Quien ha desarrollado una de las más elaboradas críticas al posmodernismo es el profesor de la Universidad de Cornell (Nueva York) Steven Sangren, educado en los bastiones geertzianos de Princeton y en la Universidad de Berkeley, masivamente inclinada hoy en día hacia el posmodernismo. La crítica de Sangren no es del todo satisfactoria, está afectada de momentos letárgicos y podría ser aun mucho más aguda de lo que es, pero por el momento es la única que ha planteado el carácter no-reflexivo de las argumentaciones de un movimiento que debería ser reflexivo (es decir, autocrítico) por excelencia.

Lo que Sangren quiere decir es que la crítica que los posmodernos dirigen contra la antropología no es de ningún modo una autocrítica: siempre es una desconstrucción de la antropología que proponen *los demás*. Pese a que los posmodernos se jactan de su escepticismo respecto de las fundamentaciones de la autoridad antropológica, no han prestado ninguna atención a la forma en que institucionalmente se definen —por ejemplo— las modas antropológicas, en quiénes definen esas modas y con qué objeto. Todo lo concerniente a la reproducción social del conocimiento ha sido dejado a un lado, para adoptar las pautas de cierta crítica literaria europea, y antes que nada francesa. Con ello se logra fingir que la autoridad antropológica está constituida *textualmente*, cuando la verdad es que lo está socialmente, a través de relaciones muy concretas de autoridad y poder. Para Sangren, el análisis antropológico de la autoridad etnográfica debe especificar las condiciones de la producción y la reproducción de etnografía en la sociedad y en especial en las instituciones académicas, y no sólo en los textos. Y éste es el problema que la antropología posmoderna en general no aborda.

En otro orden de cosas, Sangren destaca el tono milenarista que invade la retórica de la metaantropología reciente. Este milenarismo asume la forma de un vocabulario tremendista: la ciencia convencional "está en crisis", "su colapso es inminente", la ciencia social positivista "está en hancarrota". Dentro de este conjunto bombástico, Rabinow ha sido capaz de atemperar el entusiasmo milenarista de sus colegas, señalando que el darse cuenta de que los antropólogos escriben empleando convenciones literarias, aunque interesante, no es en sí misma una intuición capaz de desencadenar una crisis revolucionaria.

Otro aspecto que Sangren cuestiona de las construcciones imaginativas de la antropología posmoderna es el simplismo de sus modelos causales. Cuando se trata de explicar el mismo fenómeno del colapso de la antropología convencional, la historia es, para los posmodernos, una correlación de hechos demasiado simple, en la cual las causas de un acontecimiento son únicas y operan linealmente: "La actual preocupación [por la escritura antropológica], dice Clifford, está ligada a la quiebra y redistribución del poder colonial en las décadas posteriores a 1950". Afirmaciones de este jaez son extremadamente abundantes. Para Sangren, la noción de que las tendencias intelectuales reflejan de una manera tan mecánica las determinaciones de la economía política (más allá de ser cierta o no), traiciona una totalización teórica a un nivel macrosociológico y macrohistórico que es inconsistente con la antipatía que Marcus y otros posmodernos manifiestan contra las teorías totalizantes.

Además de este determinismo mecánico y autocontradictorio, muchos ensayistas posmodernos invocan una imagen de "progreso" en la reciente historia de las ideas y se sitúan ellos mismos en una especie de vanguardia esclarecida, que se ha apropiado de una verdad que los positivistas no han sido aún capaces de comprender. Marcus y Cushman, por ejemplo, contraponen los etnógrafos "sofisticados" a los "realistas" que todavía insisten en creer que existen estándares absolutos.

Más aun, muchas veces se da el caso de que los posmodernos califiquen de "placenteras" lecturas que, como las de Derrida y Lacan, son reconocidamente difíciles. Cuesta mucho no ver en esto un pavoneo típico de una intelectualidad que juega a la exquisitez y que presume de dominar los planteos filosóficos más densos y oscuros que se han dado a la imprenta.

Otro de los antropólogos que han reaccionado a los excesos e ingenuidades del posmodernismo es J. Tim O'Meara, un joven profesor de la universidad de Carolina del Norte. O'Meara discute en especial la idea posmoderna de que es imposible construir una ciencia empírica de los asuntos humanos, y que sólo es posible realizar cierto tipo de interpretación. O'Meara pone en foco inicialmente a la visión de Stephen Tyler, quien representa la postura más extremada. Para Tyler no sólo es imposible la ciencia antropológica sino la "ciencia en general", porque "no hay ninguna percepción original, ninguna prioridad de la visión, ningún dato que observar". Partiendo de esos juicios, O'Meara demuestra acabadamente que el estereotipo que el posmodernismo sostiene de la ciencia contemporánea se restringe a las afirmaciones de ciertos empiristas lógicos de hace varias décadas, que eran sumamente restrictivas y que ya no son en absoluto representativas del estado actual de la ciencia. La discusión de O'Meara es sólida e interesante, pero no la expondremos aquí por cuanto la mayor parte de ella se ocupa de afirmaciones interpretativas que no necesariamente se aplican al posmodernismo antropológico.

Dentro mismo de la antropología interpretativa de tendencia posmoderna han surgido signos de descontento con respecto a lo que amenaza convertirse en una nueva ortodoxia, con sus pontífices, su Index de libros y prácticas detestables y su panteón de precursores. El más activo de estos cuestionadores, en general, ha sido Paul Rabinow, algunas de cuyas opiniones (referidas a una nueva propuesta, el cosmopolitismo crítico) ya se han comentado.

El antropólogo Jonathan Spencer, de la Universidad de Sussex, ha formulado recientemente en *Anthropology as a Kind of Writing* un agudo cuestionamiento de la tendencia posmoderna-interpretativa, aun reconociendo el interés inmenso que tendría una buena práctica de reflexividad acerca de los intereses personales de los antropólogos y de la etnografía como escritura. Spencer se concentra en los supuestos y afirmaciones que emanan de la estenografía experimental. Tras comentar los lineamientos del *Tuhami* de Vincent Crapanzano, ensayo en el que se busca que el lector realice sus propias conexiones entre las diversas secciones del texto, Spencer concluye que el resultado de todo esto es insatisfactorio en cierto número de aspectos.

Las instantáneas dialogales de *Tuhami* le chocan por demasiado obli-

gas; como la información contextual es escasa, resulta ser que el lector se encuentra imposibilitado de sacar sus propias conclusiones y sigue reposando, contradictoriamente, en los comentarios del autor. Estos comentarios, a su vez, siguen siendo sesgados; lo que revelan no se refiere a Marruecos, ni a la existencia de Tuhami, ni al propio Crapanzano, sino más bien a la biblioteca y a los influjos literarios sufridos por el etnógrafo. Otros textos de Dwyer, Marcus y Clifford le merecen un juicio similar.

Lo que puede captarse en todo el movimiento posmoderno es, por un lado, el abandono de toda consideración a propósito de los problemas de validación. La validación ha quedado subsumida en los márgenes de lo que ha dado en llamarse la "autoridad" etnográfica, la cual a su vez se presenta como una cuestión más literaria que práctica. Por el otro lado, hay en el movimiento una considerable falta de reflexividad y autocontextualización. Cuando Crapanzano compara la descripción del carnaval romano por Goethe con la descripción de la riña de gallos por Geertz el contexto, sin duda, se pierde. En lugar de contexto los posmodernos hablan de intertextualidad. Es difícil resistirse a la conclusión —dice Spencer— de que la crítica intertextual se utiliza como una excusa muy *chic* que justifica el abandono de la investigación primaria. Le viene a la mente una definición atribuida al poeta Robert Frost: "Un crítico es alguien que mea en un río y dice: 'Miren la gran corriente que he hecho'".

Cuando alguien afirma que lo que hacen los antropólogos es escribir, se olvida todo lo demás que los antropólogos hacen antes y después de la escritura. Se deja de lado además el sitio en el que los antropólogos realizan su escritura que, en general (y excluyendo el Instituto de Princeton), corresponde a la franja soleada de los Estados Unidos. Se excluye también lo que significa la antropología posmoderna como producto nuevo, aparecido en el paraíso del consumidor. Un producto que evoca el espíritu radical sin dejar de ser lujoso y exclusivo. Estamos, en fin, en el mundo de lo que Michael Silverstein ha llamado "antropología yuppie".

La antropóloga Vicky Kirby, del departamento de Historia de la Conciencia de la Universidad californiana de Santa Cruz (el mismo lugar de trabajo de James Clifford) ha objetado recientemente el uso que Stephen Tyler ha hecho del concepto derridiano de desconstrucción. Decíamos antes que Tyler, no obstante haberse apropiado del término, piensa ir más lejos que Derrida en su obra disolvente. En su opinión, la retórica de Derrida es conservadora, visualizada, espacializada; el hecho es, naturalmente, que Derrida no abomina de la escritura, sino más bien del logocentrismo de los lingüistas.

De acuerdo con Tyler, el discurso hablado, a diferencia de la escritura, es éticamente puro, ya que, al ser impermanente, no tiene las mismas pretensiones de verdad ni está sujeto a las rígidas reglas de análisis que acompañan a los modos escritos de expresión. Kirby cuestiona este dualismo moral de Tyler, su división del mundo entre una escritura mala y un hablar bueno. Otros autores (Gasché, Johnson, Spivak, S. Weber) ya han documentado todo lo que se ha perdido, a juicio de Kirby, en la adaptación y sanitización de lo más ofensivo del ideario de Derrida a manos de la intelectualidad norteamericana.

Kirby entiende que para Tyler el discurso tiene lugar en un espacio neutral y dialógico en el que los significados de los hablantes están a la mano y son negociables. El lugar por excelencia de ese tipo de intercambio sería, desde ya, la cultura etnográfica, ágrafa por definición. Derrida es algo más sutil y menos rusioniano: para él no hay percepción inocente; los problemas que Tyler atribuye a la etnografía deberían ser entendidos a los orígenes de los que deriva toda representación: la conversación, la entrevista, el juego, la anécdota.

Este pendular de Tyler entre la pureza del objeto y la exquisitez vanguardista del método posmoderno es captado sutilmente por Kirby. Para ella, la postura de Tyler ilustra el impulso conservador dentro de la intelectualidad norteamericana que se expresa a través de una fetichización de lo nuevo. Otros autores, como J. Rajchman, han sabido describir la confianza norteamericana y la rápida domesticación de la teoría francesa contemporánea como una "estrategia *smorgasbord*" que imita el *pastiche* de estilos del arte de vanguardia y practica el uso descontextualizado de citas y referencias.

También B. Street, de la Universidad de Sussex en Inglaterra, ha hallado motivos para oponerse a Tyler y nos confirma que los antropólogos británicos han tomado las propuestas de aquél concediéndole una respetabilidad muy pobre. Street encuentra en los escritos de Tyler, aparte de las dificultades estilísticas y proposiciones referidas al trabajo de campo más bien banales, una serie de contradicciones básicas. Una de ellas tiene que ver con el modo complicado y académico mediante el cual se asegura la prevalencia del sentido común por encima de la teoría.

La "carnavalización" de la vida cotidiana que el estilo alusivo de Tyler intenta evocar, no puede ser a juicio de Street simplemente pinchado entre las páginas de un libro. Por otra parte, las teorías actuales sobre el carnaval lo contemplan como una forma de reforzar el orden establecido a partir de la naturaleza meramente simbólica de su oposición a él. Finalmente, Street denuncia la falta de sensibilidad de Tyler a cuestiones de contexto (poder, ideología, diferencia), relegadas a segundo plano por su centramiento en cuestiones de escritura que las tendencias verdaderamente avanzadas de la crítica literaria ya no confían a los desbordes de la "Gran Teoría" (Ong, Derrida) en que el propio Tyler se inspira.

Uno de los antropólogos que han reaccionado con mayor firmeza frente al posmodernismo es Michael Carrithers, de la Universidad de Durham en Inglaterra. Carrithers piensa que escribir acerca de la escritura sobre la escritura etnográfica involucra un lamentable desvío que nos aparta del trabajo duro de hacer y usar la etnografía. Una de las observaciones más pertinentes de Carrithers establece que no se pueden aplicar criterios que son útiles para pensar sobre la ficción a géneros que no son en principio ficticios o que sólo lo son en cierta forma. Hacerlo es como querer aplicar principios sobre la rima a la obra de un escritor de prosa como Henry James: no un ejercicio totalmente inútil, pero sí, en cambio, algo relativamente tangencial.

La antropología de aquí en más

La crítica del posmodernismo antropológico está todavía por hacerse, tanto en lo que concierne a sus aspectos epistemológicos como a la ideología desmovilizadora que le está asociada. La conclusión más reiterada del posmodernismo antropológico es que la idea del conocimiento objetivo es un motor puramente literario, un motor que impulsó una forma de escritura "realista" que ya está obsoleta, y en la que el etnógrafo se situaba a la manera de Flaubert, como un observador omnisciente. Pero sin duda las cosas no son tan simples: en primer lugar hay que detenerse a meditar el hecho de que, si bien es posible que de alguna manera la "antropología convencional" construyese sus mundos objetivos en lugar de descubrirlos, los posmodernos han construido también una "antropología convencional" que no es mucho más objetiva que esos mundos.

La antropología convencional, en otras palabras, es en buena medida una construcción posmoderna sobre la que no se reflexiona, y que posibilita, en un orden atestado de retórica, la demostración de las villanías que quieran demostrarse. Es obvio que una entidad capaz de reunir en un mismo rótulo a Boas, a Marvin Harris y a Malinowski, a la fenomenología, al funcionalismo, a la ciencia cognitiva y al marxismo, puede servir de chivo expiatorio para simular la inferencia de la conclusión que se desee. De esta forma, empero, el posmodernismo sólo posterga o escamotea el problema sin solucionarlo. El problema, en rigor, es el de la *objetividad*, y quizá no tanto el de su posesión como el de su búsqueda.

A nuestro juicio, la negación de un conocimiento objetivo de los hechos sociales es un postulado que se debe analizar tomando en cuenta no sólo lo que afirma, que es sensato, sino las consecuencias y corolarios que de él se desprenden, que ya no lo son tanto. El posmodernismo, y en especial sus elaboraciones más extremas, afirman, en síntesis, que "todo vale", que cualquier visión de la realidad es por igual digna de crédito, que no existe ningún procedimiento que garantice la verdad de lo que se afirma. Se han llevado hasta las últimas consecuencias las insinuaciones de Geertz respecto de que la antropología es un género de ficción, y se ha hecho a la ciencia, que se manifiesta por escrito, partícipe de los límites que esa ficcionalización presupone. Del carácter construido de una teoría, que nadie discute, se ha deducido que es posible y quizá legítimo construir lo que se quiera. Da lo mismo demostrar una afirmación que tejer una fantasía, señalar un hecho incontestable que insinuar una evocación imaginaria. Tyler nos aconseja que no busquemos la verdad, sino que nos limitemos a ser "honestos"; la pregunta que cabría plantear es si se puede lograr esto sin pretender aquello.

A menudo los posmodernos hablan de la realidad como si ésta no fuese más que una fantasía realista, como si no existiera una realidad aparte de la teoría. No convendría ser simplistas a este respecto, pero en general todas las afirmaciones de esa naturaleza tienen por consecuencia que se dejen de intentar búsquedas para averiguar qué es lo que verdaderamente sucede en una so-

ciudad, y sobre todo que se desprecie la idea de trabajar sobre la realidad social para modificarla. Nada de esto sería importante si viviéramos —como en efecto cree vivir más de un posmoderno— en el mejor de los mundos posibles. Baudrillard diagnostica que “estamos sumidos en el éxtasis de la información” en una sociedad sobreabundante hasta la obesidad; los males que percibimos son los del exceso, y hasta éste parecería ser necesario para mantenerlo todo en dinámica. Estas premisas pueden sostenerse más fácilmente en París que en Calcuta o en Etiopía, por nombrar sitios en donde quienes sobreviven están sumidos, sin duda, en otros éxtasis.

Afirmar (por implícitamente que se lo haga) que la perspectiva del torturador y la del torturado constituyen visiones “igualmente verdaderas”, que después de un holocausto o un etnocidio no hay ninguna verdad objetiva a determinar, que la búsqueda de la verdad constituye una ilusión propia de occidentales sujetos a la idea de la representación, constituyen coartadas quizá peores que las leyes de olvido, la tergiversación del pasado o el silencio histórico tematizados por Orwell o los semiólogos de Tartu: en el posmodernismo la búsqueda de la verdad se proscribió *a priori*, porque se decreta que no hay ningún hecho que pueda establecerse, ninguna certidumbre en lo que se percibe, ningún concepto que resista su deconstrucción. Deconstruir una ciencia blanda ha demostrado ser obscuramente fácil, mucho más que abismarse en la construcción de métodos falibles.

El giro posmoderno encubre una estrategia que va más allá de la configuración de etnografías estilísticamente novedosas. Se comienza inocentemente por deconstruir (digamos) la ilusión de Evans-Pritchard de haber descubierto algo importante sobre la “realidad” de determinado orden de cosas en esta o aquella cultura exótica; se sigue cuestionando la búsqueda de lo objetivo, denostando esa pesquisa como propia de un realismo ingenuo pasado de moda; y se termina, cerrando el círculo, por abolir cualquier especie de verdad. A contrapelo de lo que afirma su propaganda, el posmodernismo dista de ser un movimiento profundamente ético “que no necesita fundamentación en la ontología o en la epistemología”; más bien parece una especie de parodia epistemológica en la que se denuncian anomalías en una ciencia normal fantasmática, sin que importen (o buscando deliberadamente) las contradicciones y la falta de reflexividad de su propia estructura; un simulacro al que no parece importar en absoluto responder a las consecuencias éticas de sus propias premisas.

Algunos posmodernos (igual que, en su momento, algunos fenomenólogos) se sienten políticamente radicalizados, y claman contra la autoridad académica, el colonialismo y otras plagas de Occidente; juzgamos que esta modalidad combativa es la más insidiosa, porque antes de invitarnos a la refriega ha tomado la precaución de deconstruir todas las armas y de postular metas alucinantes: derrocar el predominio de la visión (o de la palabra), defenestrar la escritura, abolir al sujeto que investiga, fingir que la historia ha terminado. Exceptuando a Taussig, la elaboración de una propuesta de cambio por parte de los posmodernos es, de hecho, nula: sus bravatas políticas encu-

bren un vacío de programas concretos y una marcada propensión hacia lo inmaterial, simbolizada en el programa interpretativo al que adscriben y en la búsqueda obsesiva de universos de significación. Y esta propensión nunca estuvo históricamente asociada a una genuina actitud revolucionaria. Pese a lo que el posmodernismo afirma de sí mismo, está demasiado claro el hecho de que sus premisas se pliegan dócilmente —como lo denunció Fredric Jameson— al programa político del neoliberalismo. Si es verosímil, como los mismos posmodernos afirman, que toda ciencia responde a las condiciones en que se gesta, debemos prestar atención a las condiciones de sobreabundancia en las que se ha gestado el propio posmodernismo y evaluar, a partir de ese análisis, la utilidad o la pertinencia de lo que ellos nos ofrecen de cara a las problemáticas locales. Que una propuesta en la que “todo vale” nos resulte útil es por lo menos dudoso, si es que no es algo peor que eso; decía John Krige que “todo vale significa, en la práctica, que todo siga igual”.

Nada más oportuno que contrastar el exquisito subjetivismo de los posmodernos con una cita de su aborrecido Marvin Harris, a quien aquéllos denigran por positivista, cientificista, ingenuo, brutal. Escribe Harris:

La doctrina de que todo hecho es ficción y toda ficción un hecho, es moralmente depravada. Confunde al atacado con el atacante; al torturado con el torturador; al asesinado con el asesino. Qué duda cabe que la historia de Dachau nos la podrían contar el miembro de las SS y el prisionero; la de Mylai, el teniente Calley y la madre arrodillada; la de la Universidad de Kent State, los miembros de la Guardia Nacional y los estudiantes muertos por la espalda. Pero sólo un cretino moral sostendría que todas estas historias son igual de verdaderas (*El materialismo cultural*, pág. 352).

No se trata de aconsejar aquí la adopción lisa y llana del materialismo cultural frente a la marejada posmoderna. La cosa no pasa por ahí; lo que resulta esencial es que los acontecimientos referidos por Marvin Harris deberían formar parte de la preocupación antropológica con la misma entidad que las prácticas adivinatorias de los Azande analizadas por Evans-Pritchard, que una puesta del sol en Samoa descrita por Margaret Mead o que el despiece irónico de libros ajenos. Y la cosa pasa también por el hecho de que el compromiso con una u otra teoría antropológica dista de ser una elección política y moralmente neutra.

Este prólogo es más una compensación que un ditirambo. Presentar una antología escrupulosamente representativa con cuyos contenidos no se está de acuerdo no es una práctica habitual en el trabajo académico, pero el daño ya está consumado. Sin desconocer que numerosos planteos posmodernos son dignos de interés, admitimos que nos satisfaría más que los rumbos actuales de la antropología fueran otros, de mayor sustancia metodológica y superior

instrumentalidad. La alternativa hubiera sido silenciarlos, pero —a diferencia de Tyler— conjeturamos que no se puede ser honesto faltando a la verdad. No agregaremos al intertexto posmoderno más comentarios, pues los ensayos que siguen hacen poco más que referirse recíprocamente. Valga lo anterior como advertencia y contexto, para que de aquí en adelante la antropología posmoderna misma haga escuchar su voz en la polifonía del debate.

I

Antropología simbólica