

ANTROPOLOGÍA Y POSMODERNIDAD

MANUEL DELGADO RUIZ

*Institut Català d'Antropologia
Universitat de Barcelona.*

1. *Disolución de las certezas*

Más que una corriente ideológica o una escuela de pensamiento, bajo la denominación genérica de posmodernidad o posmodernismo –pero también de postcapitalismo, era postindustrial o postcientífica, era del vacío, era de lo falso, neobarroco y otras–, se reconoce un cierto estado de ánimo correspondiente a la abolición generalizada de los sentidos y al sentimiento de que, una vez malogrados los grandes proyectos transformadores de décadas anteriores, no es viable ninguna de las certezas y los entusiasmos que caracterizaron la modernidad. Dentro de este clima general, que determina gran parte de la producción intelectual y artística del final del milenio, la llamada antropología posmoderna o postantropología identifica, como un movimiento dotado de una cierta coherencia y unidad de postulados, a un grupo de antropólogos norteamericanos que, desde el principio de la década de los ochenta, impugnaron las pretensiones de científicidad de la disciplina y procuraron una exaltación del carácter experiencial del trabajo de campo.

El punto de partida de la propuesta epistemológica –o mejor dicho antiepistemológica– y deontológica de la antropología posmoderna habría que buscarlo en la toma de conciencia de que la antropología tradicional, identificada con el estudio de las sociedades exóticas, se encuentra en una crisis irreversible, precisamente a causa de la extinción paulatina de lo que había sido su objeto de conocimiento. La repatriación de los antropólogos y su replegamiento al estudio de sus propias culturas –en el seno de las cuales se ve obligado a disputar su territorio de caza a sociólogos, politólogos, historiadores, filósofos, pedagogos, comunicólogos, psicólogos sociales e incluso a comentaristas de temas de actualidad–, la aparición de la figura inédita del etnólogo indígena y la metástasis occidentalizadora son factores que han hecho de la diversidad cultural un inacabable almacén de supervivencias, configurando un paisaje del todo nuevo, que ha obligado a una reformulación total de los presupuestos en que se basaba la profesión de antropólogo. Ahora, la cuestión fundamental es volver a considerar, de acuerdo con la nueva situación, en que consiste la identidad de la antropología como disciplina y hasta qué punto está justificada su supervivencia como estrategia de conocimiento diferenciada, es decir, hasta que punto el cuadro actual hace pertinente, o posible, cualquier antropología. Esta confusión que domina hoy por hoy el ejercicio de la antropología parece no afectar su ascendente explicativo, que no ha disminuído, antes al contrario, en los países en que siempre ha sido poderoso y que justo ahora tiende a ser crecientemente convocado entre nosotros.

La corriente posmodernista en antropología se autopresenta como una revolución en la consideración de la disciplina y promueve una reconversión total de sus principios axiomáticos. Definir en qué consiste el posmodernismo en

antropología es difícil. El rasgo teórico más destacado que los antropólogos posmodernos presentan es el de considerar inviable cualquier inferencia generalizadora y reducir la elaboración teórica a la emisión de conclusiones probables y provisionales sobre materiales siempre fragmentarios y contradictorios, renunciando, en consecuencia, a la meta de hacer de la antropología una disciplina nomotética, es decir, una ciencia, ni tan siquiera en el sentido más laxo de la palabra.¹ En realidad el posmodernismo antropológico no es propiamente un movimiento teórico —es más, menosprecia abiertamente la formalización de teorías—, sino que su tema central, aquel que lo cohesiona y que le otorga una personalidad propia, es el de la discusión sobre las condiciones en que se produce el trabajo sobre el terreno mientras que el dominio puramente especulativo no pasa de un escepticismo bastante mecanicista, adoptado del postestructuralismo francés y de los ambientes centroeuropeos de crítica de la cultura. La antropología posmoderna establece que aquello que distingue un antropólogo de cualquier otro investigador de la vida del hombre en sociedad es, en contraste con la proliferación de técnicas cada vez más sofisticadas de investigación social, su manera, digamos artesanal, de trabajar, el uso de instrumentos tan simples como una libreta y un lápiz y, por encima de cualquier otra cosa, el lugar privilegiado concedido en el proceso de investigación a su sociabilidad como el instrumento más insustituible de aproximación al objeto.²

En cierta manera, la creciente aceptación de la idea que la antropología debía ser, sobre todo, no tanto una epistemología como una hermenéutica, iba a llevar por fuerza a tal situación de abandono de la teoría. Efectivamente, la hermenéutica nunca ha asumido la posibilidad de un lenguaje unificador y, ya que se acepta que es imposible traducir el lenguaje del otro, la única alternativa a que puede optar el etnógrafo orientado hermenéuticamente es la de apoderarse, hacérselo suyo, asimilarlo. No podemos saber qué pasa y, por tanto, no podemos codificarlo. Admitimos nuestra incapacidad por percibirlo correctamente, para después procurar disolvernó en el acontecimiento, como el único recurso para acceder a su verdad. Así, la antropología actual cumple, a causa de su relación con la alteridad, con el grado máximo de adecuación al principio canónico de toda hermenéutica, que es la de devenir “discurso sobre discursos provisionalmente inconmensurables.”³

2. ¿Fin de la antropología?

Una vez superado el clima de animadversión que contra la especulación filosófica habían desplegado, desde posturas científicas, tanto el materialismo cultural como el estructuralismo de Lévi-Strauss —las estrategias dominantes en los 60 y principios de los 70—, parece en vías de hegemonización una tendencia en antropología que reclama la interpretación, y no ya la explicación, como la tarea central a la que debe entregarse el investigador de la cultura. Las herramientas conceptuales de que tal orientación se está valiendo proceden en gran medida de la filosofía, y, más en concreto, de la hermenéutica. Esa sensibilidad por los problemas relativos a la posibilidad de traducir al nuestro sistemas de mundo exóticos es central en la escuela posmoderna, cuyos

¹ A. Cardín, «Coda», *Lo próximo y lo ajeno*, Icaria, Barcelona, 1989.

² C. Geertz, «El reconocimiento de la antropología», *Cuadernos del Norte*, 35 (enero-febrero 1986), pp. 263-278.

³ R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1988.

representantes han insistido, como se ha hecho notar, en que es el carácter experiencial del trabajo sobre el terreno lo que otorga una singularidad al enfoque antropológico, y no tanto su capacidad de procurar inferencias de orden general. Desde tal óptica, la labor teórica del antropólogo queda deslegitimada más allá de la elaboración de conjeturas probables sobre materiales que se entiende no pueden ser sino fragmentarios y contradictorios.

Esta perspectiva es el resultado principalmente –aunque no en exclusiva– de la recepción norteamericana de una forma francesa –Lacan, Foucault, Derrida, Lyotard, Deleuze...– de integrar el pensamiento de Heidegger en un sustrato estructuralista y cuyo presupuesto vertebral acaso sería el de que toda persecución ontológica de la verdad puede ser mostrada como un puro predicado metalógico. De la mano de la crítica literaria –el Grupo de Yale (Hartman, Miller, Bloom, Paul de Man) en particular–, esta nueva perspectiva se tradujo en una abdicación, por parte del sector de la antropología cultural estadounidense que la asumió como propia, de proseguir cualquier intento de crear un código unificador que diera cuenta de ese objeto imposible de conocimiento que pasaban a ser las culturas otras. Los esfuerzos nomotéticos del periodo anterior dejaron su lugar a una nueva tensión no exenta de ironía y a una permanente suspicacia ante los riesgos de la palabra. Enfrentados a la tremenda responsabilidad del lenguaje, fue así que los antropólogos posmodernos se descubrieron a sí mismos en la frontera última de ese problema nodal en la hermeneútica que es el de la posibilidad de la verdad como coincidencia de pensamiento y mundo. Con ello se agudizaba la hipocondría ética consustancial desde siempre a la praxis antropológica, la sensación de impostura ante las miserias de la reducción, ante las trampas de la elección y de la exclusión, y ante la conciencia de ser instrumento sometido al despotismo de la representación y del discurso. Se percibe entonces, todavía más poderosa, la condena a no poder hacer otra cosa que ficcionar sobre las ficciones sin garantía que le cuentan los otros, y entre las que creyó ver un día atrapada la esencia de su ser.

La encarnación de esta nueva sensibilidad se produjo en el denominado Seminario de Santa Fe, en abril de 1984 y en la School of American Research, a partir del cual se elaboró lo que se considera como el acta fundacional del movimiento : la compilación *Retóricas de la cultura*,⁴ a cargo de James Clifford y George E. Marcus, con las aportaciones de los principales exponentes de la corriente : Vincent Crapanzano, Mary Louise Pratt, Renato Rosaldo, Stepeh A Tyler, Talal Asad, Michale M.J. Fischer y Paul Rabinow, además de los dos directores de la edición. Esta nueva correlación de fuerzas promovió un desplazamiento de las capitalidades de la antropología académica norteamericana. Se consideraban en decadencia las universidades de Chicago (donde James Fernández ocupó el lugar vacante de Victor Turner) y de Princeton (Geertz y su Centro de Estudios), y pasaban a primer término las universidades californianas de Santa Cruz, Stanford y Berkeley (Clifford, Rosaldo, Pratt, Rabinow) y la texana de Rice (Fischer, Marcus, Cushman).

Toda esta revisión de las implicaciones del trabajo sobre el terreno y la transmisión por escrito de los datos obtenidos ya había tenido una preparación en algunas obras en que se podía dar con esa apertura a aquello que hasta ese momento había sido el objeto pasivo del relato etnográfico : el nativo. El indígena se integraba al discurso, de manera que la textualidad devenía intertextualidad.

⁴ J. Clifford y G.E. Marcus, eds., *Retóricas de la antropología*, Júcar, Gijón, 1991. Se citan en castellano las obras que conocen versiones en este idioma.

Era clara aquí el ascendente del historiador soviético Mijail Bajtin, sobre todo a través de las nociones de *dialogía* y *heteroglosia* -el discurso como territorio en que diferentes fuerzas e intereses forcegean y discuten a menudo acaloradamente. Algunos ejemplos de este tipo de literatura que prefigura la sensibilidad posmoderna en antropología, podrían ser *Los lugbara de Uganda*, de John Middleton (1970) ; *The Fifth World of Foster Bennet*, de Vincent Crapanzano (1972) ; *Piman Shamanism*, de Juan Gregorio, Donald Bahr, David López y Albert Álvarez (1974) ; *Birds of my Kalam Country*, de Ian Majnep y Ralph Bulmer (1977) ; *The Headman and I*, de Jean-Paul Dumond (1978) ; *We eat the Mines, the Mines eat us* (1979), de June Nash ; *Ilongot Headhunting, 1883-1974*, de Renato Rosaldo (1980) ; *Les mots, la mort, les sorts*, de Jeanne Favret-Saada (1977) ; *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, de Michal Taussig (1980) ; *Nisa : The Life and Words of a !Kung Woman*, de Majorie Shostak (1981), o *Medusa's Hair : An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, de Gananath Obeyesekere (1981). Resulta interesante constatar la ambientación marroquí de algunas de las monografías fundadoras del movimiento, sin duda una de las consecuencias del patrocinio intelectual de Clifford Geertz : *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, de Paul Rabinow (1977) ; *Tuhami*, de Vincent Crapanzano (1980), y *Moroccan Dialogues*, de Kevin Dwyer (1982).

El cuadro especulativo que conforma el movimiento es el resultado de autoaplicarse la antropología aquel mismo conocimiento disolvente con que había delatado las estratagemas semánticas que soportaban lo aparente de las culturas, contemplado en términos textuales por una disciplina cada vez más semiologizada. Puestos a ejercer su proverbial crítica negativa, no dejaba de ser lógico y previsible que la inteligencia etnológica explotara con solo mirarse al espejo, para ceder su lugar a una etnografía policroma, una suerte de fantasía objetiva que, a pesar de su encastamiento en los troncos de la etnociencia y de la antropología simbólica e interpretativa, ya no interpretaba, ni tampoco comparaba, ni verificaba, ni buscaba significados y se conformaba con no decir mentiras, por mucho que se supiese y se quisiese incapaz de decir la verdad.

Resultado : una antropología que, de hecho, ya no es ninguna antropología -y es por esto que Geertz y Clifford hablan de postantropología-, que explicita una especie de vocación suicida , no exenta de un cierto narcicismo. Ciertamente, lo que pasa a ocupar el primer lugar de la escena es la autoridad autorial del trabajador de campo, es decir, del etnógrafo como traductor de mundos intraducibles, representador de representaciones, persona que escribe textos sobre vidas que, a su vez, son textos, y que no puede brindar otra cosa que su perplejidad, el anonadamiento de quién sufre la experiencia del contacto con el otro, ya no, en el viejo estilo, como una iniciación profesional con un importante componente humano, sino mucho más como una especie de trauma vital irreversible, un cataclismo que hace de quien lo experimenta otra persona.

El libro de Clifford Geertz *El antropólogo como autor*⁵ resumió muy bien este ánimo, con sus reflexiones a propósito de Lévi-Strauss, Ruth Benedict, Evans-Pritchard y Malinowski. Lo que se planteaba era qué significa esta labor del etnógrafo librado a la observación meticulosa de la vida de otros allá donde están, para referirse a ellos después, con una cierta pretensión de lealtad, allá donde no están y ante de quien no los conoce. La pregunta ante la monografía etnográfica es siempre la misma : ¿hasta qué punto pudieron, supieron o

⁵ C. Geertz, *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona, 1989.

quisieron sus autores evadirse del peso de la autoría personal ? O, formulando la misma pregunta con otras palabras : ¿cómo ignorar, en literatura etnológica, la extraordinaria responsabilidad del lenguaje ? ¿Cómo percibir dónde acaba lo descrito y empieza aquél que describe? Plantearse en tales términos las relaciones entre realidad cultural y referencia etnográfica operaba como un desplazamiento al campo de la antropología de la cuestión más general -nodal para la crítica literaria- de cómo se asocia la palabra escrita con la vida, y del tema filosófico mayor de la posibilidad de la verdad. Todo esto sin perder de vista que el etnógrafo pretende también ser una especie de naturalista que tiene como objeto de estudio una cosa -el ser humano-, sobre el cual inevitablemente incide, pero que tiene el extraño privilegio, con el cual pocas veces cuentan las otras especies analizadas por las ciencias de la vida, de incidir sobre aquel que lo estudia. El antropólogo, en este caso, trabaja sobre una realidad que le trabaja.

Frente a esa certeza de la intersubjetividad como subjetividad amplificada, la posmodernidad antropológica ha colocado en primer término de sus producciones el asunto de la trabazón entre circunstancia personal y circunstancia etnográfica. La compilación de datos en el campo se plantea, así, a la manera de una *alétheia* heideggeriana, a la que guía una voluntad de desocultación o reconocimiento de alguna cosa que se manifiesta en un momento privilegiado en que pensamiento y corporeidad son idénticos y se confunden, una coincidencia que, por otra parte, vista de cerca, se contempla como el resultado de aplicar un molde predefinido y contingente, que hace de lo visto una sombra de quien mira. Y eso en el mejor de los casos. En el peor, la ilusión de plenitud se reduce a un mero solipsismo, y ya no hay diálogo, ni tan sólo indígenas interpelados, sino, a lo sumo, antropólogos ventrílocuos.

Esa convicción básica en la antropología posmoderna -una postantropología, de hecho- de que lo que fuera la ciencia de la cultura sólo podía aspirar a lo sumo a constituirse en una frontera de la hermeneútica, colocada ante un otro radical que obligaba a hacer incontestable la inconmesurabilidad e intraductibilidad de los discursos, ha encontrado entre los pensadores posmodernos una cierta reciprocidad, consistente en esa misma percepción de que el círculo hermeneútico había encontrado en los intentos de conocimiento de la alteridad cultural su límite extremo.

Tal proceso de "etnologización" del pensamiento actual, por nombrarlo a la manera como lo hace un joven antropólogo catalán,⁶ se inicia desde el lugar central que el tema del *otro* merece en cierta filosofía del lenguaje -Levinas- y a partir también de la simpatía hacia la desvío etnológico por parte de pensadores que procuraron, en Francia, una profundización en los apuntes semióticos de Nietzsche y en una cierta metafísica del signo -Deleuze, Foucault, Baudrillard, Derrida-. Concretando esa predisposición, la propuesta de pacto arranca en el posfacio que Habermas escribe en 1973 para su *Conocimiento e interés*, en el que apunta que los intereses cognitivos y, en general, los proyectos de los que nace cualquier vinculación hombre-mundo, podían vindicar no sólo un estatus trascendental, sino también empírico al ser analizados en términos de una antropología cultural, concebida a su vez como idéntica a una historia natural. La tesis ya había sido enunciada por Habermas en un artículo del 65: "Las realizaciones del sujeto trascendental tienen su base en la historia natural del género humano."⁷ Esa sugestión era llevada a sus últimas consecuencias teóricas

⁶ A. López-Bargados, «De la etnologización de la filosofía contemporánea», *Luego...*, 15 (1992), pp. 21-40.

⁷ J. Habermas, *Ciencia y técnica como "ideología"*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 174.

por Richard Rorty, que, en el último capítulo de *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, reclamaba directamente una identificación-disolución de la hermeneútica en la antropología cultural. Proyecto éste que Gianni Vattimo, en el capítulo IV de *El fin de la modernidad*,⁸ consideró al mismo tiempo con simpatía y con escepticismo, habida cuenta del compromiso que, según él, la antropología había adquirido ya con las perspectivas metadiscursivas. Se daba por supuesto que tal asunción de la antropología sólo podía producirse a partir de la renuncia de ésta, ya asumida por la antiepistemología de los antropólogos posmodernos, a lo que en ella se había intentado introducir de nomotético. Quedaba la antropología reducida de este modo a su valor pristino de discurso particularista sobre las culturas *otras*, definidas en tanto que portadoras de lo que Michel-Rolph Trouillot llamaba la *savage slot*, la "muesca salvaje".⁹ De hecho, pocos escenarios mejores que el del *shock* cultural del etnógrafo para ilustrar, en su clave más radical además, tanto la *Zwiefalt* o "partición" como el *Missverstehen* o "equivoco" heideggerianos, que predicaban una dimisión de todo ensayo especularizador sobre el discurso *otro*, cortocircuitado -por decirlo a la manera de Gadamer- por la presencia intrusa, por inevitablemente etnocéntrica, de la teoría.

Así pues, la antropología y la filosofía posmodernas han encontrado no sólo una desembocadura concurrente para sus proposiciones, sino, todavía más: un espacio común en que ensayar una disolución de la una en la otra, previa renuncia a aquellas especificidades universalizadoras en que ambas fundaron el espejismo de su singularidad. La desfundamentación radical heideggeriana implicaba, en efecto, un más allá tanto para la antropología como para la metafísica, a las que, luego de desactivarlas, las desligitimaba y acababa reuniéndolas en una hermeneútica de tono abiertamente nihilista.

2. La verdad en antropología.

Hasta ahí lo que aparece como una situación de ruptura en antropología y en filosofía. Tal estado de ánimo se corresponde con el cuadro general de desaliento ante el fracaso de todos los grandes entusiasmos transformadores y la intemperie en la que parece haber quedado el pensar en general. Tanto los antropólogos de Stanford, Santa Cruz, Berkeley o Rice, herederos del Seminario de Santa Fe en que se organiza el etnopostrmodernismo, como los cultivadores del *pensiero debole*, han creído descubrir parámetros en torno a los que articular una nueva negociación intelectual entre filósofos y culturólogos. Pero, ¿es realmente novedosa esa situación? ¿Ha sido ahora, bajo el signo de todos los desencantos y derrotas, que la antropología ha naufragado en su viaje imposible hacia las ciencias, para arribar exhausta a las playas de una filosofía de la decepción? ¿Ha habido que esperar hasta hoy para que la preocupación de los filósofos por la verdad y sus interrupciones haya encontrado en la etnología un laboratorio donde certificar sus más pesimistas intuiciones?

¿O no? ¿O todo esto ya fue visto antes, y no de una forma en exceso distinta? Por supuesto que la respuesta es que, desde su aparición entre los saberes, la antropología ha conocido esa tirantez entre su vocación naturalista y la evidencia de que su conocimiento estaba en cierto modo condenado de

⁸ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1987.

⁹ Cit. M.-R. Trouillot, *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, School of American Research Press, Santa Fe, 1991, p. 54.

antemano a ser particular y conjetural, es decir interpretativo. Por otra parte, una porción en todo momento importante –y, a épocas, mayoritaria– de estudiosos de la cultura humana han sido conscientes de la imposibilidad –o cuanto menos de la alta dificultad– de toda globalización. De igual manera que el Círculo de Viena ya anticipó, con su asimilación de la filosofía al mero análisis lingüístico, esa renuncia al universalismo metafísico del que el posmodernismo se arroga la exclusividad, la antropología lleva décadas demostrando su escasa predisposición a precipitar generalizaciones y todavía más a dar por buenas las ya dadas. Tanto esa desconfianza de la antropología ante cualquier fórmula ontologizante de amplio espectro, como su prudencia ante la posibilidad de acceder a la lógica de sistemas de mundo *otros*, arrancan en ese axioma –el relativismo cultural– del que la disciplina hace su más innegociable recurso tanto epistemológico como deontológico, por mucho que la hayamos visto emerger con ínfulas de novedad bajo la posmoderna noción de «diversidad de los universos culturales». Como hacía notar Alberto Cardín,¹⁰ frente a las pretensiones de originalidad del pensamiento *débil* posmoderno la antropología estaba en condiciones de brindar los resultados de casi un siglo de pensamiento *lábil*. Una cuestión ésta que harían bien en tener en cuenta quiénes con tanta frecuencia la reprochan a los antropólogos haber adoptado posturas de excesiva comprensión hacia prácticas culturales consideradas inaceptables.

La crítica de lo que hoy se da en llamar metarrelatos nació, efectivamente, a principios de siglo, en el momento mismo en que Franz Boas y su particularismo histórico fundan la antropología contemporánea. Desde ese punto inaugural, la historia de la disciplina ha sido la de su impugnación de las pretensiones omniexplicativas de los grandes discursos teóricos, incluso por parte de quienes podían antojarse en principio sus representantes en la disciplina: Malinowski, desenmascarando el valor intercultural del complejo de Edipo freudiano, o la renuncia de la mayoría de antropólogos marxistas a dar con algo parecido a la noción canónica de infraestructura en las sociedades primitivas, por citar un par de elocuentes ejemplos. Ni siquiera la posmoderna abolición del sentido puede negar su precedente en la negatividad y la apoteosis de la insignificancia en que se resolvía el hiperformalismo de la antropología estructural. Al tiempo, al primar lo sincrónico y lo tipológico la tarea del antropólogo ha empezando siempre por desmentir cualquier ilusión geneticista, lo que le convertía en precursor de esas formas de análisis que ahora llamaríamos antinarratológicas o deconstrutivas. Dicho de otro modo, ni el abstencionismo crítico, ni la vocación desabsolutizadora, ni un cierto tono cínico en sus comentarios pueden presentarse como rasgos de una antropología determinada desde el ultraescepticismo posmoderno, sino que son parte irrenunciable de la moral y la gnoseología de la disciplina desde el momento mismo de su constitución.

Por otra parte, el encuentro con la hermeneútica por parte de la antropología no es en absoluto cosa de ninguna «última tendencia» de los saberes. En primer lugar porque la forma antropológica de conocer, por su insistencia en la opacidad de la conciencia inmediata y su hostilidad contra cualquier evidencia, pasó a alinearse desde un primer momento del lado de lo que luego Ricoeur llamaría filosofías de la sospecha. A otro nivel, el estudio de las culturas extraoccidentales recuperaba el objeto inicial de todo el proyecto hermeneútico de Schleiermacher, destinado, como se sabe, al esclarecimiento de

¹⁰ A. Cardín, «Mejor lábil que débil», *Lo próximo y lo ajeno*, Júcar, Icaria, 1990, pp. 31-46.

textos remotos y difíciles, a la manera como haría la exégesis protestante alemana con la Biblia. Todas las escuelas que, originándose en Boas, ponen el acento en los aspectos ideacionales de la cultura y en la reconstrucción de las categorías indígenas de pensamiento no hacen, en definitiva, sino aplicar el principio schleiermachiiano de "entender el discurso primero igual de bien y luego mejor de cuanto lo entendía el autor mismo". Ese fue, a su vez, el presupuesto que hacía sostener al primer Dilthey que todo proceso de exteriorización en términos culturales de la actividad humana podía ponerse en paralelo a aquél otro proceso mediante el que un autor exterioriza unas determinadas intenciones en un texto.

Se ha estudiado bastante a fondo la fuerte influencia que Franz Boas recibió de Wilhelm Dilthey y su *Geisteswissenschaftliche Psychologie*, el conocimiento "desde dentro" que hacía posible una ciencia del espíritu. Algo parecido podría decirse del ascendente que tanto Lowie como Kroeber, discípulos y continuadores destacados de Boas, sufrieron una fuerte dependencia de la escuela neokantiana de Baden, sobre todo de Windelband y Rickert. Esos son los cimientos sobre los que se levantará luego la escuela de Cultura y Personalidad – Kardiner, Linton, Mead, Benedict...–, a la que transmite una preocupación por trascender los dinteles de la superficie contextual para profundizar en la dimensión psicológica, algo que se hará a partir de la adaptación de presupuestos freudianos pero que no se aleja demasiado al fin de la idea heideggeriana de círculo interpretativo. Fieles a esa tradición, en los años 60, Alfred Shutz y, tras él, Harold Garfinkel elaboraron en forma de teoría organizada un ascendente de la fenomenología y la hermeneútica centroeuropeas que siempre había estado implícito en el culturalismo norteamericano. Fue así que se determinaron las orientaciones de signo mentalista -etnometodología, nueva etnografía, antropología cognitiva, interaccionismo simbólico- que iban a competir con la antropología materialista en el panorama académico de los Estados Unidos. Fue también ese el marco que conoció polémicas históricas, como la relativa al *efecto Rashomon* en antropología, que enfrentó a los objetivistas, encabezados por Marvin Harris y partidarios de primar los conceptos del observador científico -la dimensión *etic*- en el estudio de la cultura, con quienes, asumiendo los postulados teóricos de Pike, defendían que eran las categorías indígenas –o *emic*– las que debían ser atendidas como fundamentales.

En el Reino Unido, dominado hasta finales de los 40 por la severidad científicista del estructural-funcionalismo, esa incorporación de la perspectiva interpretacionista a la antropología se producirá como un episodio más de esa síntesis generalizada que la época de posguerra conoce entre el empirismo positivista y pragmático de la tradición anglosajona y las distintas sensibilidades de matriz más o menos existencialista procedentes del continente. El punto de partida de esa apertura hermeneútica se produce desde el momento mismo en que Evans-Pritchard y Firth rompen con la poderosa égida de Radcliffe-Brown y acercan la antropología social británica a posturas ideográficas. En sus conferencias radiadas por la BBC de 1950, Evans-Pritchard pronuncia las palabras que sellarán como irreversible el divorcio con una parte sustancial de su propio pasado: «La antropología social estudia las sociedades como sistemas morales o simbólicos y no como sistemas naturales; se interesa menos en el proceso que en el propósito, y, por lo tanto, busca esquemas y no leyes, demuestra la coherencia y no las relaciones necesarias entre las actividades

sociales, e interpreta en vez de explicar». ¹¹ De esa desviación hacia actitudes analíticas de tipo semiologizante van a resultar obras capitales en la formación de una tendencia simbolista en antropología, como –por citar las más accesibles, pero acaso también las más importantes– *La religión nuer*, de Evans-Pritchard, o *Divinidad y experiencia*, sobre la cosmología religiosa dinka, de Goodfrey Lienhardt.

Cabe remarcar que muchas veces la hermeneútica se filtró en la antropología británica a partir del emparentamiento de aquella tanto con la filosofía analítica del lenguaje como con la teoría crítica inspirada en la Escuela de Frankfurt. El problema de la verdad en antropología pasaba a convertirse en una de las variantes de la problemática general de las posibilidades de comprensión de otros universos culturales, tal y como los teóricos de la ciencia la plantearon a partir de la propia literatura antropológica. ¹² En el seno de la firme tradición positivista de la antropología social británica se abría camino una creciente atención hacia las perspectivas abiertas por la filosofía analítica. Fue desde esa tesitura que se intentó dotar de una base epistemológica mínima la problematización de la exégesis de lo diverso –ya sugerida por Boas, por los primeros trabajos de Evans-Pritchard y, más explícitamente, por Malinowski–, y fue desde ese nuevo frente que se desencadenó el gran debate que, a principios de los 70, encaró en Gran Bretaña, y a propósito de la racionalidad o no de las cosmologías de base extracientífica, a antropólogos y metodólogos popperianos –Horton, Jarvie– con teóricos del lenguaje ordinario que seguían las aportaciones del último Wittgenstein –Peter Winch, sobre todo.

4. *La etnografía como hermeneútica.*

Los antropólogos posmodernos han subrayado que el trabajo de campo implica algo muy parecido a la «experiencia de verdad» que, a partir de Hegel, Gadamer conceptualizaba en *Verdad y método* para dar cuenta de lo que sucede cuando el encuentro con algo produce una modificación-incorporación en el sujeto, cuya conciencia se ve fragmentada o desplazada –«dislocada», escribe Gadamer– por lo conocido. Se trata, en definitiva, de lo que Hans-Georg Gadamer llama «fusión de horizontes» hermeneútica, cruce de tradiciones que impone a su vez interpretaciones dialógicas, juego entre interlocuciones en la que no tiene porqué haber vencedores ni vencidos y de la que, al margen o en los bordes del propio método etnográfico, surge una tercera figura, que no es otra que la de la evocación narrativa a que se vuelca el explorador de lo distinto. Por encima de todos los malentendidos que el término haya podido suscitar, es bien cierto que ese principio de *observación participante* que inspira el trabajo sobre el terreno no consiste sino en eso, en la experiencia que sitúa al etnógrafo en el ojo del huracán del proceso que, como señalaba Habermas al final de *Conocimiento e interés*, conduce de la «experiencia sensorial», u «observación», a la «experiencia comunicacional», o «comprensión», proceso que se resuelve en una *descripción* y una *narración*, y que muestra como la lógica de la investigación es la del contacto entre los a priori de la experiencia y los de la argumentación.

¹¹ E.E. Evans-Pritchard, *Antropología social*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1982, p. 78.

¹² Piénsese en el caso de *La rama dorada*, de Frazer, para el caso de Wittgenstein (cf. *Observaciones a La rama dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid, 1992), o *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, de Evans-Pritchard, en el de Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona, 1994.

Tampoco en ese aspecto de las comunicaciones entre antropología y hermenéutica se puede evitar la sensación de *déjà vu*. Esa «moral del diálogo» – Levinas, Gadamer– o «ética de la comunicación ilimitada» –Apel, Habermas– es lo que encontramos en la mayoría de las monografías etnográficas clásicas, anteriores desde luego a la melancolía algo afectada que destilan *Tuhami*, de Crapanzano, *Medusa's Hair*, de Obeyesekere, *Ilongot Headhunting*, de Rosaldo, o *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, de Rabinow, por citar algunos productos de la sensibilidad etnográfica posmoderna. La manera de plasmarse en forma de relatos la tensión, notada por Habermas, entre *práctica de vida* y *práctica de investigación*, o, por enunciarlo ahora a la manera como Ricoeur se hacía eco del *noema* de Husserl, el drama de la reducción de *lo vivido* a su *decibilidad*, no ha tenido que aguardar a la posmodernidad antropológica. Mucho antes de las monografías "de moda", centradas casi en la desintegración personal que amenaza al observador de lo distinto, la etnología francesa heredera de Durkheim y Mauss llevaba décadas proveyendo de piezas considerablemente más auténticas e incluso más valiosas literaria e informativamente, en que se levantaba acta de los descalabros vitales derivados del trabajo sobre el terreno en antropología. Pienso ahora, por citar un puñado de casos, en *Afrique fantôme*, de Leiris, *Dios de agua*, de Griaule, *Do Kamo*, de Leenhardt, *L'Afrique ambigüe*, de Balandier, *Lo exótico es cotidiano*, de Georges Condominas, o, sin ir más lejos, el *Tristes trópicos*, de Claude Lévi-Strauss. La propia tradición anglosajona había dejado escapar, por entre las rendijas de su rigidez positivista, alguna que otra expresión de ese malestar -que los postantropólogos tanto y tan injustificadamente reclaman como su tesoro- ante lo que Remo Guidieri -el antropólogo favorito de Vattimo- llama la *incompletezza* de la inteligencia etnográfica.¹³ Ahí están ese *Naven*, de Bateson, el célebre *Diario de campo en Melanesia* en que Malinowski se permitía desmoronarse, o la introducción de una obra tantas veces citada como ejemplo del rigor estructural-funcionalista en la elaboración de monografías de campo: *Los nuer*, de Sir Eduard E. Evans-Pritchard.

Esa calidad exegética que posee, como naturalmente, la buena descripción etnográfica tuvo, pero, que esperar a la primera antropología explícitamente interpretativa para ser formulada teóricamente. Clifford Geertz anota: «Lo que se interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en tratar de rescatar 'lo dicho' en ese discurso de sus ocasiones perecederas y fijarlo en términos susceptibles de consulta».¹⁴ También se debe hacer notar que todo lo que se ha venido diciendo sobre la imposibilidad de salir indemne del contacto profundo con el *otro* cultural se parece mucho a una manifestación vehemente de lo que Gadamer entiende que es la *experiencia de lo simbólico*, en que «este individual, este particular, se representa como un fragmento que el Ser que promete complementar en un todo integro al que se corresponda con él; o, también, quiere decir que existe el otro fragmento, siempre buscado, que complementará en un todo nuestro propio fragmento vital».¹⁵ Una sensibilidad ésta que conecta con aquella declaración de principios geertziana de que "la vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuestas a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros",¹⁶ pero no menos que con lo escrito un día por Habermas sin pensar en la

¹³ R. Guidieri, *Il camino dei morti*, Adelphi, Milán, 1988, p. 25.

¹⁴ C. Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1986, p.32.

¹⁵ H.-G. Gadamer, *La actualidad de lo bello*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1991, p. 85.

¹⁶ Geertz, *La interpretación*, p. 40.

etnografía: «El mundo del sentido transmitido se abre al intérprete sólo en la medida en que se aclara a la vez el propio mundo de éste». ¹⁷

El etnógrafo, en efecto, incluso aquél que parte de distinciones ajenas a toda voluntad interpretativa y que se limita a registrar acontecimientos que presume significativos, no puede evitar una puesta en comillas casi mecánica, y una reformulación luego, de sus anticipaciones iniciales y de las experiencias concretas de las que fueron producto. En este caso, la hermeneútica no estaría, como quieren Vattimo y los antropólogos posmodernos, al final de un proceso, como indicio de su frustración, sino al principio, como prerrequisito gnoseológico, anterior al método, a que el antropólogo somete no sólo sus propios postulados y los de su disciplina, sino los que fundan y organizan el mundo del que procede.

4. Desconcierto y renovación de la antropología.

La totalidad de expresiones derivadas de aquello que Apel llamó la «transformación semiótica del kantismo» han acabado recalando, explícitamente o no, en la problemática, tal y como la inaugura Heidegger y la desarrolla luego Gadamer, de las condiciones que hacen posible o no el conocimiento a partir de un yo conocedor. El *dasein* o ser-allí heideggeriano se ha convertido en el «estar allí» de Geertz en sus disquisiciones sobre lo autorial en literatura etnográfica de *El antropólogo como autor*. Junto con Gadamer, aunque distanciándose de él al reconocer una dimensión del ser que trasciende el lenguaje, ha sido Paul Ricoeur el filósofo que más ha influenciado en el panorama general de la antropología interpretativa. El paso fundamental que llevó la idea de símbolo propia de la antropología simbólica al que manipula la actual antropología interpretativa -incluyendo en su ala más radical a los antropólogos posmodernos- se debió precisamente a la capacidad que tuvo la concepción ricoeuriana de metáfora de romper con la oposición entre pensamiento y acción que había impuesto el neopragmatismo de Geertz, que se empeñaba en mantener la vieja identificación utilitarista entre símbolo y estrategia. ¹⁸ La teoría de Ricoeur sobre la metáfora y el símbolo superaba también la discusión que la antropología británica había conocido a propósito de la racionalidad, al tiempo que descalificaba la pretensión, ampliamente mantenida desde todas las variantes del empirismo anglosajón, de que existía una dimensión «expresiva» o «connotativa» de la metáfora cuya función era no sólo extrainstrumental, sino también extradenotativa, y que se reducía sus tareas a las meras de evocación y ornamentación figurativa.

El razonamiento de Ricoeur de que toda metáfora pertenece al discurso –lo que llama «metáfora de la oración»–, que se mantiene en tensión con el significado literal a través de la estructura de la oración, abría nuevas posibilidades a la exégesis de costumbres o prácticas culturales hasta entonces concebidas como de racionalidad enigmática o inverosímil. La interpretación metafórica destruía el comentario literal al arrastrarlo a una contradicción, que

¹⁷ Habermas, *Ciencia y tecnología...*, p. 176.

¹⁸ Lo que no excluye que Clifford Geertz haya podido constituir su influyente idea de antropología interpretacional a partir de la transición que el concepto ricoeuriano de *inscripción* permitía operar entre la escritura como discurso y la acción y el suceso como discursos.

era, a su vez, generadora de significado y, por ello, predicativa, fuente de mundo. Ese método hermeneútico de Ricoeur, basado en las relaciones dialécticas entre entendimiento, explicación y comprensión, así como la idea de que todo acto comunicativo posee un contenido propositivo y una fuerza ilocucional, han resultado fundamentales en la antropología social de las dos últimas décadas. El camino que recorre Victor Turner desde su militancia en la escuela funcionalista de Manchester a la antropología de la experiencia y la *performance* que elabora tomando como base a Dilthey, pasa sin duda por Ricoeur. La idea de que la determinación de lo útil exige el concurso de una mediación simbólica, fundamento de la crítica de Sahlins al materialismo cultural del que había sido él mismo transfuga, está abiertamente inspirada en la manera como Ricoeur vincula palabra, significado y acción. Quienes heredaron de Turner el liderazgo intelectual en Chicago, como James W. Fernández, llevaron su asimilación de la hermeneútica ricoeuriana a reclamar para la antropología el estatuto de *tropología*,¹⁹ es decir de modalidad de la retórica, consagrada al conocimiento o explicación de los tropos o «palabras apropiadas ausentes».²⁰ Se han de destacar incluso intentos serios de sintetizar la hermeneútica de Ricoeur con enfoques sugeridos desde el estructural-marxismo tanto filosófico –Althusser– como antropológico –Meillassoux, Godelier–, así como desde cierta historiografía culturalista de inspiración no menos marxiana –Thompson, Williams.²¹ Entre nosotros, ese descubrimiento de Ricoeur por parte de la escuela lisoniana²² ha provisto de trabajos de indudable valor, como los debidos a María Cátedra, Frigolé, Joan Prat, Zulaika o Sanmartín, entre otros.²³

En una segunda fase de su evolución intelectual, Ricoeur distinguió el símbolo de la metáfora, al atribuir al primero un origen prelingüístico y al resituar dialécticamente, a partir de tal condición extrasemántica, las relaciones entre naturaleza y cultura, un tipo de conclusión a la que Mary Douglas ya había llegado desde presupuestos neodurkheimianos en su *Símbolos naturales*, pero todavía más afín a la antropología estructural y su teoría del pensamiento simbólico como metalenguaje, es decir como dominio en que los significados no significaban ya el signo, como sucede en el nivel semiológico convencional, sino la significación misma. En efecto, ese concepto ahistórico y arreferencial del símbolo, que lo señalaba como consecuencia de una economía del pensamiento, era resultado de la recuperación que en cierto momento hizo Ricoeur del objetivismo lingüístico de Saussure, lo que suponía tenderle una mano a aquel "kantismo sin sujeto trascendente" que el filósofo atribuía a Lévi-Strauss. Como es sabido, el autor de *El pensamiento salvaje* no se condujo con reciprocidad con respecto a la afirmación de Ricoeur de que «nunca podrá hacerse hermeneútica sin estructuralismo»,²⁴ y no quiso aceptar la invitación a ampliar su sintaxis a una semántica que se interesase por los contenidos. Por otra parte, el distanciamiento

¹⁹ Cf. J. W. Fernández, *Persuasions and Performances. The Play of Tropes in Culture*, Indiana University Press, Bloomington, 1986.

²⁰ P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid, 1980, p. 74.

²¹ Cf. R.C. Ulin, *Antropología y teoría social*, Siglo XXI, Madrid, 1990.

²² El homenaje de Carmelo Lisón a Ricoeur concluye con un «el antropólogo es, por la naturaleza de su profesión, un intérprete del significado, de la diferencia, un hermeneuta» (*Antropología social y hermeneútica*, FCE, Madrid, 1983, p. 129).

²³ Véanse, por ejemplo, KJ. Zulaika, *Violencia vasca. Metáfora y sacramento*, Nerea, Madrid, 1990, o R. Sanmartín, *Identidad y creación*, Humanidades, Barcelona, 1992.

²⁴ En la discusión con Lévi-Strauss, en «Respuestas a algunas preguntas», en C. Lévi-Strauss, *Elogio de la antropología*, Caldén, Buenos Aires, 1976, p. 38.

o *epoché* husserliano era difícilmente compatible con el estatus epifenoménico que Lévi-Strauss asignaba al significado con respecto de la estructura.

Si Lévi-Strauss declinó la invitación de Ricoeur a extender la etnología a una hermenéutica, no puede decirse lo mismo de lo que hoy es el grueso de la antropología social y cultural. La cuestión de fondo se ha planteado en torno a si la interpretación es o no una actividad descifradora que nos permite acceder a alguna forma de realidad. Desde la hermenéutica, tal fue la presunción no sólo de Ricoeur, sino también tanto de Apel como de Habermas, y hasta puede especularse sobre si, a pesar de Vattimo, en *Ser y tiempo* Heidegger no participaba de una cierta voluntad reconstructiva, capaz de descubrir intenciones en las acciones humanas y en los actos comunicativos en general. En esa dirección es que los nuevos eclecticismos que configuran la antropología actual admiten la necesidad de una exégesis de las culturas, entendidas como textos, que no cierre la posibilidad de acceder a los significados desde otros horizontes distintos a los que constituían su fuente inmediata. Eso supone que, al margen de los proyectos liquidacionistas de la antropología que los posmodernos encarnan, la mayoría de etnólogos están por ir más allá de las intencionalidades subjetivas, y de los contextos particulares históricos y culturales a los que puede atribuirse su génesis, en tanto consideran viable una reconstrucción de las pautas que orientan las expectativas mútuas de los interlocutores en el intercambio comunicacional. Lo "real" existe, por mucho que no como hecho instrumental y objetivo, sino más bien, y como Ricoeur quería, bajo el nuevo aspecto de una polisemia hacia la que es posible proyectarse y regresar.

Tal sería la base de esa teoría hermenéutica de la cultura que la antropología social y cultural convoca a redefinir el campo semántico sobre el que opera, sin otro objeto que el de adaptarse a las dramáticas mutaciones históricas que la envuelven. Pero esa hermenéutica que la antropología asume como requisito para prolongarse y sobrevivir no concluye en un estallido de la disciplina, como los posmodernos pretenden, sino en lo que Ricoeur definía como una "nueva aprehensión del sentido por medio de un pensamiento reflexivo o especulativo",²⁵ o, siguiendo ahora a Habermas, en una "comprensión de sentido que, en lugar de la observación, abre acceso a los hechos".²⁶

Esa asunción de la hermenéutica supone que la antropología social y cultural ha confesado la fragilidad de sus métodos, lo fragmentario de sus observaciones y la precariedad de cuanto pueda afirmar de los mundos que compara. Tales constataciones, que tanto comprometen la vocación que un día experimentara la antropología de devenir productora de saber nomológico, hacen de la interpretación un instrumento refundador de la disciplina, capaz de desautorizar las pretensiones del positivismo -y de la lógica de dominación a que obedece- de convertir la etnología en una más de sus prótesis operativas. Tendría lugar, con ello, un episodio parecido a aquél en que Franz Boas desmanteló otra forma de ingenuidad pseudocientífica -el evolucionismo unilineal del XIX-, haciendo posible así el alumbramiento de la antropología moderna. Esa reconversión gnoseológica de la antropología, mediante la que se reclama un lugar no marginal para la intersubjetividad, no tiene por qué significar la renuncia a lo que da sentido a una disciplina que nació y existe para dar respuesta a enigmas que la precedieron. Como en sus inicios, continúa siendo necesario y urgente el combate contra la apariencia y por dar con las tecnologías recurrentes

²⁵ En Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 45.

²⁶ Habermas, *Ciencia y técnica...*, p. 170.

y los esquemas inerciales que se ocultan tras la infinita multiplicidad de los acontecimientos culturales, para esclarecer de este modo el repertorio de mecanismos de que los seres humanos se han valido y se valen para imaginarse el universo en que viven.

Este problema de la desintegración personal que amenaza al observador, como contrapartida a los datos que recoge, y también a los exudados sentimentales que resultaban inherentes a su profesión, había estado sistemáticamente omitido en los informes debidos a la tradición etnográfica anglosajona. Es por ello que se ha otorgado una importancia principal a precedentes directos de esta autoreflexividad del trabajo de etnógrafo que define la antropología posmoderna. Es el caso, evidentemente, del *Diario de campo en Melanesia*, las anotaciones personales de Bronislaw Malinowski durante la elaboración de *Los argonautas del Pacífico occidental*, una obra de culto que era presentada a los estudiantes de antropología de todo el mundo como el punto de referencia inexcusable para considerar lo fundamental del trabajo de campo. La publicación póstuma del diario secreto de Malinowski representó un auténtico jarro de agua fría, al revelar prejuicios y vulnerabilidades que nadie hubiera podido llegar ni de lejos a imaginar, leyendo las sobrias páginas de sus trabajos sobre los trobriandeses. Resultaba ahora que Malinowski era un hipocondriaco que aborrecía profundamente a los nativos, que padecía amores fantasmáticos y enfermizos y que, sobre todo, encontraba a faltar a su madre. Aquello que podía haber constituido un escándalo y el principio de una desmitificación de Malinowski acabó siendo interpretado como un magnífico monumento a lo que de más auténtico, vivo y emocionante había en el trabajo etnográfico, la constatación de un naufragio humano de alguien que intentó sin suerte luchar contra su fragmentación y que encontró las claves de la vida de unas gentes remotas a costa de perder para siempre las de la suya propia.

4. Conclusiones.

En el Debe de la antropología posmoderna hay que anotar, además de su más que relativa originalidad, una cierta tendencia al narcisismo y una inmodestia más bien fastidiosa, que tiene su reflejo en la petulancia de algunas proclamaciones. A los antropólogos posmodernos se les puede leer cosas como : “¿Acaso ha de preñar el etnógrafo sus textos con su fálica interpretación vigorizante para que tengan un significado fiable?²⁷ O bien : “La etnografía posmoderna puede ser solamente el diálogo mismo o posiblemente una serie de dichos paratéticos yuxtapuestos en una circunstancia compartida”.²⁸ Al Haber tenemos, no obstante, un puñado de cosas aprovechables. Paradójicamente, lo que más valioso hay que reconocer en las nuevas corrientes en antropología es precisamente lo que en ellas hay de escasamente inédito. La antropología posmoderna se ha detenido, y nos ha invitado a detenernos por unos momentos con ella, para pensar en algo que ya nos había preocupado mucho antes, acaso desde el momento mismo en que la disciplina llegó a constituirse. Hablo de las siempre tan difíciles correlaciones entre observación y teoría, de las limitaciones de toda interpretación, de la siempre percibida sensación de impostura ante la

²⁷ V. Crapanzano, «El dilema de Hermes : Desde el documento de lo oculto al oculto documento», en J. Clifford y G.E. Marcus, eds., *Retóricas de la antropología*, Júcar, Gijón, 1991, p. 92

²⁸ S. Tyler, «Acerca de la ‘descripción/desescritura’ como un ‘hablar por’», en *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1991, p. 301.

miseria de la reducción, las trampas de la elección y la exclusión, la condena a ficcionar. Cabe preguntarse si ha habido algún antropólogo que no se haya preguntado alguna vez con honestidad sobre sus posibilidades de escapar, tal y como anhela, del discurso, de aplicar sobre las cosas una mirada liberada del despotismo de la representación. A la corriente posmoderna en antropología hay que reconozca su capacidad de colocar en primer término de la discusión los problemas derivados de la relación entre circunstancia personal y circunstancia etnográfica. Es decir, el conjunto de cuestiones asociadas al “quién habla”, “de quién”, “en qué términos” y, sobre todo, “con qué derecho”. Como señala James Clifford, “la etnografía es, en última instancia, una actividad situada en el ojo del huracán de los sistemas de poder que definen el significado”.²⁹

En estas circunstancias en que todos los discursos de verdad aparecen como un fraude, en que toda certidumbre queda reducida a un simple despliegue retórico, resulta inexorable una deslegitimación sistemática de todo metanivel que pretenda trascender la provisionalidad de la existencia humana. Este es el principio abisal del pensamiento y el ánimo posmoderno, la identificación de la verdad en tanto que falsedad convenida y autovalidada, lo que en antropología se traduce en una condena a muerte de todo principio de cientificidad, nuevo asesinato nietzscheniano de una de las nuevas figuras de Dios. El etnógrafo posmoderno descubre que de los exóticos apenas puede ofrecer otra cosa que un simple relato, brindado sin garantía alguna, simulación en que el ser de los otros queda atrapado, como en una ratonera, en aquello que Geertz llama el *como si...* Por supuesto que nada de nuevo hay en eso. Se reconocen aquí los perfiles de Nietzsche, del Weber que Parsons ignorara, de Heidegger, de Foucault... La antropología posmoderna, por su insistencia en subrallar los sarcasmos de la profesión y por su voluntad de mostrarse en toda su capacidad de cinismo, puede ser entendida como una antropología esencialmente nihilista.

En el extremo más radical de tal sensación, allá donde los estructuralistas quisieron encontrar aquella «cuarta dimensión» del espíritu humano, donde el *yo* y el *los demás*, lo subjetivo y lo objetivo, pudieran disolver su distancia en un inconsciente humano universal, los posmodernos han encontrado sólo una contradictoria red de falsas revelaciones y malentendidos, de los que, por si fuera poco, la narración etnográfica no podía ofrecer otra cosa que una pálida, insuficiente y distorsionada reproducción. Merece la pena tener en cuenta todos los viejos problemas que las nuevas corrientes nos vuelven a plantear. Podemos resolver no caer en el total desaliento que nos tratan de suscitar, pero hay que reconocer que no dejan de tener razón cuando advierten del riesgo sofisticado en que incurre en su labor el etnógrafo, de quién no podemos esperar que salga indemne de la obligación que se le impone de ir siempre lo más lejos posible. Una vez cumplido este requisito autoreferencial que nos enfrenta con nuestra condición de mediadores entre sistemas culturales dicen que irreductibles al nuestro, podemos adoptar dos vías. Una, la de continuar, a pesar de todo, con el proceso que conduce de la etnografía a la antropología, entendida ahora como tratamiento sistémico y comparativo de una tan precariamente constatada realidad. La otra, detener decepcionados la marcha y concluir que no había a dónde ir, es decir que es del todo imposible trascender la discutibilidad de los informes de campo, convertidos ahora en simples artificios literarios inverificables. No hay duda de que esta segunda opción, por mucho que no sea la nuestra, es del todo legítima y no impide que quienes lo deseen continúen con su sísifca

²⁹ J. Clifford, «Introducción : Verdades parciales», en Clifford y Marcus, p. 27.

tarea de hacer de la antropología una disciplina que explica a base de traducir-
traicionar códigos culturales.