

Debates y Problemas en la Antropología Post-Geertziana Norteamericana

ELÍAS JOSÉ PALTI*

Resumen: La crisis de la creencia —hoy considerada como ingenua— en la posibilidad de desprendernos de nuestros propios conceptos, o pre-juicios, y lograr un acceso más o menos inmediato, más o menos transparente, en culturas extrañas obligó a los antropólogos a comenzar a explorar en las propias condiciones de posibilidad del conocimiento antropológico. Así, la misma serie de transformaciones que han minado muchas de las certidumbres anteriormente tenidas como verdades evidentes, abriría también su campo a nuevos horizontes de interrogación dando lugar a un proceso de creciente autorreflexividad de la disciplina. El mismo resulta particularmente notable en el medio norteamericano, en donde la antropología teórica ha tenido un desarrollo vertiginoso en los últimos años que se liga al desarrollo de lo que allí se conoce como la «antropología postgeertziana». En el presente artículo se esbozan los diversos estadios por los cuales atraviesa la antropología teórica en Norteamérica en su intento por dar cuenta de sus propias condiciones epistémicas e institucionales de posibilidad, así como de los problemas que fueron emergiendo en las distintas fases de este desarrollo.

Palabras clave: Antropología teórica. Estados Unidos. Hermenéutica. Giro lingüístico.

Abstract: The crisis of the belief —nowadays considered naïve— in the possibility of getting rid of our own concepts, or prejudices, and gaining a more or less immediate access to, achieving a more or less transparent insight in, those cultures alien to us pushed anthropologists to begin to explore in the very conditions of possibility of the anthropological discourse itself. Thus, the same series of transformations that undermined many of the certainties formerly conceived of as immediately evident, opened also new horizons of enquire paving the way to a process of growing self-reflectiveness of the discipline. This process is particularly noticeable in the United States, where theoretical anthropology has had a vertiginous development in the last two decades in connection with the development of what is known as «postgeertzian anthropology». The present article outlines the different stages through which theoretical anthropology crossed in North America in its attempt to make sense of its own epistemic and institutional conditions of possibility, as well as the diverse problems that in the distinct phases of this development it faced.

Key words: Theoretical Anthropology. United States. Hermeneutics. Linguistic Turn.

El desarrollo del capitalismo no sólo significó la quiebra de las sociedades tradicionales. Éste también dio lugar a un doble proceso por el cual, a la vez que ponía en contacto culturas diversas, generaba un cada vez más complejo y cambiante sistema de relaciones sociales. De este modo alimentaría permanentemente una serie de nuevos clivajes sociales que fisurarían los diversos espacios culturales que lo constituyen y que entrarían constantemente en contradicción con aquellas tendencias inherentes a cualquier sistema que pugnan por mantenerlo integrado. En fin, en él una constante tensión entre las fuerzas cohesivas y las fuerzas centrífugas que genera, marca el ritmo a esa movilidad que lo caracteriza.

Eso que alguien dio en llamar «la experiencia de la modernidad» es lo que hizo igualmente que el fenómeno de la «otredad» se convirtiera en algo vivido. El «otro» nos impondría su presencia, ya sea éste un argonauta del Pacífico Occidental o el vecino de enfrente que comparte espacios

* Dirección para correspondencia: Malabia 2430 16 «A», (1425) Capital Federal, Argentina.

sociales diversos al nuestro, con sus códigos culturales y pautas de conducta bastante más exóticos para nosotros que las relaciones de parentesco entre los Nambikwara para Lévi-Strauss. Pero también el «otro» puede ser algún antepasado más o menos lejano o aun un aspecto de nuestra propia personalidad que se nos ha vuelto extraña. Y cada una de estas formas de «otredad» ha dado lugar, en su momento, al surgimiento de disciplinas (la antropología, la sociología cultural, la historia y el psicoanálisis, respectivamente) que intentaron, cada una, arrancarles esa apariencia exótica, acercárnoslas, hacérselas más familiares.

Al «otro», nadie duda de ello, bien se lo puede convertir en objeto de estudio, y escribir decenas de libros sobre él, o se lo puede simplemente someter, aniquilar o evangelizar, tomarlo como blanco de nuestras peores diatribas y señalarlo como el supuesto causante de todos nuestros males o bien proyectar sobre él todas nuestras fantasías edénicas; en fin, le podemos comprar, vender, amar, servir y podemos incluso hasta convivir con él, pero, ¿podemos comprenderle? Esto último es lo que no parece a todos igual de evidente.

El cuestionamiento creciente a tal posibilidad, si bien resultaría igualmente perturbador para todas las disciplinas, tendría efectos devastadores en aquella que ha hecho de la comprensión de las culturas exóticas su *métier* específico, es decir, la antropología; y con ello, ésta habría necesariamente de volverse autorreflexiva y comenzar a interrogarse sus propios fundamentos como tal disciplina. La pérdida de la creencia, entonces ya considerada como ingenua, en la posibilidad de desprendernos de nuestros propios conceptos, o pre-juicios, y lograr un acceso más o menos inmediato, más o menos transparente, en culturas extrañas obligó a los antropólogos a comenzar a explorar en las propias condiciones de posibilidad del conocimiento antropológico. Así, la misma serie de transformaciones que han minado muchas de las certidumbres anteriormente tenidas como verdades evidentes, abriría también su campo a nuevos horizontes de interrogación dando lugar a un proceso de creciente autorreflexividad. Como veremos en el presente artículo, dicho proceso resulta particularmente manifiesto en el medio norteamericano, en donde la antropología teórica ha tenido un desarrollo particularmente vertiginoso en los últimos años en conexión al desarrollo de lo que allí se conoce como la «antropología postgeertziana».

Antropología y «hermenéutica profunda»

La obra de Geertz marca el punto de referencia obligado en esta historia. Cuando, basándose en sus trabajos de campo en Balí iniciados en el año 1958¹, este autor define la cultura de una sociedad dada como «un ensamble de textos, ellos mismo ensambles, que el antropólogo trata de leer sobre los hombros de aquellos a quienes éstos pertenecen propiamente»², éste disloca definitivamente la

1 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures; Selected Essays* (Nueva York: Basic Books, 1973) [las citas corresponden a la edición castellana *La interpretación de las culturas* (México: Gedisa, 1987)]. Geertz es *Harold Linder Professor of Social Science* en el *Institute for Advanced Study*, Princeton, Nueva Jersey. Otros libros publicados por este autor son: *Agricultural Involution: The Process of Ecological Change in Indonesia* (Berkeley: University of California Press, 1963); *Islam Observed; Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven: Yale University Press, 1968); *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (Nueva York, Basic Books, 1983); *Peddlers and Princes; Social Change and Economic Modernization in Two Indonesian Towns* (Chicago: The University of Chicago Press, 1963); *Works and Lives: The Anthropologist as Author* (Stanford, California: Stanford University Press, 1988) [las citas corresponden a la edición castellana publicada bajo el título: *El antropólogo como autor* (Barcelona: Paidós, 1989)]. En *Current Anthropology* 32.5 (Dec. 1991): 603-13, aparece una interesante entrevista a Geertz por Richard Handler.

2 Geertz. «Deep Play. Notes on the Balinese Cockfight». Publicado en P. Rabinow y W. Sullivan (comp.), *Interpretive Social Science. A Second Look* (Berkeley: University of California Press, 1987), 239 [éste artículo se encuentra también publicado en *La interpretación de las culturas*].

creencia en la relativa transparencia significativa de las prácticas sociales. La transformación que tal redefinición impone a la antropología resultará un paralelo de las que se producen contemporáneamente en el ámbito de la crítica literaria con las llamadas «teorías de la recepción». A fin de leer las culturas-como-textos, la etnología debe entonces comenzar a tematizar las *condiciones de recepción* de los «artefactos culturales» por las cuales éstos se toman significativos al intérprete, es decir, las propias *condiciones de producción* del discurso etnográfico.

La nueva parábola textual, sin embargo, no representaría todavía, necesariamente, una reformulación del objeto de la antropología. «El principio», decía Geertz, «es el mismo: las sociedades contienen en sí mismas sus propias interpretaciones. Lo único que se necesita es aprender la manera de tener acceso a ellas»³. El etnógrafo, como Hermes (el dios tutelar griego del habla y la escritura, que descifra los mensajes oscuros), debe tornarnos familiar lo exótico, descodificar y descubrir significados en lo que nos es turbio y extraño, hacer posible el tránsito desde «el hecho del habla a lo dicho, el noema del hablar» (Ricoeur)⁴, «distinguir los tics de los guiños», «conjeturar significaciones»; en fin, fijar (en lo que Geertz llama una «descripción densa») un discurso social de un modo «susceptible de ser examinado», sin por ello «reducir su particularidad». Sin embargo, la relación entre el «otro» y el «nosotros» se vería entonces problematizada.

Como señala James Clifford, «la interpretación, basada en el modelo filológico de 'lectura' textual, emergió como una alternativa sofisticada al ahora aparentemente ingenuo postulado de la autoridad experimental. La antropología interpretativa desmitifica mucho de lo que pasó previamente sin ser examinado en la construcción de narrativas etnográficas»⁵. Esta resulta de la simultánea explosión tanto de los supuestos inmediatistas de acceso a la realidad (ya sean los del intuicionismo fenomenológico o bien los del empirismo positivista) como de los modelos de aproximación racional basados en la construcción de artificios conceptuales al modo de las estructuras lévi-straussianas de parentesco.

Para Geertz, ambos modos de aproximación tienden por igual a cerrar la brecha entre lo que nos es extraño y lo que nos es familiar mediante el expediente simplista de allanar su radical alteridad. En efecto, el antropólogo, según la imagen tradicional del mismo forjada por Malinowski, sería una suerte de individuo privilegiado que flota libremente por encima de las diferencias culturales. Geertz lo llama: «El mito de un trabajador de campo camaleónico, en perfecta sintonía con su

3 Geertz, *La interpretación*, 372.

4 Geertz retoma y elabora aquí conceptos planteados por Paul Ricoeur en «The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text», *Social Research* 38 (1971): 529-562.

5 James Clifford, *The Predicament of Culture* (Cambridge: Harvard University Press, 1988), 28. James Clifford (1945-?) es Profesor en el programa de *History of Consciousness* en la *University of California at Santa Cruz* y forma parte del consejo editorial de las publicaciones *History of Anthropology*, *American Ethnologist*, y *Cultural Anthropology*. Su obra también incluye: «Naming Names», *Review of the Arts* 3.1 (1979): 142-53; «Review-Essay of Edward Said's *Orientalism*», *History and Theory* 23.4 (1981): 104-23; «On Ethnographic Surrealism», *Comparative Studies in Society and History* 23.4 (1981): 539-64; «Review of Nisa: *The Life and Works of a !Kung Woman* by Marjorie Shostak», *Times Literary Supplement* (September 17, 1982); *Person and Myth: Maurece Leenhardt in the Melanesian World* (Berkeley: University of California Press, 1982); y «Histories of the Tribal and the Modern», *Art in America* (April 1985): 164-77. Algunas de las reseñas de *The Predicament* realizadas son: W. Faris, *Comparative Literature* 44.2 (Spring 1992): 221-222; T. McCarthy *Ethics* 102.3 (Apr. 1992): 635-649; J. Fernandez, *American Anthropologist* 92.3 (Sep. 1990): 823-4.; G. Lienhardt, *The Times Literary Supplement* 19.4529 (Jan. 1990): 68-68; B. Sellinger *Canadian Literature* 132 (Spring 1992): 221-2; P. Bock, *New Mexico Historical Review* 65.1 (Jan. 1990): 109-110; E. Rochberghaltone, *Contemporary Sociology* 18.6 (Nov. 1989): 934-6; M. Armstrong, *Journal of Religion* 69.4 (Oct. 1989): 597-9; y R. Handler, *American Ethnologist* 16.3 (Aug. 1989): 600-1.

entorno exótico, una maravilla andante de empatía, tacto, paciencia y cosmopolitismo»⁶. El modelo abstracto y altamente formalizado desarrollado por Lévi-Strauss dio por tierra con este mito, asegura Geertz, y quebró la ilusión de que el antropólogo pudiera simplemente desprenderse de las categorías de su propia cultura. Sin embargo, su tarea desmitificadora no alcanza aún la idea de la existencia de una naturaleza humana en su esencia inmutable. El supuesto básico del estructuralismo lévi-straussiano, de que el universo posible de las formaciones culturales se agota en el rango de una pura combinatoria lógica (susceptible, por lo tanto, de ser determinada *a priori* mediante un algoritmo), se sostiene en la idea (de matriz rousseauiana) de que «el espíritu humano es en el fondo el mismo en todas partes», de que, «a pesar de la superficial extrañeza de los hombres primitivos y sus sociedades, en un nivel profundo, en un nivel psicológico no son en modo alguno ajenos»⁷. Sólo la quiebra de este último supuesto habría de conferir finalmente densidad a la instancia interpretativa de la empresa antropológica.

Desde entonces, asegura Geertz, los antropólogos ya «no tratamos (o por lo menos yo no trato) de convertirnos en nativos... lo que procuramos es... conversar con ellos, una cuestión bastante más difícil». El antropólogo debe abandonar la empresa reduccionista de «buscar identidades sustantivas entre fenómenos similares» para abocarse al estudio de las «relaciones sistemáticas entre fenómenos diversos» (*La interpretación*, 51). Aquello que une a los diversos sistemas culturales no residiría en las regularidades estructurales observables, sino en lo que se instala como un centro de dispersión que, a la manera de un «pulpo», se despliega históricamente en sistemas siempre variables y absolutamente diversos entre sí. De allí que únicamente a partir de los «modos observables de pensamiento» pueda articularse una «teoría variable de la cultura». Una teoría tal (a diferencia de lo que sucedería en las ciencias naturales) nunca «p(odría) forjarse (estricta y exclusivamente) de conformidad con su (propia) lógica interna» (*La interpretación*, 35) sino sólo refiriéndola a un desarrollo histórico siempre menos rígidamente coherente y sólo parcialmente integrado. «Cualesquiera que sean los sistemas simbólicos 'en sus propios términos', tenemos acceso empírico a ellos escrutando los hechos, y no disponiendo entidades abstractas en esquemas unificados» (*La interpretación*, 30).

El problema epistemológico que entonces se plantea, o más bien que vuelve a surgir, es el de cómo es posible acceder (sin recaer en un «realismo ingenuo»), en este caso, a «modos observables de pensamiento» que no resulten ya reducibles a modelos conceptuales abstractos. Geertz no niega completamente la idea de cierto fondo común al género humano; simplemente traslada a éste hacia un nivel más abstracto que el de los «átomos de parentesco» y los isomorfismos lévi-straussianos (y que, eventualmente, podría incluso explicar la ocurrencia de estos últimos).

Ciertas clases de estructuras y ciertas clases de relaciones se repiten de una sociedad a otra sociedad por la sencilla razón de que las exigencias de orientación a que sirven son genéricamente humanas. Los problemas, siendo existenciales, son universales; sus soluciones, siendo humanas, son diversas. Sin embargo, mediante la comprensión cabal de estas soluciones únicas y, a mi juicio, sólo de esa manera, puede ser realmente comprendida la naturaleza de los problemas subyacentes (*La Interpretación*, 301).

6 Geertz, *La interpretación*, 10. La publicación en 1967 del diario de Malinowsky, lleno de referencias a los «cheeky niggers» hizo mucho por desmitificar al padre fundador de la antropología contemporánea.

7 Geertz, *La Interpretación de las culturas*, 291.

Más que negar radicalmente todo supuesto esencialista (algo que, entiende, conduciría fatalmente al relativismo), Geertz intenta, pues, pensar un modelo de relación entre «lo particular» y «lo general» en el que aquél (lo particular), si bien presuponga a éste (lo general), no se encuentre ya comprendido en él. El punto aquí es que el carácter genéricamente humano de los «problemas subyacentes» nos permitiría sí comprender, frente a determinado tipo de situaciones que se le habría planteado a un pueblo, las orientaciones más generales de sus respuestas a ellos, pero de allí no podría nunca deducirse de un modo puramente lógico la fisonomía específica de las soluciones concretas que sólo históricamente el mismo habría ido elaborando progresivamente. Esto explica por qué, partiendo de los «problemas generales», no alcanzaríamos nunca las «soluciones únicas». De todos modos, con ello no se aclara aún cómo logramos (sin recaer o en la idea fenomenológica de «empatía», o bien en la positivista de «observación neutral») penetrar esas mismas «soluciones únicas». La única respuesta que Geertz parece ofrecer descansaría en la confianza en el virtuosismo interpretativo (algo de lo que él mismo hace realmente gala) del antropólogo. «Lo que necesitamos y aun no poseemos», confiesa finalmente Geertz, «es una fenomenología científica de la cultura» (*La interpretación*, 302).

Esta primera propuesta de Geertz (que en escritos posteriores modificaría) recibió básicamente dos tipos de críticas⁸. La primera de ellas ve tras los escritos de Geertz una perspectiva más bien estática y homogénea del concepto de «cultura», deudora del concepto estructuralista de «totalidad cultural», que termina allanando el complejo cultural. Como señala Vincent Crapanzano, el balinés de Geertz es un individuo genérico y anónimo. «Debemos preguntarnos», dice Crapanzano, «¿sobre qué bases él [Geertz] atribuye 'vergüenza social', 'satisfacción moral', 'disgusto estético' (sea lo que fuere que esto signifique), y 'disfrute canibal' al balinés?, ¿a todos los balineses?, ¿a un

8 En realidad, la obra de Geertz disparó una serie impresionante de textos. Algunas de las críticas más importantes son las siguientes. Paul Shankman [«The Thick and the Thin», *Current Anthropology* 25 (1984)], Ronald Walters [«Signs of the Times: Clifford Geertz and Historians», *Social Research* 47 (1980): 536-56]; y Melford Spiro [«Cultural Relativism and the Future of Anthropology», *Cultural Anthropology* 1 (1986)] hacen comentarios similares respecto a las consecuencias relativistas de la postura de Geertz dado que ésta no ofrece métodos de comparación y sistematización de las observaciones ni criterios para evaluar entre diferentes interpretaciones. Roger Keesing [«Anthropology as Interpretive Quest», *Current Anthropology* 28 (1987)] señala a Geertz su aceptación acrítica de la naturaleza representativa de la cultura, sin preguntarse hasta qué punto ésta no enmascara más bien la realidad social. William Roseberry [«Balinese Cockfights and the Seduction of Anthropology», *Social Research* 49 (1982)] plantea el problema de la delimitación de las «culturas» como objeto de estudio y la legitimidad, en el presente, de aislarlas analíticamente: V. Pecora [«The Limits of Local Knowledge», en H. Veiser (comp.), *The New Historicism* (Nueva York: Routledge, 1989), 243-76] señala la omisión por Geertz de la consideración de las circunstancias políticas en Indonesia (la caída del gobierno de Sukharno) en el momento en que realizaba sus estudios, y las consecuencias que tal omisión tuvo en la comprensión de los hechos observados. Para una buena reseña de las críticas a Geertz y las nuevas tendencias en la antropología actual, ver la serie de artículos recopilados por James Clifford y George Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986); y Aletta Biersack, «Local Knowledge, Local History: Geertz and Beyond», en Lynn Hunt (comp.), *The New Cultural History* (Berkeley: University of California Press, 1989), 72-96. Otras reseñas y artículos son: M. Martin, «Geertz and the Interpretive Approach in Anthropology», *Syntheses* 97.2 (Nov. 1993): 269-86; M. Duncan, «Introduction to a Retrospective on Clifford Geertz's *Deep Play. Notes on the Balinese Cockfight*. *Play & Culture* 5.3 (Aug. 1992): 221-223; G. Chick y L. Donlon, «Going Out on a Limn. Geertz's *Deep Play. Notes on the Balinese Cockfight* and The Anthropological Study of Play», *Play & Culture* 5.3 (Aug. 1992): 233-245; T. McCarthy, «Review of *Works and Lives*» *Ethics* 102.3 (Apr. 1992): 635-649; L. Tennenhouse, «Simulating History. A Cockfight for Our Times (Applications Of Geertz' Deep-Play Concept)», *The Drama Review* 34.4 (Winter 1990): 137-155; T. Young, «Review of *Works And Lives. The Anthropologist As Author*», *Theory and Society* 19.3 (June 1990): 382-386; A. Fontana, «Review of *Work And Lives. The Anthropologist As Author*», *Journal of Contemporary Ethnography* 19.2 (July 1990): 226-230.

balinés en particular?»⁹. La descomposición de este concepto de «totalidad cultural» ha llevado, en la antropología contemporánea, a una visión fragmentaria y cambiante¹⁰ de las diversas formaciones culturales.

La segunda línea crítica cuestiona el supuesto (hoy considerado igualmente ingenuo a aquellos ingenuos supuestos que Geertz vino a cuestionar) de que el antropólogo pueda leer una cultura «por sobre el hombro de los nativos». Como dice también Crapanzano, «a pesar de sus pretensiones hermenéutico-fenomenológicas, no hay en 'Deep Play' una comprensión desde el punto de vista de los nativos... Sus construcciones de construcciones parecen poco menos que proyecciones» («Hermes Dilemma», *Writing Culture*, 74). Lo que se oscurece así es el carácter *autoral* de la empresa antropológica, la situación histórica y lingüísticamente determinada del investigador; sólo así el «discurso» puede adoptar la forma de una «narrativa» (en el sentido definido por Benveniste)¹¹. La pretendida «objetividad científica» pronto aparecería al propio Geertz como una «mera estrategia retórica» (*El antropólogo*, 153).

El antropólogo como «autor»

Descreído ya de que bastase con que «la relación entre observador y observado (informe) pueda llegar a controlarse» para que «la relación entre autor y texto (firma) se aclar(e) por sí sola» Geertz, en sus escritos más recientes (publicados bajo el título de *El antropólogo como autor*) abandona la tarea de elaborar una «fenomenología científica de la cultura» para plegarse finalmente a la tendencia a centrar el análisis en el discurso antropológico como tal. Y con ello abre una fisura que recorta al antropólogo-investigador-de-campo del antropólogo-escritor, a las técnicas de observación de las estrategias discursivas, al «estar allí» del «estar aquí». El interés por la «penetración en el objeto» que recorre todo su escrito anterior, claudica ante el reconocimiento de que «la etnografía es siempre y sobre todo traslación de lo actual» (*El antropólogo*, 153).

«Contar las cosas tal como son» resulta un slogan no mucho más adecuado para la etnografía que para la filosofía después de Wittgenstein (o Gadamer), para la historia después de Collingwood (o Ricoeur), para la literatura después de Auerbach (o Barthes), para la pintura después de Gombrich (o Goodman), para la política después de Foucault (o Skinner), o para la física después de Kuhn (o Hesse)» (*El antropólogo*, 147).

-
- 9 Crapanzano, «Hermes Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description», en J. Clifford y G. Marcus, *Writing Culture*, 72. Vincent Crapanzano (1939-?) es Profesor Distinguido de Antropología y Literatura Comparada en la Universidad de la Ciudad de Nueva York. Ha publicado, entre otras obras, *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry* (Berkeley: California University Press, 1973); *Tuhami: A Portrait of a Moroccan Society* (Chicago: Chicago University Press, 1980); y *Hermes Dilemma and Hamlet's Desire. On the Epistemology of Interpretation* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992).
- 10 Aletta Biersack, contraponiendo los trabajos de Geertz a los de Marshall Sahlins, señala del primero: «Geertz asegura que 'el hombre es un animal suspendido en una red de significados que él mismo ha tejido'. La red, no su tejido; la cultura, no la historia; el texto, no el proceso de textualización—esto atrae la atención de Geertz». («Local Knowledge», *The New Cultural History*, 80).
- 11 En su clásico *Problemas de lingüística general*, Emile Benveniste define el «discurso» como el modo de expresión al cual le es intrínseca la presencia del sujeto hablante y la situación inmediata de comunicación (ambas negadas en la «narración»). Éstas se hacen presentes en el discurso mediante pronombres («Yo» y «Tú») y por deícticos («aquello», «esto», «ahora», etc.) que señalan el instante presente de la situación comunicativa [ver Benveniste, *Problems in General Linguistics* (Coral Gable: Miami University Press, 1971), 217-230].

La antropología vendría así a sumarse al profundo cuestionamiento que recorre a otras disciplinas luego del derrumbe del imperialismo positivista y, particularmente, de su sucesora, la hermenéutica (en sus diversas versiones). En definitiva, la analogía textual tornaría inevitable la emergencia en la antropología teórica del mismo tipo de problemas epistemológicos que subyace a toda hermenéutica de los significados: el de cómo superar nuestro horizonte presente, históricamente situado, que determinan nuestras perspectivas del pasado. Y ello resulta particularmente dramático para la antropología ya que pone en cuestión la misma legitimidad de su empresa. En definitiva, la idea geertziana de la cultura-como-texto abre finalmente las puertas al cuestionamiento de las pretensiones del antropólogo de erigirse en vocero autorizado de culturas ajenas a la suya¹². Es entonces cuando el énfasis en la dimensión *autoral* de la empresa etnográfica se revela como problemático.

La antropología debería abandonar entonces la búsqueda de un «sentido oculto» tras las prácticas de los otros, para explorar en la misma superficie de su propia discursividad, es decir, concentrar su atención en la retórica del propio discurso etnográfico como tal. Pero esto no implica aún, para Geertz, abandonarse al relativismo, o afirmar que lo retórico carezca de «toda referencia a la realidad». Tal «confusión endémica en Occidente desde Platón, entre lo *imaginado* y lo *imaginario*, lo *fictional* y lo *falso*, entre producir cosas y falsificarlas» (*El antropólogo*, 150) es lo que explica las resistencias a poner de relieve la dimensión autoral de la labor antropológica. De todos modos, llegado a este punto, distinguir entre lo *imaginado* y lo *imaginario*, entre lo *fictional* y lo *falso* se convertirá, definitivamente, en una empresa sumamente ardua, y no faltaría quienes, muy pronto, aceptarían el desafío de explorar alternativas teóricas más radicales.

Las aporías de la «metaantropología»

Para Stephen Tyler¹³, la exploración en la propia discursividad conlleva necesariamente la renuncia a toda búsqueda por el sentido, no hay forma de conciliar ambas empresas¹⁴. Pero esto no importa ya una recaída en el relativismo. Por el contrario, el único modo de quebrar el dilema entre relativismo y realismo consiste, precisamente, para Tyler, en «desprenderse del significado transformando el signo en signo de sí mismo, como signo de otro signo... [Así], paradójicamente, no podemos hablar más (si alguna vez pudimos) de la arbitrariedad del signo, porque ya no habría lo otro respecto del cual éste pudiera ser arbitrario. Es sólo respecto de otros signos que éste

12 Tampoco siquiera legítimo, desde el momento en que los «nativos» han aprendido «a hablar con sus propias voces». «Los 'Allí' y los 'Aquí'», asegura, «están hoy mucho menos aislados, mucho menos bien definidos, mucho menos espectacularmente contrastados» (*El antropólogo*, 157). «La construcción de este terreno común, ahora que los presupuestos ingenuos sobre la convergencia de intereses entre gentes (sexos, razas, clases, cultos...) de desigual poder han sido históricamente desechados y que la posibilidad misma de descripciones no condicionadas ha sido puesta en cuestión, no parece empresa tan sincera como cuando la jerarquía estaba en su sitio y el lenguaje carecía de peso» (*Ibid.*, 154).

13 Tyler es profesor de antropología en la *Rice University*; se especializa en antropología lingüística y cognitiva. Su obra incluye: *The Said and the Unsaid* (Nueva York: Academic Press, 1978); «Words for Deeds and the Doctrine of the Secret World»; en *Papers from the Parasession on Language and Behaviour* (Chicago University Press, 1981); «The Vision Quest in the West or What the Mind's Eye Sees», *Journal of Anthropological Research* 40.1 (1984): 23-40.

14 Como dice Stephen Tyler, «esta clausura [de lenguaje sobre sí mismo] se logra al precio de la adecuación descriptiva. Cuanto más el lenguaje se convierte en su propio objeto, tanto menos éste tiene qué decir respecto de cualquiera otra cosa más allá de él» (Tyler, «Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to the Occult Document», en Clifford y Marcus, *Writing Culture*, 124).

diferiría»¹⁵. La etnografía postmoderna se asigna para sí una función distinta. Ya no busca «representar» (lo que conlleva siempre un afán de dominio) («Post-Modern», 123), «entender la realidad objetiva, lo cual ya ha sido realizado por el sentido común, ni explicar cómo nosotros entendemos, lo que es imposible, sino reasimilar, reintegrar al ego en la sociedad y reestructurar la conducta en la vida cotidiana» («Post-Modern», 135). A la etnografía cabría mejor comprenderla, pues, como una forma de terapia, que busca «reestructurar» nuestra experiencia presente poniendo entre paréntesis nuestro propio contexto de creencias, «*desfamiliarizando* la realidad del sentido común» («Post-Modern», 126).

Ése era, según afirma Tyler, el concepto original de «poesía» (*poiesis*); ésta, «mediante la puesta entre paréntesis performativa del habla cotidiana, evoca memorias de un *ethos* comunitario, y, de este modo, induce a los oyentes a actuar éticamente» («Post-Modern», 126). Al impulso *mimético* del lenguaje, Tyler le opone su otro impulso *evocativo-poético* (que permite el «experimentar juntos») que es, para él, igualmente inherente al lenguaje. Lo que este autor llama «etnografía postmoderna» se orienta, pues, a recobrar el «discurso» oprimido por la «narración», a explorar la posibilidad de la construcción dialógica de un mundo común, para, con ello, poder escapar de las celdas de la «representación», de la «alegorización» del otro (sea éste el «noble salvaje», o bien un «mero dato» en nuestra grilla).

Dado que la etnografía postmoderna privilegia el «discurso» sobre el «texto», ella pone en primer plano el diálogo como opuesto al monólogo, y enfatiza la naturaleza cooperativa y colaborativa de la situación etnográfica en contraste con la ideología del observador trascendente. De hecho, rechaza la ideología del «observador-observado», no habiendo nada observado y nadie a quien observar. Lo que hay en cambio es la producción mutua, dialógica, de un discurso, de una historia entre otras («Post-Modern», 126).

La «oralidad es la forma de resistencia a esta álgebra», en el contacto directo, el diálogo cara a cara con el otro, se quiebran las jerarquías de la textualidad («Post-Modern», 126). Para Clifford, en cambio, este «dialogismo» es, cuanto más, una figura utópica, que se contradice con las exigencias de textualización propias de la empresa etnográfica. «Si la autoridad interpretativa se basa en la exclusión del diálogo», esto significa, para Clifford, que «una autoridad puramente dialógica reprimiría el hecho inescapable de la textualización»¹⁶, es decir, obliteraría (de forma ilegítima) la dimensión «autoral» del texto (con lo que Clifford termina volviendo los argumentos de Tyler en contra éste). Aún aquellos que, como Crapanzano o Turner¹⁷, han intentado «recobrar la voz del otro» transcribiendo (más o menos) literalmente a sus informantes, siguen siendo los «autores» de sus notas¹⁸; ellos se mantienen en posición de controlar y orquestar la recolección y transcripción de fuentes¹⁹. A Dickens (cuya obra eligiera Bajtín como ejemplo de trama polifónica), hay al menos

15 Tyler, «On Being Out of Words»; en George E. Marcus (comp.), *Reading Cultural Anthropology* (Durham y Londres: Duke University Press, 1992), 3.

16 Clifford, «On Ethnographic Authority», *The Predicament*, 43.

17 Crapanzano, *Tuhani. Portrait of a Moroccan*; Victor Turner, *Revelation and Divination in Ndembu Ritual* (Ithaca: Cornell University Press, 1975).

18 «Incluso Crapanzano reconoce en *Tuhani* que un tercer participante, real o imaginado, debe cumplir la función de mediación en todo encuentro entre dos individuos. El diálogo ficcional es de hecho una condensación, una representación simplificada de un proceso multívoco y complejo» (*Predicament*, 44).

19 «Las citas son siempre armadas por el que cita y tienden meramente a servir como ejemplos o testimonios confirmatorios. Mirando más allá de la cita, podríamos imaginar una polifonía más radical... pero esto también sólo desplazaría la

que oponerle el contraejemplo de Flaubert (cuyo estilo «suprime toda cita directa en favor de un discurso controlador, que es siempre más o menos el del autor») (*Predicament*, 47).

El etnógrafo se encontraría, pues, irremediabilmente atrapado en el círculo de las alegorías (ficciones que, como señalaba De Man, deben, a su vez, ser interpretadas, generando una nueva ficción, y así al infinito) que ponen en juego relaciones de poder (*Writing Culture*, 9). Sin embargo, asegura Clifford que «su función dentro de estas relaciones es compleja, a menudo ambivalente, potencialmente contra-hegemónica» (*Writing Culture*, 9). Clifford adopta entonces una actitud ecléctica; sugiere que dialogismo y monologismo, Dickens y Flaubert, expresarían dos alternativas entre las cuales media una suerte de «decisión estratégica»²⁰. Tratar al menos de acercarse a ese texto polifónico utópico ideal, supone la experimentación con nuevas formas de escritura a fin de encontrar «nuevos modos de representar adecuadamente la autoridad de los informantes» (*Predicament*, 45). Los trabajos de Turner serían, concede ahora, un ejemplo de cómo «dando lugar visible a las interpretaciones indígenas de las costumbres, se exponen concretamente los temas del dialogismo textual y la polifonía» (*Predicament*, 49). Un ejemplo aún más radical sería el de los «etnógrafos indígenas»²¹; estos «insiders, al estudiar su propia cultura», asegura que «ofrecen nuevos ángulos de visión y penetración comprensiva» (*Writing Culture*, 9).

En «On Ethnographic Allegory» insiste, en cambio, en la inescapabilidad del juego de las alegorías (*contra-discursos*, reconstrucciones figurativamente cargadas), cuyas consecuencias, podrían, de todos modos, moderarse con sólo cobrar conciencia del carácter narrativo-alegórico de las representaciones culturales.

Una vez que *todos* los niveles de sentido en un texto, incluyendo las teorías y las interpretaciones, son reconocidos como alegóricos, se torna difícil ver alguno de ellos como privilegiado respecto de los demás. Una vez dislocados sus fundamentos ancilares, la presentación y evaluación de los múltiples registros alegóricos, o «voces», se convierte en un área central de las preocupaciones de la escritura etnográfica (*Writing Culture*, 103).

Con ello Clifford abandona (o matiza) su «decisionismo» (que descansaba en la pura voluntad del etnógrafo individual de «abrirse» a otras voces) para rastrear los fundamentos epistémicos de tal decisión en las condiciones institucionales en que se desenvuelve la disciplina²². La «apertura hacia el otro» sería más un resultado (o quizás una ilusión producida por) la crisis actual de la «autoridad etnográfica» (entendida como la disolución de los paradigmas canónicos y la coexistencia de una pluralidad de programas de investigación competitivos), que resulta evidente en la disciplina y

autoridad etnográfica, confirmando así la orquestación virtuosa final de un único autor... La instancia autoritativa de 'dar la voz' al otro no es trascendida completamente» (*Predicament*, 50-1).

20 Citado por Paul Rabinow, «Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology»; en *Writing Culture*, 247.

21 Se refiere a Hussein Fahim (comp.), *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries* (Durham: Carolina Academic Press, 1982); y Emiko Ohnuki-Tierney, *Medusa's Hair* (Berkeley: University of California Press, 1984).

22 «No hay modo definitivo, quirúrgico, de separar lo fáctico de lo alegórico en las descripciones culturales. Los datos del etnógrafo sólo cobran sentido dentro de patrones de ensamble y narrativas que son convencionales, políticas y significativas en más que un sentido referencial. Los hechos culturales no son verdaderos y las alegorías falsas. En las ciencias humanas la relación del hecho con la alegoría es un campo de lucha y de disciplina institucional» («On Ethnographic Allegory», *Writing Culture*, 119).

cuyas consecuencias son aún difíciles de prever (*Predicament*, 50). Para George Marcus²³, por ejemplo, se trata sólo de un momento dentro del movimiento pendular entre «períodos de ciencia normal» y «revoluciones científicas»²⁴, por lo que tendería a resolverse (aunque advierte contra los peligros de una clausura prematura tomando por modelos lo que no son aún más que experimentos) (*Anthropology*, 42). Paul Rabinow afirma²⁵, en cambio, siguiendo a Bourdieu, que las «proclamas contemporáneas de anticolonialismo... deben ser vistas como posicionamientos políticos dentro de la comunidad académica. Ni Clifford ni ninguno de nosotros está escribiendo en los cincuenta» (*Writing Culture*, 252). En definitiva, el proclamado «dialogismo» más que expresión de una crisis epistémica debería ser visto él mismo como un nuevo paradigma, un nuevo «dominante cultural» (en palabras de Jameson), cuyo desarrollo hay que conectarlo con «las condiciones bajo las cuales se emplea, ofrece posiciones vitalicias (*tenures*), premia y consagra» hoy a los académicos en la profesión (*Writing Culture*, 253).

Más allá de las opiniones encontradas al respecto, es claro que el debate ha entrado ya aquí en un nuevo terreno. La fractura abierta por la cual comenzara a ponerse en cuestión la transparencia de las relaciones del discurso etnográfico respecto de sus propias condiciones de producción y recepción, obliga nuevamente a la crítica a reorientar su mirada sobre sí. Esta se vuelve entonces doblemente reflexiva y se convierte en una metacrítica. Como asegura Rabinow, «las metarreflexiones sobre la crisis de representación en la escritura etnográfica indican el abandono de las preocupaciones concernientes a las relaciones con otras culturas y su sustitución por las preocupaciones (no tematizadas) referentes a tradiciones de representación, y metatradiciones de metarrepresentaciones, en nuestra propia cultura» (*Writing Culture*, 251). Lo que vemos aquí es una problematización, paralela a la realizada por Geertz respecto de la relación entre el objeto de estudio del etnógrafo y sus condiciones de recepción, pero, en este caso, a un nivel superior de reflexividad, es decir, ahora es la relación entre la propia obra del etnógrafo y su contexto epistémico-institucional de producción y recepción la que se problematiza. Cuando Clifford señala, en relación a Barthes, que «estudios literarios recientes sugieren que la capacidad de un texto de poder ser interpretado de

23 George E. Marcus es profesor de antropología en la *Rice University* y director de *Cultural Anthropology* (suerte de vocero de las nuevas tendencias etnográficas dentro de la más tradicionalista *American Anthropological Association*). Es autor de: «Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research», *Current Anthropology* 21 (1980): 507-10; y junto con D. Cushman, «Ethnography as Text», *Current Anthropology* 11 (1982): 25-69; y con M. Fischer, *Anthropology as Cultural Critique* (Chicago: Chicago University Press, 1986). También editó *Rereading Cultural Anthropology*; y, con J. Clifford, *Writing Culture*.

24 «La crisis de representación que vemos es una oscilación típica de un péndulo entre períodos en los cuales los paradigmas, o teorías totalizantes, se encuentran relativamente seguros, y períodos en los cuales los paradigmas pierden su legitimidad y autoridad—cuando las preocupaciones teóricas cambian a problemas de interpretación de aspectos de la realidad que eluden la capacidad de los paradigmas dominantes para describirlos, y, con mayor razón, para explicarlos» (*Anthropology*, 12).

25 Paul Rabinow es profesor de antropología en la Universidad de California en Berkeley. Su obra (antropológica) incluye, además del ya citado «Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology»; en Clifford y Marcus (comp.), *Writing Culture*, 234-261; *Symbolic Domination: Cultural Form and Historical Change in Morocco* (Chicago: Chicago University Press, 1975); *Reflections on Fieldwork in Morocco* (Berkeley: University of California Press, 1977); *French Modern: Norms and Forms of the Social Environment* (Cambridge: The MIT Press, 1989). Rabinow es también un estudioso de la obra de Foucault (sobre quien ha realizado distintos estudios y recopilaciones de textos). Actualmente se encuentra trabajando sobre las consecuencias del *Human Genome Initiative* y asuntos relativos a los desarrollos bio-tecnológicos y bio-éticos [ver Rabinow, «The Third Culture», *History of the Human Sciences* 7.2 (1994): 53-64]. Algunas de las reseñas de *French Modern* son: D. Clarke, *Technology and Culture* 32.1 (Jan. 1991):137-137. J. Kolaja, *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 514 (Mar. 1991):185-186; D. Goldblatt, *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 49.1 (Winter 1991): 92-95.

un modo coherente depende menos de las intenciones del propio autor que de la actividad creativa del lector» (*Predicament*, 52) se está refiriendo ya no a las condiciones de recepción de nuestros objetos de estudio, sino de los propios discursos críticos, cómo éstos pueden formarse, intercambiarse y circular socialmente (cómo el propio contexto crítico se articula como un texto, abierto, por lo tanto, a distintas lecturas posibles). Ello nos arroja de lleno al contexto epistémico-institucional en que se desenvuelven las disciplinas. En cada uno de los distintos movimientos observados, se produce un desplazamiento por el cual lo que hasta entonces eran las premisas asumidas acríticamente como verdaderas (el «horizonte», en el sentido de Nietzsche) se convierte en objeto de reflexión y crítica.

El último estadio en este proceso de autorreflexividad progresiva conduce al etnógrafo a volverse sobre sí a fin de hacer explícitas las condiciones epistémico-institucionales en que la empresa etnográfica puede desenvolverse en tanto que disciplina académica y el tipo de exigencias particulares que ello impone a sus miembros. El antropólogo se transmuta él también en un *insider*, un «etnógrafo indígena que analiza su propia cultura», en este caso, la de su medio institucional. Sin embargo, atravesar este último umbral se tornaría problemático; de hecho, cuando Clifford habla de la revolución producida por la aparición de *etnógrafos indígenas* sigue refiriéndose al «otro» del etnógrafo tradicional que intenta hacer «oír su voz», no se ve todavía a sí mismo con tal (cuando es evidente que su contienda metacrítica lo coloca en una posición completamente análoga, un *insider*, un *etnógrafo indígena* de su propia disciplina). Como señala nuevamente Rabinow (uno de los más lúcidos «metacomentaristas») respecto de Clifford, su enfoque «contiene un interesante punto ciego (*blind spot*), el rechazo a la autorreflexión» (*Writing Culture*, 251-2). Y ello tiene sus razones. Tal disolución de las fronteras entre el objeto y el sujeto de la crítica etnográfica no parece ya dejar modo alguno de fundamentar la legitimidad de la empresa etnográfica que no sea él mismo, a su vez, objeto de interpretación, y, por lo tanto, sólo válida y comprensible a la luz de las condiciones de su particular contexto de emergencia. Ello conlleva, pues, el peligro cierto de un regreso al infinito, cuyo corolario natural es el relativismo epistemológico más absoluto. La crítica geertziana parece así haber abierto, aún en contra de las intenciones de su autor, una pendiente fatal hacia el relativismo. Sin embargo, esta conclusión quizás no sea necesariamente dramática ni sus efectos tan devastadores como parece para la empresa antropológica. En un último análisis, si la antropología ha perdido muchas de sus anteriores certidumbres que le han incluso llevado a minar su confianza en su sentido como disciplina, ha ganado, en cambio, (quizás algo más importante) en sentido crítico y reflexividad. En la misma lucha contra este legado no buscado de Geertz, la etnografía se ha visto obligada a expandir el hasta entonces considerado como su horizonte natural de problemas y a tematizar áreas cada vez más vastas de la realidad social y cultural.

febrero de 1996