

Sobre antropología, posmodernidad y teoría crítica*

David Lagunas Arias

La tentativa de este ensayo es, por un lado, repensar algunos debates en torno a la pertinencia de una antropología posmoderna a la luz de la historia y de algunos autores críticos de la misma, además de atestiguar la esterilidad de los debates ya viejos entre modernos y posmodernos. Por otro lado, propongo tomar como modelo un texto crítico de Rey Chow sobre el cine chino para mostrar otro tipo de contextos, no necesariamente etnográficos, en los cuales cuestiones que son tratadas con cierta seriedad y gravedad, como el deconstruccionismo, pueden pensarse de otra manera. Concluyo con una breve reflexión sobre la cuestión de la racionalidad y los problemas de interpretación de otras culturas subyacente al ejemplo anterior.

PALABRAS CLAVE: modernos, posmodernos, deconstruccionismo, antropología, teoría crítica

► 97

About Anthropology, Postmodernism and Critical Theory

The attempt of this essay is, first, to rethink some discussion about the relevance of postmodern anthropology in the light of history and some critics authors, also to witness the sterile and old debates between modern and postmodern. On the other hand, I propose to take as a model one text critic from Rey Chow on Chinese cinema to show other contexts, not necessarily ethnographic, in which issues that are treated with some seriousness and gravity, as the de-constructionism, can be thought otherwise. Finally, I conclude with a brief reflection on the question of rationality and the misinterpretation of other cultures behind the previous example.

KEYWORDS: modern, postmodern, de-constructionism, anthropology, critical theory

DAVID LAGUNAS ARIAS: Departamento de Antropología Social, Universidad de Sevilla, Sevilla, España
dlagunas@us.es

Desacatos, núm. 35, enero-abril 2011, pp. 97-114

Recepción: 26 de mayo de 2008 / Aceptación: 6 de octubre de 2008

EL DEBATE POSMODERNO

Todo el pensamiento y las grandes teorías críticas del siglo XIX (marxismo, liberalismo, conservadurismo) —y por extensión del XX— que constituían compromisos universalistas y modelos de coherencia han entrado en crisis y decadencia. El cambio de modernidad a posmodernidad equivale a pasar de un sistema académico, regido por una teoría basada en los principios de causalidad y finalidad, a un modelo posmoderno, ejemplificado mayoritariamente por filósofos y fenomenólogos. Se trata de un giro desde las teorías del desarrollo, la evolución y la finalidad de corte positivista y funcionalista —tal como ocurre en antropología con el funcionalismo, el marxismo,¹ las ideologías (liberalismo, conservadurismo), el estructuralismo (menor, pero también busca causas) y el *corpus* científico occidental (también la sociología)— hacia una perspectiva que critica la visión que se da de la sociedad como una serie de relaciones causales, la percepción de relaciones según metáforas funcionales y mecánicas, y el estudio científico de la sociedad.

98 ◀

Si la modernidad se caracteriza por ser profética y augurar el futuro, anunciado tantas veces que llegará de improviso (Balandier, 1988), la posmodernidad no anuncia nada, ni siquiera se remite al pasado (Jameson, 2001). Este momento posmoderno trataría de privilegiar los acontecimientos singulares y subjetivos (el universo imaginario, por ejemplo), y en lugar de analizar y explicar las relaciones funcionales entre las

cosas la opción posmoderna consiste en interpretar, incluso detenerse en cosas irrepetibles y personales, y por tanto no analizables causalmente. Esta interpretación se realiza no sólo en el sentido literario, sino también teatral, incorporando la “actuación”, la *performance* del analista. De este modo, la antropología podría definirse como la interpretación (la suma del discurso y una actuación singular, ambos elementos subjetivos) de los materiales de lo que se denomina “antropología”. En la cosmovisión posmoderna se desea llegar a la experiencia subjetiva, singular e individual de la antropología, y sumarle la intersubjetividad, el deseo de compartir la experiencia subjetiva con otros. En suma, si la modernidad deposita su fe en la razón, la ciencia y la técnica como modelos únicos de conocimiento, la posmodernidad hace lo propio con la imaginación autónoma, separada de la experiencia, reivindicando el conocimiento a través de las emociones y no del razonamiento.

El debate de las últimas décadas entre los científicos sociales “modernos” y los “posmodernos” tiene algo de viejo. Según Osborne (2002) pueden rastrearse diversas etapas en el desarrollo de la idea de “moderno”. Una primera etapa, a partir del término latino *modernus*, pasando por el conflicto entre antiguos y modernos desde la segunda mitad del siglo XII hasta el Renacimiento. Una segunda etapa, durante el siglo XV, en la cual “lo moderno” (el Renacimiento y la Reforma) se identificó, paradójicamente, con la cultura antigua (grecolatina), en oposición al periodo precedente (Edad Media). Una tercera etapa, que se inicia en el XVII, en que el término *modernus* retoma su significado de “hoy” como opuesto al “ayer”, para aglutinar en un concepto el nuevo periodo como un todo que seguía a la Edad Media, considerando el Renacimiento y la Reforma como etapas históricas ya periclitadas. Es en esta etapa cuando se produce en Europa en el seno del pensamiento una polémica entre los defensores de los “antiguos” y los partidarios de los “modernos”, la denominada “Batalla de los Libros”. Los partidarios de los filósofos de la Antigüedad partían de la premisa de que “todo estaba dicho”. La realidad intelectual de aquel momento, argumentaban, se basaba en el manteni-

¹ Siguiendo la definición de “función” de Radcliffe-Brown (hay dos definiciones más, una matemática y otra en el sentido malinowskiano de satisfacción de las necesidades biológicas primarias), quien señala que la función de cada *custom* (costumbre) es el papel que juega en el mantenimiento de la integridad del sistema social (Layton, 1997). Desde esta perspectiva, el marxismo constituye un funcionalismo causal diacrónico si pensamos que Marx basaba su enfoque en la relación de causa y efecto entre la base y la superestructura, interesándose además por la historia y el cambio. Esto le proporcionó la pauta para ver que no todas las partes del sistema contribuían por igual al mantenimiento del mismo (a diferencia de lo que pensaba Malinowski), sino que unas tenían más influencia que otras (Harris, 1978).

Ángel Montero



Xalapa, Veracruz, 2010.

▶ 99

miento y tradición de teorías construidas durante el clasicismo —momento en que se alcanzó la plenitud de opciones imaginables—, las cuales, tras un periodo considerado de decadencia (Edad Media), habían sido recuperadas por la intelectualidad del Renacimiento.

A diferencia de los “antiguos”, los “modernos” del xvii propugnaban y enfatizaban una ruptura con lo realizado anteriormente. Argumentaban para ello la existencia de situaciones y nuevos fenómenos —por ejemplo, el diferente tratamiento del esclavismo entre el periodo de la Antigüedad y los siglos xvii y xviii, puesto que de ser algo tolerado y respetado pasó a ser criticado y anatemizado—. *La Iliada*, por ejemplo, reflejaba para ellos no una edad dorada perdida, sino un mundo y realidad cruel e irracional, a diferencia de lo que estaba ocurriendo en el xvii, cuando se evidenciaba un aparente triunfo de la razón sobre la superstición, lo que desembocaría en la “Ilustración Racionalista” de Descartes, Lamettrie o Voltaire, la

cual representaría la cuarta etapa de esta periodización de lo moderno frente a lo antiguo.

Uno de los principales argumentos de los rupturistas del xvii era el utilizado por Pierre Bayle (2003), quien alegaba la existencia de una falsedad inherente a las versiones y acontecimientos que de la historia proponían los antiguos, considerándolos relatos llenos de figuras y recursos literarios oscuros y meramente retóricos. Ello hacía de los autores clásicos no unos sabios, sino unos mentirosos que ocultaban la verdadera naturaleza humana. Este argumento era rebatido por los defensores de los “antiguos”, quienes suponían que el hombre habría inventado los mitos catastrofistas como forma de explicar su debilidad, de forma que la mitología de los antiguos no era un producto de la ignorancia, sino de la sabiduría. Las alegorías de los mitos, según este punto de vista, permitirían hacer la realidad inteligible desde los sentimientos, partiendo del supuesto de que las verdades humanas no sólo eran fruto de las ideas sino tam-



Ángel Montero

100 ◀

Papantla, Veracruz, 2010.

bién de la experiencia sensible.² Los planteamientos de la antigüedad habrían perseguido una tergiversación voluntaria y deliberada, optando por una comunicación poética en lugar de meramente científica. De tal manera, la alegoría —por ejemplo, los doce trabajos de Hércules— permitía sublimar las actividades y realidades humanas.

Jonathan Swift (1979) hizo una sátira de la confrontación literaria entre partidarios de la antigüedad y la modernidad. En ella reflejaba cómo era una falsa polémica promovida por razones elitistas y se ponía del lado de los maestros antiguos, atacando la pedantería de los escritores de su época. La forma de realizarla

² Diógenes Laercio, historiador griego de la filosofía, señalaba que existían diversas formas de conocimiento (ideas, sensaciones, sentimientos, imaginación).

fue un género centroeuropeo, en boga a partir del xvi-xvii, en que relataba las visiones y apariciones que en los cielos tormentosos acaecían, dándose la lucha de ejércitos diversos (reales o meramente imaginarios) y que luchaban entre sí en el cielo, premonición de un próximo y sangriento hecho de armas. En ella los intelectuales utilizaban sus métodos como armas, oponiéndolos fantasmagóricamente (imaginario) en una suerte de absurdidad polémica. Así, los argumentos no serían otra cosa que puros pretextos. Lo que en la época de Swift tenía sentido en términos militares, en el debate actual tiene un carácter político. Hoy los conflictos son solucionados políticamente por medio del parlamentarismo y la polémica modernidad/posmodernidad es discutida con lenguaje político, a través del consenso, la hegemonía de ideas.

Retrotraerse a la historia de las ideas permite poner en evidencia la futilidad de la discusión actual, pues todo se reduce a un caso de diferentes alianzas entre los mismos componentes. Ejemplo de ello es la postura de los “antiguos” que veneraban la época paradigmática por excelencia, el momento de las grandes ideas e ismos —después de los clásicos, todo es dar vueltas en torno a la misma temática—, de forma análoga a los actuales “modernos”. Éstos consideran que las grandes teorías ya están construidas (las del xviii-xix) y que el siglo xx y principios del xxi, si bien prolíficos en tecnología elevada, han sido incapaces de desarrollar nuevos modelos e interpretaciones sociales. Desde esta perspectiva, la antropología posmoderna no habría aportado nada a la disciplina, más bien habría contribuido a su final. Ante esta carencia, argumentan los modernos, en la actualidad sólo ha sido posible el mantenimiento de estas grandes teorías decimonónicas y del siglo xx con leves matices. Sin embargo, los antiguos consideraban que la interpretación hermenéutica (metáforas, mitología...) era una forma de conocimiento más depurada y perfecta sobre la naturaleza humana que, por ejemplo, las construcciones racionales y científicas (filosofía...). Esto demostraría que no necesariamente el uso posmoderno del lenguaje metafórico supone la crítica a los grandes paradigmas. Con base en esta perspectiva, las

oscilaciones de la historia de las ideas mostrarían que los problemas epistemológicos deben relativizarse.³

Así pues, podríamos sostener, sin excesivo riesgo de caer en comparaciones vagas u ociosas, que los problemas entre modernos y posmodernos siempre han existido, aunque hayan tomado diversas formas. Los debates entre antiguos y modernos del XVII muestran cómo este tipo de discusiones eran estrictamente intelectuales, caracterizadas por una batalla entre portavoces de una u otra tendencia, generalmente extremas. A nivel epistemológico, ambas polémicas, la de los siglos XVII-XVIII y el debate de las últimas décadas entre modernos/posmodernos, presentan importantes semejanzas. Esto no significa que entre un periodo y otro haya una equivalencia semántica, sino que el debate incluye los mismos componentes y principios, si bien mezclados.

Los posmodernos, al igual que los rupturistas del XVII, argumentan que los paradigmas generados durante la modernidad no sirven, pues son dogmas absolutos. Esta incredulidad por las grandes teorías y el combate a las mismas tiene su reflejo en la antropología de finales de los años ochenta y en los noventa, en especial la lectura norteamericana del posmodernismo francés encarnado por Foucault y Derrida.⁴ Se combaten estos paradigmas, pero paradójicamente se reivindican conocimientos ya utilizados por los antiguos contra los modernos, como el conocimiento subjetivo (empatía/simpatía) y las maneras sociales de interpretación frente a los modelos de relaciones causales. Además, lo más importante, es que los posmodernos reivindican la liquidación de la historia o de los grandes paradigmas, algo que ya tenían en mente los ilustrados del siglo XVIII, quienes preten-

dían acabar con las ideas heredadas del *Ancient Regime* a través de la razón. Para los posmodernos los paradigmas de representación son tan importantes como los de la producción, de ahí que la estética, la crítica literaria o la filosofía de la representación lleguen a sustituir a la economía. En una sociedad posmoderna, los movimientos intelectuales se encuentran tan saturados de imágenes y medios que los individuos difícilmente se identifican. Es el “Imperio de los Signos”, ya absorbidos por la mercantilización, a diferencia de lo que ocurría en el siglo XIX y en el XX, cuando la cultura moderna se conceptualizaba como separada de la sociedad. La posmodernidad anuncia la muerte de las vanguardias y el fin de la función crítica de la cultura dentro de la sociedad, de forma que un sector de la antropología de las últimas décadas pretende mantener esta actitud crítica por medio de la exaltación de las diferencias culturales.

Aunque no cabe obviar la crítica metodológica de Habermas (1989) en relación con la “contradicción performativa” de los posmodernos, debido a que critican la razón moderna empleando la argumentación racional (análisis, crítica, dialéctica, etcétera), el arquetipo de crítica moderna al posmodernismo se halla en Spiro (1992). Este autor señala que el antropólogo posmoderno sólo hace propaganda de sí mismo. A partir de ello, los modernos realizan su crítica en relación con la propaganda de la subjetividad y de la propia personalidad del antropólogo y, sobre todo, de su singularidad, por encima de la objetividad de la sociedad. El texto paradigmático y objeto de crítica es el de Rabinow (1992), quien reivindica la autobiografía, género posmoderno por excelencia, en el cual se ve reflejado el mundo de este antropólogo, más vívido, individual y subjetivo que el mundo de las convenciones externas, y sobre el cual manifiesta abiertamente su deseo de actuar.

Spiro (1992: 28) considera que la distinción entre “interpretación” y “explicación” de la tradición hermenéutica es una falsa dicotomía, puesto que si el intérprete quiere formular una interpretación *válida* su interpretación ideográfica debe ser consistente, si no derivada, de una explicación nomotética (general)

³ La separación-dicotomía de los dos modelos, hermenéutico y científico-racional, se pretende superar con Voltaire y Goethe, quien intenta llevar a cabo una síntesis de ambos en sus *Aportes a la óptica*.

⁴ Para Abélès es sorprendente la nula alusión a los trabajos de Foucault y Derrida en la generación de antropólogos poslevietraussianos. En nombre de la científicidad del proyecto antropológico a la filosofía se la concibe como un lujo inútil o un conjunto de prejuicios inadecuados y especulativos al confrontarla a lo concreto del trabajo de campo (Abélès, 2008).

que propicia. Spiro (1992: 28 ss.) apunta que la idea posmoderna de estudiar al hombre y la cultura por medio de métodos “subjetivos” de investigación (empatía, intuición, *Verstehen*, imaginación), en lugar de utilizar los métodos “objetivos” usados en el estudio de los fenómenos “naturales”, es una falacia, pues se confunde “técnica” —cualquier procedimiento empírico, como observación, experimentación, instrumentación, entrevista, etcétera, que es empleado para obtener datos— con “método” —la lógica o racionalidad de acuerdo con la cual los datos son juzgados como suficientes para aceptar o rechazar una hipótesis, sea explicativa o interpretativa—. Spiro argumenta que no es correcto distinguir a las ciencias naturales de las humanas por sus métodos, tal como sostienen los hermeneutas, sino porque ambas difieren en sus técnicas. Advierte que se trata de la distinción entre: a) el contexto del descubrimiento, es decir, las *técnicas* para recolección de datos y las hipótesis, sean explicativas o interpretativas, y b) el contexto de la validación-justificación, las estrategias de evaluación, sean de verificación o falsificación, que definen los *métodos* —los procedimientos “objetivos”—. Y son los hermeneutas los que confunden técnicas con métodos al afirmar que las primeras son indispensables para ambos contextos. En realidad, es el método el que determina la validez de una interpretación al conformar una comunidad de investigadores provista de un criterio “objetivo”, público, para decidir si una interpretación, a pesar de su origen subjetivo, puede ser aceptada o rechazada (Spiro, 1992: 34).

Al respecto de esta distinción entre el contexto de descubrimiento y el contexto de validación cabe hacer alguna matización. Por ejemplo, Kepler descubrió las leyes del movimiento de los astros a través de argumentaciones que hoy calificaríamos de esotéricas: tres son las personas de la Santísima Trinidad, tres serán las leyes de los astros. En este caso, el contexto del descubrimiento es la religión y el contexto de la justificación es otro, la Santísima Trinidad. Los relativistas como Kuhn y Feyerabend niegan esta distinción. Para ambos sólo hay un contexto, el efectivo: el contexto del descubrimiento, por lo cual toda verdad lo es en

función de su génesis. Al igual que Llobera (1988: 376), para quien el contexto de descubrimiento en antropología pone en duda el mito fundacional de la disciplina, el mito de la objetividad del investigador de campo. En suma, hacer esta distinción exige que exista un mismo tipo de realidad objetiva y exterior que sólo puede explicarse por medio de la lógica, la cual se coloca por encima de otros sistemas de pensamiento (¿un otomí está errado?). Es cierto que la verdad científica constituye una categoría de valor, pero en Occidente se reconoce que posee una existencia autónoma respecto de otro tipo de valoraciones que se usen.

Spiro (1992: 42-43), después de criticar el excesivo particularismo de los posmodernos al enfocarse en casos particulares y culturas exóticas consideradas como únicas e intraducibles, concluye que sólo caben dos caminos para evitar el círculo vicioso hermeneuta: 1) dirigir el particularismo a la cultura occidental para que la antropología deje de ser menospreciada como una disciplina que sólo se ocupa de extrañas costumbres de pueblos exóticos, o 2) adoptar o regresar a una modalidad explicativa de investigación etnográfica, simultánea al estudio comparativo de culturas “no occidentales”.

En general, las críticas de los modernos a los posmodernos principalmente se dirigen contra el filósofo Lyotard, quien durante la década de los ochenta fue el principal divulgador en Francia de los presupuestos posmodernos y del pensamiento posestructuralista de Derrida, tanto en su obra *La posmodernidad (narrada a los niños)*, como a partir de su asidua aparición en los *mass media (Apostrophe)*, y en contra de Marc Augé.

Entre los críticos cabe mencionar a Terray (1988), a decir de quien el posmodernismo y sus representantes suponen una decadencia frente a la tradición, crítica similar a la de otros autores —como es el caso de los estadounidenses Eric Wolf o el paradigmático Spiro—. Sin embargo, otros grandes autores, como Raymond Firth, Claude Lévi-Strauss o Jack Goody, consideraron la polémica inexistente y optaron por mantenerse al margen del debate que, en lugares como el Reino Unido, y en palabras de la propia Marilyn Strathern, era artificial y provocado desde el mismo seno académico.

El problema, por otro lado, también se relaciona con el etiquetaje (“positivista”, “posmoderno”, “interpretativo”), el cual tomado al pie de la letra crea confusión. Más fructífero resulta plantear esos tipos a manera de modelos ideales que pueden aceptarse como operativos analíticamente y no como modelos reales. Sobre esto, podemos apreciar que algunos antropólogos pasan de un tipo a otro. Por ejemplo, Carmelo Lisón Tolosana (1983), quien en sus primeros trabajos refleja una metodología de transición, y en la actualidad un acusado posmodernismo. Probablemente, se trataría de dos maneras de explicar las mismas cosas, de realizar una explicación del mundo real de los fenómenos humanos: o bien primando la razón empírica, analítica y causal que persigue la objetividad, o bien enfatizando la alegoría, orientándose hacia la hermenéutica interpretativa, la cual se centra en los efectos de la realidad sobre la percepción (¿cómo nos afecta la realidad?). Se trataría, en suma, de dos lenguajes: el lenguaje de la modernidad, basado en la razón, la ciencia y la técnica como modelos únicos de conocimiento, frente al lenguaje de la posmodernidad, en el cual campa a sus anchas la imaginación autónoma, separada de la experiencia, y el conocimiento se produce a través de las emociones y no del razonamiento. Sin embargo, Kuper (1989) ve este dualismo estéril y considera absurdo tomar partido por la ciencia o el humanismo, pues son las dos caras de la misma moneda. En efecto, en la antropología resulta imposible separar los elementos, pero no debe olvidarse que la antropología tiene una parte de conocimiento científico, puesto que existen ciertos elementos que no pueden estudiarse por intuición.

Geertz, quien flirtea constantemente con sus discípulos posmodernos,⁵ señala:

La preocupación por el aspecto científico tiene que ver principalmente con la cuestión de si investigaciones que tan fuertemente se apoyan en factores personales —un investigador, en un tiempo concreto; un informante, de un lugar concreto— pueden ser suficiente-

mente “objetivos”, “sistemáticos”, “reproducibles”, “cumulativos”, “predictivos”, “precisos”, o “testables” como para permitir más que una simple recopilación de historias verosímiles. El impresionismo, el intuitivismo, el subjetivismo y el esteticismo, y tal vez, por encima de todo, la sustitución de los datos por la retórica, y de los argumentos por el estilo, parecen ser los peligros más claros y presentes; la situación más temida, la falta de paradigma, resulta ser una afeción permanente. ¿Qué clase de científicos pueden ser aquellos cuya principal técnica consiste en la sociabilidad y cuyo principal instrumento son ellos mismos? ¿Qué puede esperarse de ellos sino una prosa recargada y hermosas teorías? (Geertz, 1986: 61-62).

En efecto, la antropología se ubica en el centro de estos dilemas, cuyos extremos, los antropólogos que defienden a ultranza el método científico frente a los antropólogos que reivindican el arte, la poética y la sensibilidad personal, parecen incompatibles. La perspectiva antropológica se propone desarrollar métodos para pasar de lo local a lo general, de lo exótico a lo universal, con base en la razón comparativa. Sobre esto habría que decir que estas preocupaciones están ausentes en la sociología, más interesada en las des-

► 103

antropológico, la cual se enfoca en la etnografía como texto literario y la figura del antropólogo como escritor. *La interpretación de las culturas*, obra cumbre de Geertz, anuncia la corriente hiper-crítica posmoderna, no sólo con las reflexiones epistemológicas sobre la “descripción densa” sino anticipándose con conceptos como “ficción” (en su etimología latina de cualquier cosa “fabricada”, “construida”), el cual posteriormente es retomado por Clifford como definidor del modelo del etnólogo y las ilusiones de la etnografía (Colleyn, 2005). Trabajos como *El antropólogo como autor* fueron influidos por textos precedentes como *La antropología como crítica cultural* de Fischer y Marcus, y plantea de forma provocadora que la teoría etnográfica es una rama de la teoría literaria. Las afinidades de este texto con algunas posiciones de antropólogos posmodernos, por ejemplo, cómo se construye la autoridad etnográfica y sobre todo el “estar allí” como autorización de la autenticidad y legitimidad del relato etnográfico, no ocultan otro tipo de discrepancias. En este sentido, Geertz reivindica la subjetividad frente a la objetividad del relato, se preocupa por el sujeto, el “autor” como fundador de discursividad. Los posmodernos, en cambio, preconizan la muerte del autor para posicionarse en favor de los “discursos”. En este sentido, Clifford (1995) propone la cultura como un discurso, con lo cual rompe con la metáfora geertziana de la cultura como texto.

⁵ Reynoso (1998) incluye a Geertz como representante —tardío— de la corriente principal o metaetnográfica del posmodernismo



Ricardo Ramírez Arriola / 360gradosfoto.com

Pre-conferencia de Jóvenes *Fuerza Joven*. XVII Conferencia Internacional sobre el Sida, 2008.

cripciones e interpretaciones objetivistas, las cuales establecen una relación unívoca con el universo social y priorizan el punto de vista del observador como visión científica legítima. Aunque la antropología no estuvo libre de dicha perspectiva objetivista. El positivismo antropológico, con su máximo exponente, la escuela estructural-funcionalista, postulaba que el método científico salvaría a la antropología, permitiendo la superación de los prejuicios personales y las mistificaciones que se hallaran en la sociedad. Fue frente al positivismo que se alzó la posmodernidad con la idea de que el “individuo nos salvará”. Es ahora el investigador el protagonista de la reflexión antropológica, lo cual da pie a mistificar la figura retórica del antropólogo como héroe cultural.

Por otro lado, el grado de autoridad y de protagonismo que alcance el antropólogo en su relato etnográfico y la retórica de la escritura no son cuestiones anecdóticas, pues tienen implicaciones trascendentales para el futuro

o el final de la antropología. En este sentido, la antropología posmoderna, pretendiendo realizar literatura, no ha sido homologada como literatura. Una postura romántica, que intente superar las dificultades que hemos mencionado, propondría considerar que la propia cultura puede contra la personalidad del antropólogo y contra el método científico. Es decir, el antropólogo inmerso en los valores que está estudiando intenta borrar su figura, se disuelve, no como propone el posmodernismo (disolverse para dar paso a “otras voces”), sino para ver cómo el antropólogo intenta hacer de indígena.

CINE CHINO A LO DERRIDA

Por supuesto, los voceros de la posmodernidad se congratulan del giro posmoderno, como Derrida, quien considera la modernidad como una mera profe-

cía mientras celebra el momento posmoderno, pues entre otras cosas abre la posibilidad de incluir otros discursos hasta ese momento negados, deconstruyendo los discursos hegemónicos.⁶ Los antropólogos han hecho esto, deconstruir, desde los inicios de la disciplina, puesto que el deconstruccionismo⁷ es cosustancial a la antropología. Deconstruir no equivale a destruir, sino a desedimentar los presupuestos logocéntricos, a erradicar todo principio hermenéutico o dialéctico totalizante, a reivindicar todo aquello que el sistema conceptual que domina el saber absoluto descarta por insignificante o como obstáculo (Peñalver, 1989: 35).

Desde la perspectiva de Derrida surge la crítica hacia la tendencia occidental de afirmar un hecho frente a otros, los cuales finalmente resultan negados. La idea es que no sólo en un texto sino en cualquier construcción humana resulta hartamente difícil separar una afirmación de la negación, o a la inversa. Así pues, no puede existir ni la afirmación ni la negación absolutas. La pregunta es entonces si esto resulta cierto y si todavía subsisten esos modelos alternativos de la sociedad, aparentemente suprimidos. Frente a cualquier tentativa de explicar la realidad que privilegie un principio por el cual se toma partido, el deconstruccionismo celebra la presencia de alternativas. De forma similar, la antropología afirma y defiende la diversidad cultural y la existencia de otras posibilidades, accediendo a las preguntas y las respuestas que otros pueblos han planteado.

Cabe hacer notar que el contexto civilizatorio y la época en la cual se ha desarrollado el deconstruccionismo se han caracterizado por otorgar una gran importancia a ciertos elementos (jerarquías, rangos...). Esto nos debe hacer pensar que no siempre ni en todo lugar ha sido así. En otras civilizaciones las jerarquías y los rangos no han sido elementos centrales de la cultura.

⁶ Por ejemplo, la corriente estética posmoderna se fija en detalles cotidianos, y ocasionalmente el detalle despreciado es elocuente, pues expresa cosas que son articuladoras sociales de la vida.

⁷ Reynoso (1998) considera el deconstruccionismo como parte de un "posmodernismo antropológico" genérico que se entrecruza con algunas de las corrientes de la antropología posmoderna.

Pensemos en numerosas sociedades caza-recolectoras más igualitarias. Por ello, el deconstruccionismo no deja de ser etnocéntrico, a pesar de que intente rescatar elementos secundarios o negados, ya que refleja dimensiones inherentes a nuestra propia cultura.

Quisiera aproximarme a continuación un poco más al tópico deconstruccionista y al juego entre márgenes y centralidad, pero esta vez desde un ángulo oblicuo. Para ello voy a hacer referencia al cine, como elemento opuesto a los materiales más académicos, retomando un texto de Rey Chow, *Primitive Passions*, en el cual analiza el cine chino de vanguardia. En las décadas de los setenta y ochenta surgió una generación de cineastas chinos,⁸ aglutinados muchos de ellos en torno al Instituto Cinematográfico de Beijing, que aprovecharon la relativa apertura tras el fracaso de la revolución cultural maoísta para mostrar en sus filmes otros estilos de narrativa cinematográfica. Ejemplo de ello son películas como *Uno y ocho* (Zhang Junzhao), *Tierra amarilla* (Chen Kaige), *El rey de los niños* (Chen Kaige), *Sorgo rojo* (Zhang Yimou), *Cazadero* (Tian Zhuangzhuang), *Ladrón de caballos* (Tian Zhuangzhuang), *Llamada al atardecer* (Wu Ziniu) y *Cantando al andar* (Chen Kaige). Con la pretensión de alejarse de los convencionalismos y de las presiones del mercado, así como animados por el deseo de que su filmografía trascendiera por todo el orbe, en especial en Occidente, estos cineastas eran conscientes de que iban a ser previamente censurados, debido a su nueva propuesta estética y de valores, lo mismo que por la crítica subyacente a la ideología política y la conciencia cultural dominantes. En estos primeros filmes de esta nueva generación de cineastas chinos se representa a China a través de formas alegóricas y una articulación visual particular, logrando la atención y el éxito internacional.

Said (1990) sostiene que en el mundo occidental Oriente no es sino parte de un *orientalismo*, es decir, un mero decorado de tópicos. En este contexto de las últi-

⁸ Siguiendo a Tang Yuankai: "La quinta generación de cineastas entra en el mercado", en *China Today.com*, consultado el 24 de julio de 2008.

mas décadas del siglo xx, el problema para estos cineastas era lograr una afirmación de la temática cultural china a nivel cinematográfico en Occidente, sabiendo de antemano que lo que estos cineastas querían conseguir con sus obras iba a ser negado o bien por ser exótico en Occidente, o bien por ser subversivo en China. El exotismo construido por Occidente tiene lugar, en primer término, a partir de la idea de que los filmes chinos “sirven como un instrumento superior para fabricar la visualidad de las culturas exóticas como parte de nuestra experiencia cotidiana mediatizada alrededor del mundo” (Chow, 1995: 27). Pero este exotismo, inalterablemente, es resultado de un abuso: “ha sido posible para los críticos occidentales producir estudios de films acerca de culturas cuyos lenguajes no conocen, mientras es inconcebible para los críticos no occidentales estudiar la cinematografía francesa, alemana, italiana y angloamericana sin conocer sus respectivos lenguajes” (Chow, 1995: 27), con el telón de fondo de “la activa imposición en las relaciones entre Occidente y Oriente de una vieja jerarquía epistemológica que continúa dividiéndolas entre ‘teoría general’ y ‘cultura específica” (Chow, 1995: 28).

En efecto, la necesidad de afirmarse frente a Occidente para los cineastas chinos suponía un dilema, pues difícilmente se podían utilizar argumentos específicamente chinos, porque ello los marginaba. Por tanto, se escogieron argumentos y temáticas coincidentes con los dramas occidentales. Esto aparece de forma palpable en los dos filmes de Zhang Yimou, *Judou* y *La linterna roja*, que marcan a finales de los noventa el fin de la experimentación y la consiguiente adopción y fusión de los esquemas de la industria y de mercado con el arte.⁹

En relación con esto, el problema es creer que el drama presente en estos filmes refleja los elementos chinos, cuando en realidad está mediatizado por una traducción inteligible, pero según la fórmula y problemática paralela occidental. De esta manera, al afir-

marse el elemento chino se afirma el patrimonio cultural occidental. Dado que los filmes chinos “se convierten en el espacio donde China es ‘exhibida frente a audiencias en el extranjero’, ese espacio ‘inevitablemente fetichiza y mercantiliza China” (Chow, 1995: 37), de forma que “los sujetos colonizados asumen representarse a sí mismos de manera que se comprometen en los propios términos del colonizador” (Chow, 1995: 38). Parece imposible escapar de este eje de *posesión* que convierte los textos del Tercer Mundo en objetos exóticos (Chow, 1995: 83), más aún cuando, como señala más adelante Chow (1995: 86), los críticos de cine chinos leen los films por medio de metodologías occidentales. “Este dilema —añade Chow (1995: 87-88)— es homólogo al mostrado por los directores de cine chinos en los ochenta. Cómo ‘realizar’ films sobre China con una tecnología que es, teóricamente hablando, no-china”. Es el caso de obras como *Tierra Amarilla*,¹⁰ en la cual se emplea el aparato cinematográfico heredado de Occidente,¹¹ y puesto que circula en el mundo del mercado de films se convierte, como otros films, en un instrumento para representar una determinada China” (Chow, 1995: 94).

Para los críticos, la China que se muestra en los films anteriormente citados es una China exotizada, lo cual explica su éxito en las salas cinematográficas occidentales, y por lo cual directores como Zhang Yimou son “orientalistas” sin saberlo, a causa de la falta de profundidad de sus películas (Chow, 1995: 151), un legado cultivado no sólo por Occidente sino también por la propia China (Chow, 1995: 160). Para Chow la intención de presentar una China exótica por parte de directores como Zhang Yimou no es más que el resultado de un fetichismo de la mercancía transcultural,

⁹ Otro caso paralelo sería el del cineasta japonés Akira Kurosawa. Por ejemplo, *Ran* es la versión particular del shakespeareano *Rey Lear*.

¹⁰ Dirigida por Chen Kaige en 1984, narra la historia de un soldado del ejército comunista que es enviado al campo para recopilar canciones populares de tono alegre y feliz. El soldado es recibido por una familia campesina y se enamora de una joven. Cuando se da cuenta de que todas las canciones son tristes y no puede cumplir su misión se reincorpora a las filas de nuevo.

¹¹ Este planteamiento requeriría de un análisis más pormenorizado de la puesta en escena de su articulación filmica, lo cual escapa a las pretensiones de este texto.

una producción de valor entre culturas, de forma que si Zhang teatraliza conscientemente como arcanas y arcaicas las acciones étnicas chinas es para mostrar cómo China primeramente es subalternizada y exotizada por Occidente¹² (Chow, 1995: 170).

La conclusión de Chow (1995: 95-96) sobre este dilema, el cual aparece más claramente en *Tierra Amarilla*, no puede ser más explícita: “El ‘valor’ del film —como un producto chino, como una representación de ‘China’— existe por tanto en la forma de un trabajo alienado, el cual retorna triunfante al origen de su hogar sólo después de que su función de intercambio es establecida en el extranjero”. *Tierra Amarilla* no es más que una transcripción moderna sobre temas estéticos, similar a la de Samuel Beckett, Eugene Ionesco o Gustave Flaubert (Chow, 1995: 102-103).

En definitiva, Chow plantea que el cine chino, y por extensión el del Tercer Mundo, no puede estar desligado de la historia de relaciones políticas y económicas de dominación entre Occidente y Oriente, relaciones que continúan privilegiando los modelos de lenguaje, filosofía e historiografía occidentales como un “conocimiento estándar”, provocando la marginación continua de otros modos de expresión equivalentes no occidentales, de forma que cualquier proceso de traducción Occidente-Oriente estaría viciado por esta realidad (Chow, 1995: 177). Las relaciones de poder han sido una constante en la mirada antropológica sobre otras culturas. La antropología ha ofrecido sus puntos de vista a partir de la mirada del hombre blanco, heterosexual y de clase media occidental. Talal Asad (1973) postula que las relaciones de poder entre el antropólogo y el informante son inevitables, es decir, conocemos a los otros desde una posición de jerarquía, y no los conocemos si no es a partir de esta situación.

La pregunta es: ¿significa que los chinos no pueden afirmar sus propias ideas sin acomodarse a los estereo-

tipos occidentales? Observando este problema a través de la lupa derridiana, se trata de la hegemonía de un tipo de jerarquía de valores sociales en la que existe una jerarquía (determinada) y hay una afirmación: un logos dominante (el Occidental) frente a un logos dominado (Oriente). Aunque esto no deja de ser algo aparente. Cineastas como Zhang, a pesar de que en sus películas puede dar la impresión de que muestra una China exótica y un primitivismo perdido que debe ser recuperado, en realidad está sugiriendo que China se encuentra inmersa en las contradicciones de la modernidad, y que el primitivismo de los desheredados es un tema universal (Asad, 1973: 196). Por ello, la obra de Zhang es alegórica.

La paradoja consiste en que no puede traducirse algo (China) previamente negado (la visión de los locales) al lenguaje occidental, sino que debe ser afirmado previamente o, dicho en otros términos, no puede juzgarse con las negaciones sino que ello debe hacerse con las afirmaciones. Esto explica por qué Zhang cuestiona que la traducción intercultural sea un proceso unidireccional que iría del “original” al lenguaje de la “traducción”, puesto que demuestra que es posible una lectura a la inversa (Asad, 1973: 184), es decir, desde el lenguaje de la “traducción” (occidentalizado) al “original” (China). En suma, una lectura occidental de unos temas (el primitivismo de los chinos pobres) que en realidad son universales.¹³ Entonces es esta lectura occidental de China la que se constituye como la afirmación principal, el dato inmediato de la experiencia, de forma que esta afirmación es más contundente para quien se siente más negado, es decir, los chinos. Lo que resulta negado (China) es consciente de ello e intenta entrar en esta afirmación (Zhang), lo negado tiene cierto poder e importancia, y precisamente por ello es negado. Y si lo negado es introducido en lo que resulta afirmado su importancia y poder aumenta.

¹² Este “exotismo” del cine chino merecería un análisis más exhaustivo. ¿Cómo específicamente los films chinos construyen su representación exótica? ¿Por qué el exotismo se convierte en la afirmación de los propios significados culturales? ¿Cuáles son los elementos chinos que los cineastas chinos reiteran mientras mimetizan los dramas occidentales?

¹³ Las preguntas que surgen a continuación son susceptibles de ser desarrolladas en otro análisis que escapa a mis intenciones: ¿Quién lee el original por medio de la traducción occidental? ¿Cómo son los films chinos “traducidos”? ¿Qué dimensiones se infieren de las interacciones entre el original y la traducción?

Una situación cultural muy frecuente es cuando un indígena otomí abandona su vestuario étnico y su lengua, y afirma con ello su deseo de integración en la sociedad mestiza mexicana mayoritaria y dominante. O cuando un inmigrante ecuatoriano bautiza a sus hijas nacidas en Catalunya con nombres como Núria o Laia, propios de la cultura catalana. Esta afirmación de integración es más contundente para ese indígena o ese inmigrante que se siente marginado y negado. La sociedad dominante está constantemente pendiente de lo negado (el indígena, el inmigrante), y lo que resulta negado es consciente de ello e intenta entrar en esta afirmación. En este contexto, hay elementos de lo negado que se incorporan a la cultura dominante. Éste es el caso del estilo de moda consistente en una blusa indígena entre las mujeres mexicanas urbanas de clase media y alta: lo que había sido negado hasta ese momento se convierte en lo más representativo, valorándose como un elemento de poder.

Teresa del Valle (1997) señalaba en relación con las sociedades gastronómicas del País Vasco que si bien son exclusivamente masculinas, su conocimiento sólo se valora si proviene de una fuente femenina, falsificándose el origen y obtención de éste para alcanzar dicho prestigio —originalmente inexistente, pues era un elemento cotidiano de las mujeres, del cual los hombres se habían desentendido y, por ello, lo habían desvalorizado—. Algo similar ocurre en el caso de algunos países europeos en los que hemos asistido a una auténtica explosión de los chefs de cocina. Lo hasta hace poco marginado y negado (cocina/femenino) acaba siendo lo más representativo, valorándose como un elemento de poder (arte culinario/masculino). Los hombres de algún modo se “refinan”, apropiándose y tomando los modelos y elementos de la cultura femenina, y simultáneamente se aparta a las mujeres de la que había sido una concepción original suya. Bourdieu (2000) le llama a esto un acto de



Niños de Chicontepec, 2010.

“magia”, cuando el hombre ocupa un espacio tradicionalmente femenino automáticamente, mágicamente, lo “ennoblece”.

PROBLEMAS DE INTERPRETACIÓN

Sin embargo, esta lógica derridiana del discurso hegemónico y su relación con los márgenes y lo negado que he intentado mostrar a través del cine chino de vanguardia no resulta ser un modelo aplicable a todo aquel que observa otra cultura. El antropólogo que mira al otro no necesariamente lo niega. La comprensión y la explicación del otro pueden ser positivas o negativas ontológicamente. Las ciencias sociales han relacionado conocimientos con aspectos negativos ontológicamente. Sabemos que ontológicamente nuestra epistemología no es negativa, ya que como antropólogos nos interesa estudiar a los otros y poder ver así los fenómenos sociales y culturales de otra manera, sin negación ontológica o etnocidio a nivel político, a pesar de que la mutilación epistemológica y etnocida ha sido una constante histórica. Por un lado, epistemológicamente no es posible finiquitar a los otros, ni siquiera si hubieran sido ya destruidos por etnocidio. Por otro, si se afirma que han de existir los otros, lo absurdo es que no existieran pues de otro modo el funcionalismo malinowskiano o el estructuralismo levi-straussiano no tendrían sentido sin sociedades y culturas a las cuales aplicar sus métodos y teorías. En cualquier caso, la ontología y la epistemología son dos cosas distintas que no deben confundirse. Afirmar o negar el conocimiento, incluso la imposibilidad de comprender otra cultura, no descarta *per se* la epistemología, lo cual es muy distinto a negar o afirmar el ser, la cultura, ontológicamente hablando.

Subyacente a estas consideraciones emerge la discusión acerca de la racionalidad que ha acompañado a las ciencias sociales desde los inicios. El énfasis de la última etnografía en analizar en profundidad el contexto en el que se desarrollan las creencias y las conductas ha demostrado que cada sociedad posee una visión relati-

vamente consistente del mundo. El problema asociado a ello es cómo interpretar esos mismos patrones de creencias y conductas, y por tanto poder comprender otras culturas. Un racionalista occidental diría que no existe este problema, pero para los antropólogos representa un debate apasionante.

El problema de la racionalidad es que, de entrada, se trata de una concepción moderna occidental, anclada en la suposición de que existe una racionalidad única y universal, identificada con la ciencia y otros métodos lógicos, que tiene por misión desvelar el carácter objetivo e inmutable del mundo. Malinowski (1994) señalaba que los mitos en las sociedades exóticas proveían de un tipo de conocimiento “poético” del mundo que contribuía decisivamente a la cohesión social, mientras en nuestra sociedad los mitos, al igual que la magia, se encontraban en un estado de atrofia. Por tanto, los exóticos reflejarían una mentalidad racional inferior. A diferencia de Malinowski, Evans-Pritchard (1997) argumentaba que las creencias de brujería, magia y adivinación de los azande se basaban en asunciones erróneas que, sin embargo, se combinaban y reforzaban entre sí para ofrecer una guía y modelo consistente para la vida social. De modo que los azande sí poseerían la facultad y la mentalidad para ser racionales pero estarían atrapados por una visión del mundo coherente y flexible que, en positivo, les permitía explicar y analizar cualquier información, entre ella el infortunio.

Desde la perspectiva del estructural-funcionalismo, Leach, con base en su trabajo sobre los kachin de Birmania, asegura que las creencias y rituales religiosos son racionales debido a que son puramente simbólicos, no asociándose con espíritus y dioses ilusorios, sino con las relaciones reales entre los distintos grupos sociales. De este modo, cuando un kachin realiza un sacrificio a los dioses estaría reflejando un paralelismo entre la cosmología y la sociedad kachin, describiendo las relaciones formales existentes entre personas reales y grupos reales en la sociedad kachin (Gellner, 1970: 40).

Desde una postura neotayloriana, Horton (1968) anota que el pensamiento de un aldeano africano y el

pensamiento de un científico occidental poseen rasgos en común. Partiendo de esta constatación identifica a continuación las diferencias que vienen a confluir en una sola: “ellos” no admitirían una pluralidad de proposiciones de verdad, mientras que “nosotros” aceptaríamos poner a prueba cualquier proposición. Para Horton (véase también Skorupski, 1976), las nociones de creencias representarían intentos de “explicación” comparables a las nociones de la ciencia natural en relación con la naturaleza.

Una posición más radical desde un enfoque filosófico es la de Winch (1994), quien rechaza que las proposiciones posean una única función lingüística, es decir, “explicar”. Retomando los análisis de Evans-Pritchard, el autor apunta que probablemente se trate de diferentes estándares de racionalidad que no necesariamente coinciden. Para Winch, Evans-Pritchard parte de una cultura cuya racionalidad está afectada por los logros y las metas de la ciencia (“explicar”), mientras que la racionalidad de las creencias y ritos mágicos de los azande constituyen “modos de expresión” de las posibilidades y los peligros de la vida cotidiana, irreductibles a una instancia unificadora. Por tanto, la verdad y el conocimiento no poseerían propiedades trascendentales, metafísicas y universales, sino que cabría entenderlos como elementos específicos de tiempos y espacios particulares.

A mi entender, Winch parece que encuentra el “tesoro”, es decir, sabe dónde radica el problema de la traducción y comprensión del otro..., pero no dice cómo es. En otras palabras, se queda con el tesoro o lo que piensa que es el tesoro, el premio secreto. Winch no dice en su obra “por qué digo que no se puede comprender otra cultura”, ya sea porque constituye una forma de vida insustituible o por cualquier otra razón. “Si divulgo el secreto me destruyen”, piensa Winch. Es como si la diferencia cultural, para ser respetada, tuviera que ser secreta (Piasere, 2002, sobre *El etnógrafo* de Borges). La realidad es que Occidente ha destruido y afectado otras culturas y después se argumenta que esas culturas no pueden comprenderse, como si la disidencia y la resistencia cultural no pudieran explicarse. En realidad, la dicotomía no se ubicaría entre

comprender y no comprender a lo Winch, sino en cómo los antropólogos comprenden intereses específicos con los que van a campo, intereses académicos, teóricos, políticos, etcétera. La cuestión, finalmente, no sería si es posible conocer a los otros como señala Winch (sean o no occidentales), y por tanto sólo nos quede hacer de indígenas. Lo que ocurre es que, en ocasiones, el antropólogo detesta a los otros o bien los idealiza románticamente, alabando aquello que los occidentales han perdido (la nostalgia del primitivo).

Uno de los debates más candentes sobre la racionalidad es la polémica entre Sahlins y Obeyesekere sobre la naturaleza de la muerte del Capitán Cook en Hawai en 1779 (Sahlins, 1988, 1996; Obeyesekere, 1992), que tiene implicaciones más directas en relación con la cuestión de lo subalterno, los discursos hegemónicos y el exotismo que Rey Chow evidenciaba con el cine chino de vanguardia. Sahlins afirma que los hawaianos deificaron a Cook a partir de su identificación con el dios Lono y, aunque no asuma que los hawaianos fueran prerracionales o irracionales, plantea que la conjunción del ritual calendárico y su lógica cultural se pusieron en práctica reproduciendo el sistema hawaiano. Obeyesekere, nativo de Sri Lanka, postula en su obra (que fue recibida gratamente en el contexto de la época por su estilo posmoderno) que los hawaianos, al igual que otros pueblos colonizados, no pensaron ni actuaron como “salvajes” siendo presos de su supuesta mentalidad primitiva, al estilo Lévy-Bruhl, sino por razones políticas y bajo las premisas de una “racionalidad pragmática”.

En este sentido, es posible una crítica a la idea de racionalidades opuestas, es decir, a la idea de que existan diferentes capacidades mentales, acciones o compromisos sociales racionales. Ambos autores parten de la premisa de que los hawaianos actuaron racionalmente, pero el desacuerdo se basa en cómo se justifican las acciones racionales: un contexto cultural específico (Sahlins) o una racionalidad práctica universal (Obeyesekere). Para este último, el problema de fondo reside en la mitología eurocéntrica hegemónica que ha construido los mitos sobre un Cook heroico y sobre los “salvajes”, proyectando la imagen de una racionalidad



Ángel Montero

Chicontepec, Veracruz, 2007.

occidental superior.¹⁴ Sin embargo, esta posición es contradictoria, pues pretende superar un logocentrismo reduccionista eurocéntrico y hegemónico (Sahlins) con un logos reduccionista opuesto (Obeyesekere). Así que no se trataría exclusivamente de relativizar y negar la superioridad de la racionalidad científica y, a la vez, denunciar —a la manera posmoderna de Obeyesekere— las construcciones textuales de los otros al servicio de los poderes occidentales, sino de relativizar el concepto de racionalidad negando su identificación con la verdad, adoptando como premisa inexcusable ubicar la racionalidad por *naturaleza* —la idea de que los seres humanos comparten una misma facultad y disposi-

ción racional— por encima de la racionalidad por *convención*, la idea de que todo es relativo al contexto (Agassi y Jarvie, 1987; Ulin, 1990).

El ejemplo del cine chino muestra por otra deriva que, efectivamente, no existe una línea divisoria radical entre el contexto cultural de Occidente y los otros (como imaginaba Sahlins), ni tampoco patrones universales de comportamiento (como pensaba Obeyesekere). El cine chino de vanguardia refleja otra vertiente que se entrecruza con estas viejas y sesudas polémicas antropológicas y es la cuestión de la identidad en el mundo contemporáneo. Los *Cultural Studies* han explotado hasta la saciedad la idea de que la identidad es continuamente producida de forma contradictoria, dislocada y culturalmente entrelazada. En el cine chino no se observa una separación nítida entre un “nosotros” y un “ellos”, sino al contrario, es el otro el que se construye y se asume como “chino” en un

¹⁴ Este debate sigue abierto y la cuestión de la divinidad o no de Cook parece irresoluble. Para profundizar en esta polémica remito al lector al interesante foro de discusión publicado en *Current Anthropology* (Borofsky, 1997).

contexto nacional atravesado por la hegemonía occidental. En este sentido, el tópico del *orientalismo* de Said se ha desplazado más allá de la perspectiva/escritura occidental de Asia como el otro exótico a la de los propios asiáticos quienes participan de la representación de un “yo orientalista”. Esto hace del cine chino un excelente documento para explorar la rearticulación de diferentes elementos bajo circunstancias históricas y culturales, que vienen a confluír en el carácter antiesencialista, plástico y coyuntural de la identidad.

Más allá de estas controversias, me interesa concluir este ensayo desde otro plano, más concreto y más cercano a la ética de la antropología, y es que cuando el antropólogo se ve incapacitado para describir un objeto de arte, un sistema de parentesco o un sistema ritual no suele reconocer honestamente sus deficiencias metodológicas, sino que prefiere escudarse en un ejercicio de arrogancia científica. Metodológicamente, la traducción de otra cultura representa un salto hermenéutico de la vaguedad a la certeza, a causa de la demanda de inteligibilidad académica. Lo que resulta mucho más costoso es dejar un universo sin sentido, sin saber cuál es la coherencia de un sistema cultural, es decir, asumir que habrá cosas que no se saben pero que es legítimo exponer empíricamente. Geertz, por ejemplo, excluye los datos que no se integran en su teoría, al igual que la antropología interpretativa en general que no toma en cuenta los mitos o los fenómenos que no se articulan entre sí.¹⁵ Los antropólogos son presa fácil de la “ilusión culturalista”, es decir, la fabricación de la cultura, consciente o inconscientemente, voluntaria o involuntariamente, a partir de las respuestas de sus informantes (Copans, 2008: 56), además de que deben formular en palabras las acciones que observan en los sujetos estudiados. Siempre se corre el riesgo de aplicar conceptos del propio contexto del investigador. Geertz (1992) presupone, en efecto, que las culturas poseen conceptos particulares, y que se ubican en un nivel igual para poder realizar una “traducción”. Sin embargo, puede apa-

recer una situación en la cual se presenten niveles diferentes, en la que los nativos no posean ni conceptos ni el antropólogo traduzca un concepto por otro, sino algo que no tenga sentido para un concepto, y se respeten las contradicciones. Es interesante recordar aquí al Radcliffe-Brown de *The Andaman Islanders* y el hecho de que el autor es consciente de las dificultades de percepción de la cultura andamanesa. Reconocer que no se ha encontrado la respuesta a los datos no es académicamente vistoso, pero esto convierte el trabajo de Radcliffe-Brown en una hermenéutica *avant la lettre*. Incluso Spiro (1992: 37-38) admite también que Evans-Pritchard, Malinowski, Mead, Kluckhohn o Hallowell son en cierto modo “interpretativos”, puesto que las creencias y las costumbres de los pueblos que estudian fueron descritas en su contexto etnográfico por entero e interpretadas desde “el punto de vista” de los nativos. Sin embargo, en el mundo académico no se acepta fácilmente la vaguedad de una cultura, respetar los datos y no aplicar alguna teoría consistente, sino una interpretación contextual, con excedente etnográfico, información variada y con incongruencias como muestra el primer Radcliffe-Brown, más crítico, universalista y deconstruccionista antes de su giro positivista en *Estructura y función en la sociedad primitiva*.¹⁶

En efecto, la vaguedad en una cultura puede no ser necesariamente un callejón sin salida, sino un camino de saber. Ni Geertz, ni Winch, ni Rabinow prevén esto: o bien domina la inteligibilidad de la subjetividad del antropólogo o la de la conceptualización del nativo. En el primer caso, el antropólogo toma elementos discretos que le hacen reflexionar: “aquellos pedacitos tienen sentido para un pedacito de mí” y se relacionan con la cultura del antropólogo, de modo que el énfasis se coloca en una relación unipersonal del antropólogo. Se trata de tomar un fragmento de una cultura que tiene sentido por sí mismo y que se vincule a la sociedad del antropólogo. Si ese fragmento se relaciona con otros fragmentos de otras culturas, y se liga con la propia

¹⁵ Las críticas posteriores a la obra de Obeyesekere coinciden en la selección interesada de las fuentes empleadas para cuestionar la perspectiva de Sahlins.

¹⁶ Gran parte de estas ideas las he tomado prestadas de Ignasi Terrades en su curso de doctorado “Cuestiones de cultura andamanesa”, impartido en 1995 en la Universidad de Barcelona.



Ángel Montero

Papantla, Veracruz, 2010.

personalidad del antropólogo, se reflejará un mayor universalismo. Crapanzano, Rabinow y otros posmodernos se interesan por la información que tiene sentido para su subjetividad, excluyendo aquella que no se relaciona con su experiencia personal, siendo fundamental la propia sinceridad, el individualismo, y, algo muy importante, la complicidad interindividual con la comunidad académica, es decir, cómo se negocia el refrendo y la aceptación de las ideas con los centros de poder.¹⁷ En el segundo caso, la conceptualización del

¹⁷ Sin embargo, el caso de Rabinow es muy interesante y sujeto a múltiples lecturas. Por ejemplo, Herzfeld (2008) considera el trabajo de Rabinow (1992) sobre sus experiencias profesionales en Marruecos como un texto revelador. Cuando Rabinow habla del hotelero Mr. Richard, un colono tan interesante de analizar como los comerciantes exóticos del *souk*, emerge una nueva manera de pensar la epistemología antropológica, al privilegiar la mirada sobre los occidentales en lugar de los indígenas.

indígena llevada hasta el exceso implicaría que, en realidad, se criticaría finalmente al nativo, no al antropólogo. Éste pensaría: “si no digo lo que se espera, no gustará a Occidente”. Incluso aunque el antropólogo se muestre como un hermeneuta radical eso no significa que sea más libre, puesto que frecuentemente se sentirá obligado a citar a la élite de los hermeneutas para ser valorado por los académicos. En otras palabras, se encontraría condicionado por el consenso, lo que Kuhn denominaba el periodo de una “ciencia normal”.

Estas cuestiones, junto con las que hemos ido hilvanando a lo largo de este texto, siguen estando abiertas sin que haya una respuesta convincente, puesto que todo ello, en última instancia, y parafraseando a Alberto Cardín, forma parte de una serie de opiniones, más o menos probables, sobre hechos profundamente contradictorios.

Bibliografía

- Abélès, Marc, 2008, “Foucault, l’anthropologie et la question du pouvoir”, en *L’Homme*, núms.187-188, pp. 105-122.
- Agassi, Joseph y Ian Charles Jarvie (eds.), 1987, *Rationality: The Critical View*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, Países Bajos.
- Asad, Talal (ed.), 1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*, Ithaca Press, Londres.
- Balandier, Georges, 1988, *Modernidad y poder. El desvío antropológico*, Júcar, Madrid.
- Bayle, Pierre, 2003, *Diccionario Histórico y Crítico*, estudio preliminar, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Borofsky, Robert, 1997, “CA Forum on Theory in Anthropology: Cook, Lono, Obeyesekere, and Sahlins [and Comments and Reply]”, en *Current Anthropology*, vol. 38, núm. 2, pp. 255-282.
- Bourdieu, Pierre, 2000, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
- Chow, Rey, 1995, *Primitive Passions. Visuality, Sexuality, Ethnography, and Contemporary Chinese Cinema*, Columbia University Press, Nueva York.
- Clifford, James, 1995, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Gedisa, Barcelona.
- Colleyn, Jean-Paul, 2005, “Fiction et fictions en anthropologie”, en *L’Homme*, núms. 175-176, pp. 147-164.

- Copans, Jean, 2008, *L'enquête et ses méthodes. L'enquête ethnologique de terrain*, Armand Colin, París.
- Evans-Pritchard, Edward E., 1997, *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona.
- Geertz, Clifford, 1986, "El reconocimiento de la antropología", en *Cuadernos del Norte*, vol. 7, núm. 35, pp. 59-63.
- , 1992, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Gellner, Ernest, 1970, "Concepts and Society", en B. R. Wilson (ed.), *Rationality*, Harper & Row, Nueva York.
- Habermas, Jürgen, 1989, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.
- Harris, Marvin, 1978, *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, Madrid.
- Herzfeld, Michael, 2008, "Ouvrir les frontières de l'Europe. La géographie bureaucratique d'une discipline", en *Ethnologie française*, xxxviii, núm. 4, pp. 597-604.
- Horton, Robin, 1968, "Neo-Tylorianism: Sound Sense or Sinister Prejudice?", en *Man*, vol. 3, núm. 4, pp. 625-634.
- Jameson, Fredric, 2001, *Teoría de la posmodernidad*, Trotta, Madrid.
- Kuper, Adam Jonathan, 1989, *Ortodoxia y tabú. Apuntes críticos sobre la teoría antropológica*, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
- Layton, Robert H., 1997, *An Introduction to Theory in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido.
- Leach, Edmund, 1977, *Sistemas políticos de la alta Birmania*, Anagrama, Barcelona.
- Lisón Tolosana, Carmelo, 1983, *Antropología social y hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica de España, Madrid.
- Llobera, Joan R., 1988, "Postscriptum: algunas tesis provisionales sobre la naturaleza de la antropología", en J. R. Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona.
- Malinowski, Bronislaw, 1994, *Magia, ciencia, religión*, Ariel, Barcelona.
- Marcus, George E. y Michael Fischer, 2000, *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Obeyesekere, Gananath, 1992, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Princeton University Press, Princeton.
- Osborne, Meter, 2002, "Modernidad", en M. Payne (comp.), *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*, Paidós, Buenos Aires.
- Peñalver, Patricio, 1989, "El deseo de idioma", en *Anthropos*, núm. 93, pp. 31-37.
- Piasere, Leonardo, 2002, *L'etnografo imperfetto*, Laterza, Roma, Bari.
- Rabinow, Paul, 1992, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Júcar, Madrid.
- Reynoso, Carlos, 1998, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona.
- Sahlins, Marshall, 1988, *Islas de historia: la muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*, Gedisa, Barcelona.
- , 1996, *How "Natives" Think: About Captain Cook, for Example*, University of Chicago Press, Chicago.
- Said, Edward W., 1990, *Orientalismo*, Libertarias Prodhufi, Madrid.
- Skorupski, John, 1976, *Symbol and Theory: A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido.
- Spiro, Melford, 1992, *Anthropological Other or Burmese Brother? Studies in Cultural Analysis*, Transaction Publishers, New Brunswick.
- Swift, Jonathan, 1979, *El cuento de un tonel, seguido del relato de "La batalla entre los libros antiguos y modernos, en la Biblioteca de Saint-James"*, Seix Barral, Barcelona.
- Terray, Emmanuel, 1988, *Lettres à la fugitive*, Odile Jacob, París.
- Ulin, Robert C., 1990, *Antropología y teoría social*, Siglo XXI, México.
- Valle, Teresa del, 1997, "El espacio y el tiempo en las relaciones de género", en *La Ventana*, núm. 3, pp. 96-134.
- Winch, Peter, 1994, *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona.