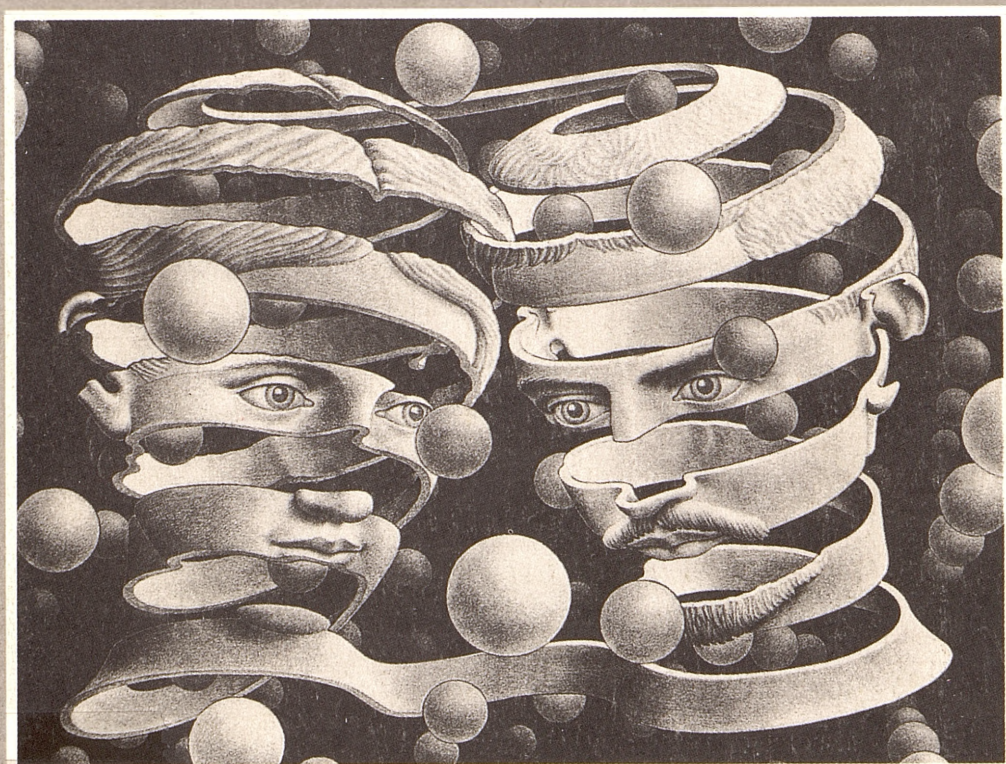


LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS EN MÉXICO

Miguel J. Hernández Madrid
José Lameiras Olvera
Editores



EL COLEGIO DE MICHOACÁN

LAS CIENCIAS SOCIALES Y HUMANAS EN MÉXICO
SÍNTESIS Y PERSPECTIVA DE FIN DE SIGLO

Miguel J. Hernández Madrid
José Lameiras Olvera

Editores



El Colegio de Michoacán

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
INTRODUCCIÓN	11
ESTADO DE LAS CIENCIAS HUMANAS Y SOCIALES EN EL FIN DEL SIGLO XX MEXICANO	21
<i>Las ciencias sociales y las humanidades del siglo XX mexicano</i> Abelardo Villegas	23
<i>Las humanidades en México: un recuento de fin de siglo</i> Herón Pérez Martínez	35
<i>Estado de las ciencias sociales y de las humanidades en el fin de siglo mexicano: el caso de la historia</i> Guillermo Palacios	59
<i>La provincia de la ciencia y la ciencia de la provincia. Advertencias para hacer investigación regional en México</i> Luis Alfonso Ramírez	77
<i>Caen acaso las torres que en el cielo se creyeron...</i> Brigitte Boehm	89
AL OTRO LADO DEL ESPEJO: SOBRE LA RECUPERACIÓN DE LAS DISCIPLINAS Y EL DIÁLOGO INTERDISCIPLINARIO	99
<i>La antropología en la encrucijada del mundo moderno</i> Eduardo Zárate	101

<i>Una historia en construcción. Teoría y práctica de los desfases</i> Juan Pedro Viqueira	119
<i>Democracia y ciencias sociales</i> Jorge Alonso	161
<i>La división del trabajo y la construcción de la nueva torre de Babel: el diálogo interdisciplinario</i> Ignacio Sosa	199
<i>Por los estudios de frontera: experiencias de interdisciplinariedad en México</i> Gail Mummert	217
VOCACIÓN Y UTOPIA: LA FORMACIÓN DE INVESTIGADORES	227
<i>La formación de investigadores: vocación y utopía</i> Juan Parent	229
<i>Ideología y socialización: el científico ideal</i> Larissa Adler-Lomnitz	239
<i>Walter Benjamin y Los pasajes de París: acerca del método, el objeto y la investigación</i> Daniel Hiernaux Nicolas	259
PERSPECTIVAS Y RETOS PARA EL SIGLO XXI	277
<i>Futuro inmediato y democracia, la contribución de las ciencias sociales</i> Jean Meyer	279
<i>Tendencias de investigación en ciencias sociales y humanidades: perspectivas para el siglo XXI</i> Agustín Jacinto	291
<i>Crisis de la racionalidad y nuevos paradigmas</i> Enrique Leff	303
ÍNDICE TEMÁTICO	311

LA ANTROPOLOGÍA EN LA ENCRUCIJADA DEL MUNDO MODERNO

José Eduardo Zárate Hernández

Como sabe cualquier antropólogo que lo ha intentado alguna vez, resulta muy difícil, casi imposible, explicar en qué consiste en la práctica esta disciplina, o incluso de dónde procede exactamente (Cl. Geertz 1996: 122).

INTRODUCCIÓN

No resulta exagerado decir que en los últimos años (digamos 30) la antropología en México y el mundo ha vivido un notable proceso de crecimiento, diversificación, complejización y también fragmentación.¹ Lo paradójico de esto es que el crecimiento de la disciplina, se da justamente cuando desde dentro se han cuestionado fuertemente los métodos y técnicas tradicionales empleadas en el quehacer propio de los antropólogos y, como ya se ha señalado en múltiples ocasiones, han desaparecido los pueblos aislados y los llamados “primitivos”. Hace muchos años que los antropólogos no somos ni un gremio, ni siquiera un sector académico compacto; tanto en los países centrales como en los periféricos, los antropólogos se reagrupan según líneas de investigación e intereses, no con otros antropólogos sino con otros científicos sociales afines a sus preocupaciones. Por lo mismo tampoco resulta exagerado decir que la antropología se ha convertido en los últimos años en una inmensa amalgama de trayectorias, intereses y

1. La salida del encierro indigenista de la antropología mexicana tiene que ver a mi parecer con el crecimiento de las instituciones académicas del país. Pero también con la transformación de la disciplina a nivel mundial. Obviamente con los modernos procesos de descolonización y con el diálogo interdisciplinario.

proyectos particulares. Ahora como nunca es mucho más lo que diferencia y separa a los antropólogos que lo que los une.²

Esta notable diversidad no nos habla necesariamente de una “crisis”, sino más bien de la naturaleza de la disciplina que surge al igual que otras ciencias sociales como la sociología o la ciencia política del proyecto de modernidad esbozado con claridad por los pensadores del siglo XIX y que tiene sus antecedentes en el racionalismo ilustrado del siglo XVIII. Desde sus orígenes la antropología se ha preocupado por casi todo lo que tenga que ver con la experiencia humana: formas de gobierno, de subsistencia, de comportamiento, estilos de vida, mercados, repertorios simbólicos, mitos, ritos, y un largo etcétera. La disciplina ha mostrado una gran capacidad para ir adecuando sus intereses y objetos de estudio a las nuevas circunstancias que le presenta la contemporaneidad, no así sus métodos. Reflexionar sobre temas y procesos sociales contemporáneos a la vez que luchar por mantener una mirada propia, moldeada por una tradición académica, ha sido parte del quehacer de los antropólogos en los últimos cincuenta años. Es decir, luego de la segunda guerra mundial, que termina con el proyecto colonialista que había inspirado a la antropología años atrás. Lo característico de la antropología parece ser que cada vez que ha intentado reformarse totalmente y presentar una posición única el resultado es mayor

2. La antropología como disciplina según Geertz (1996:102): “La antropología, o al menos la antropología social y cultural, se asemeja más a algo que uno aprende mientras año tras año continúa intentando adivinar qué es y cómo se practica, que algo que se inculca a uno por medio de algún ‘método sistemático de obtener obediencia’ o de un ‘preparación [formalizada] mediante la instrucción y el control’. Por supuesto, se enseña, a veces vigorosamente con docenas de reglas que obedecer y autoridades que respetar y, desde reseñas de libros hasta los tribunales de plazas universitarias, tiene sus propios métodos de infringir ‘castigo orientado a corregir’ [...] por muy duro que trabajemos algunos para disimular el hecho, merecemos esa imagen difuminada que tenemos: hay verdaderamente una falta de perfil firme y objetivos definidos de lo que hacemos. Quizá sea un escándalo, quizá sea un punto fuerte [...]

“De todas las ciencias humanas, la antropología es tal vez la más dada a cuestionarse a sí misma y suele resolver el problema con respuestas que suenan más como grandes visiones del mundo o declaraciones de fe, que como descripciones de una ‘rama del conocimiento’. Los cambios ocurridos en la vida académica durante los últimos años han contribuido a mezclar lo que antes estaba razonablemente bien separado –historia, filosofía, ciencia, artes– lo cual ha incrementado la dificultad de producir una definición directa y práctica de lo que, si dices que eras antropólogo, habías de estar haciendo [...]

Sin embargo, la ‘crisis’ puede ser una ilusión óptica, resultado del intento de definir la ‘antropología’ como uno definiría el ‘inglés’ o la ‘literatura’ o la ‘etimología’, es decir como el estudio de una cosa u otra, en vez de como una vaga colección de trayectorias intelectuales. Dentro de esta disciplina indisciplinada hay muchas voces intentando definirse a sí mismas [...] Consigues ver lo que has estado haciendo (en el caso de que consigas verlo) después de haberlo hecho”.

diversificación. El modelo de las revoluciones científicas y de cambio paradigmático como lo había planteado Kuhn, funciona exactamente al revés: no ocasiona ninguna unificación del campo sino por el contrario su mayor fragmentación y dispersión.

No se crea que esto no es motivo de preocupación para la disciplina; la antropología es una de las ciencias sociales que más se cuestiona a sí misma, sin embargo, el reto para la antropología no está en su notable diversidad (obviamente tampoco en la desaparición de los llamados pueblos primitivos), sino en la continuidad y legitimidad de lo que ha sido su método de trabajo por excelencia: la observación participante o etnografía. Aquí vale la pena plantearnos la siguiente pregunta: ¿hasta dónde podemos mantener la unidad del método cuando los temas, los enfoques e incluso las condiciones de trabajo de campo se han modificado tanto y ahora tienen un carácter mucho más fluido del que tenían hace 50 años?³ El mundo se ha unido y a la vez fragmentado de maneras insospechadas a principios de siglo.

En la actualidad decir que la antropología es una disciplina abierta a la interdisciplinariedad es no decir nada, pues prácticamente todas las ciencias sociales lo son, dado que su objeto de estudio: los seres humanos y el resultado de su acción sobre el mundo, están en continua construcción. Sin embargo, decir que la antropología se ubica en un punto equidistante de las disciplinas humanísticas y de las otras ciencias sociales sería quizá más preciso. Cuando uno hace trabajo de campo, así esté midiendo el número de calorías que consumen los obreros de los ingenios, el tamaño y funcionamiento de los sistemas de riego, o las estrategias de reproducción de las unidades domésticas lecheras, no puede uno dejar de lado que está trabajando con seres humanos que tienen además de intereses, creencias,

3. "No son solo ideas que ya no son lo que eran. El mundo tampoco es lo que era. [...] [Ahora] trabajamos en lugares intensamente disputados, entre todo tipo de construcciones, demandas, sospechas y competidores [...]"

"Ahora trabajamos bajo la mirada crítica de –y a veces sujetos a– una gama muy amplia de diferentes tipos de especialistas (historiadores, economistas, filólogos, politólogos, sociólogos, psicólogos, artistas, musicólogos, cineastas e incluso uno que otro filósofo. Y por supuesto los periodistas están en todos sitios".

"Actualmente ni mucho menos todos los etnógrafos son occidentales... la mirada crítica de las disciplinas vecinas encuentra su cancelación en una mirada similar, incluso más inquisidora, dentro de nuestro propio campo (134) ... y finalmente nuestro número ha crecido rápidamente" (ya no es ni gremio, ni una tribu, ni un grupo de artesanos o clase social" (134).

proyectos de vida, aspiraciones, sueños, es decir no pueden ser considerados simples objetos sino sujetos, con capacidad de acción propia, contruidos históricamente. Para los antropólogos lo que tradicionalmente han llamado “cultura” es, en algunas ocasiones, mucho más determinante que el cálculo racional. Sin embargo, a diferencia de las disciplinas más humanísticas o de plano culturalistas, para la antropología social los sistemas de pensamiento y significado se encuentran inmersos en el conjunto de relaciones sociales ordenadas, jerarquizadas, construidas por los mismos seres humanos que les dan significado. Desde el punto de vista de la disciplina antropológica, esta urdimbre de relaciones sociales con representaciones simbólicas sólo puede entenderse trabajando directamente con sus artífices o constructores, es decir con los actores que la viven y que la reproducen cotidianamente, de ahí pues el valor de la práctica etnográfica como quizá el único elemento que unifica a los antropólogos.

Para cualquiera de nosotros que trabaje en una institución académica está claro que la formación cabal de un antropólogo no consiste únicamente en la enseñanza y el manejo artificioso de las teorías propias de la disciplina, sino en la experiencia del trabajo de campo. Con esto no queremos decir que el trabajo de campo cumpla el papel únicamente de rito de iniciación, es mucho más que eso. Hacerse antropólogo y en particular hacer trabajo de campo no es una iniciación a una disciplina establecida y de contornos claramente definidos, es complicarse un poco más la vida, abrirse hacia otras lógicas y todo un universo de problemas y percepciones que hay que ir ensamblando poco a poco y con grandes dificultades. Pero, justamente porque la antropología sigue teniendo como objetivo tratar de responder a grandes interrogantes a partir de muestras muy pequeñas (hacer grandes ruidos en pequeñas habitaciones), entonces la etnografía resulta ser el medio por excelencia para lograr una descripción detallada y a profundidad de un universo tan pequeño que nos pueda permitir interpretar la diversa y variable naturaleza humana.

EL TRABAJO DE CAMPO Y LA CRÍTICA “DESDE ABAJO”

Las dos grandes revoluciones que se han dado en la disciplina y que tienen que ver con su refundación institucional se han centrado, no en el objeto de

estudio, no en los enfoques teóricos sino en su núcleo duro: la etnografía. Una, la estructural funcionalista, resaltó su papel central para superar la historia lineal, única y especulativa de los evolucionistas y los amateurs. Tanto Malinowski como Evans-Pritchard hicieron un notable aporte a la antropología como disciplina al darle un status “científico” al trabajo de campo, al convertirlo no en una recolección, descripción y especulación de datos sino en una manera controlada, teóricamente guiada hacia la consecución de indicios o evidencia empírica para, en su momento, reformular y discutir problemas humanos fundamentales o cuestionamientos que afectan al ser humano universal. La racionalidad particular de los sistemas de intercambio y rituales “primitivos”, así como el mantenimiento del orden en las sociedades sin un poder centralizado, fueron dos ejes que guiaron el trabajo de campo de los llamados antropólogos profesionales.⁴

La segunda (en los años ochenta), de los posmodernos, se ha centrado en cuestionar la autoridad y objetividad de la etnografía para representar otras realidades. El “yo estuve ahí” testimonial para los antropólogos posmodernos tiene la misma validez que cualquier ficción literaria. La etnografía se transforma en un género literario más, en tanto que las culturas y sociedades también son textos cuyo entendimiento radica en desentrañar su significado. Como cualquier otro tipo de creación literaria, existen para ser descodificados o como se dice ahora “deconstruidos”. Es aquí donde más se percibe la influencia de autores como Lyotard, Foucault, Derridá y otros.⁵ Es esta última tendencia la que con más vigor se emplea en la actualidad para interpretar el multiculturalismo, la fragmentación de

4. Los dos tópicos centrales del pensamiento moderno “la racionalidad y el Estado, nuestro pensamiento metódico y nuestra sociedad que responde a ese orden” están presentes en la obra de E-P y guiaron gran parte de su trabajo antropológico. [...] El aporte de E-P (sigue diciendo Gellner) radica en “la ubicación del poder en la anarquía aparentemente preestatal y de la razón en la aparente irracionalidad [...] Los problemas en los que dejó una huella verdaderamente profunda son la carencia de un orden centralizado en los nuer y la ausencia de razón en los azande. Tanto la aparente anarquía de los nuer como el uso de nociones mágicas en los azande resultan igualmente repugnantes al pensamiento moderno: E-P le tocó poner de relieve el artificio de la razón en los nuer y los azande, cómo la aparente anarquía estaba intrínsecamente al servicio de un orden oculto y la magia tenía sus razones que la mente no conoce” (Gellner 1987 “introducción” a Evans-Pritchard: 16-1).
5. Según C. Reynoso (1991) donde más se percibe el influjo del pensamiento de Lyotard en el cuestionamiento de la autoridad etnográfica y en un sentimiento de crisis disciplinaria (sic.) generalizado que torna hoy en día difícil empujarse atrás de una formulación teórica cualquiera. Como nunca antes, el tiempo está maduro para el escepticismo”.

los estados nacionales y la redefinición de las fronteras políticas y culturales que ahora dividen al mundo.

Para las ciencias sociales el antropólogo ha cumplido el papel de “crítico cultural”; en gran medida su labor se ha centrado en confrontar y cuestionar los modelos esquemáticos y universalistas de la modernidad. Su actividad en diferentes sociedades nos muestra que no existen modernidades únicas ni objetivos humanos comunes. Un punto de primer orden en el quehacer etnográfico ha sido la crítica o cuestionamiento de las grandes ideas (de los dioses) del pensamiento decimonónico, esas que deberían ser escritas con mayúsculas: el estado, la clase social, el mercado, el progreso, la revolución, la solución final, el socialismo, la colectivización, el igualitarismo. La visión etnográfica o “desde abajo” ha mostrado cómo se inventan y reproducen nuevas y antiguas formas de diferenciación social justamente cuando se trata de poner en práctica ideas totalizadoras o proyectos unívocos. La etnografía se ha encargado de mostrar que cuando existen proyectos culturales en contradicción que no son negociados o ni siquiera tomados en cuenta, el sentido de estas grandes ideas es trastocado totalmente. Por lo mismo decía Radcliffe-Brown, cuando se refería a las sociedades africanas sin Estado, sería mejor que olvidáramos la mayúscula y siempre que nos refiriéramos a éste lo hiciéramos con letra minúscula ya que resulta mucho más aleccionador precisar el tipo de sociedad y de prácticas políticas concretas a que nos estamos refiriendo. Algo similar sucedió con los antropólogos sustantivistas y su crítica a los “grandes principios” de la economía.

Pero quizá donde se nos muestra más clara esta antinomia es en los estudios de Luis Dumont sobre las sociedades jerárquicas y sus principios holistas que se oponen a los principios igualitaristas e individualistas de nuestra sociedad. Sin embargo, dice este autor, para poder entender la lógica propia de las sociedades holistas y jerárquicas debemos quitarnos las anteojeras que los conceptos clásicos de la sociología, surgidos de la sociedad moderna, nos imponen. Según este autor, en la historia de la humanidad han existido dos tipos de civilizaciones, una, la más antigua y extendida, ha sido la holista cuyos principios básicos son el grupo y la jerarquía; la otra, la moderna tiene como principios el igualitarismo entre individuos. Etnográficamente existen pocas sociedades absolutamente jerárquicas o totalmente igualitarias, en la mayor parte de las sociedades

conocidas ambos principios aparecen mezclados. El caso es que cuando uno piensa en las dificultades para que el Estado mexicano transite hacia un sistema democrático e igualitario o en la reivindicación de demandas y formas de representación grupales como las que actualmente hacen las comunidades indígenas, no podemos dejar de tener en mente cómo estos principios se articulan en la construcción de nuevos ordenamientos sociales, que no corresponden ni con la democracia liberal y su proyecto emancipador del individuo, ni con el comunalismo (o corporativismo) tradicional, y cómo resulta indispensable recurrir a la etnografía para captar dicha imbricación.

En los últimos años esta perspectiva “desde abajo” ha sido fundamental para entender cómo se construyen las identidades, cómo se representa el estado en la vida cotidiana o también cómo se construyen y negocian desde el nivel local los modernos procesos de globalización. Por ejemplo, cómo la homogeneización cultural que promueve la globalización (algunos autores como Appadurai (1996) le llaman americanización) encuentra resistencia en las culturas tradicionales que se reproducen localmente o cómo los grupos periféricos, cómo los trabajadores migrantes se reproducen en el corazón de las grandes metrópolis.⁶ Pero esto sólo puede observarse si uno va directamente con los actores y trata de entender no sólo lo que dicen sus discursos sino los constreñimientos políticos y económicos en que se encuentran inmersos.

DE LA ANTROPOLOGÍA POSMODERNA AL SIN SENTIDO Y LA PARÁLISIS ETNOGRÁFICA

La década de los ochenta estuvo dominada en la antropología por la tendencia hermeneútica y relativista que desembocó finalmente en el llamado posmodernismo o en la antropología posmoderna. La incredulidad, el escepticismo y el nihilismo, lo mismo que la fragmentación de los estados nacionales y la “descentralización” del poder, son indudablemente signos de nuestra época y son estos elementos los que ahora se encuentran con

6. Hannerz (citado en Clifford 1995:34) “El sistema mundial, más que crear una homogeneidad cultural masiva a escala global, está reemplazando una diversidad por otra, y la nueva diversidad se basa más en relaciones mutuas y menos en la autonomía”.

demasiada frecuencia en los trabajos académicos de los modernos antropólogos. Paradójicamente “la descentralización del poder” ha llegado a ocupar un lugar central en el discurso académico y los autores que cuestionaban a los “gurus” del realismo etnográfico y su autoridad, ahora ocupan y dirigen una buena cantidad de centros de investigación, departamentos de antropología y revistas especializadas, es decir “ocupan un lugar central”. Primero el proceso de descolonización y ahora la globalización que en ambos casos han implicado el debilitamiento de los estados nacionales y el surgimiento y resurgimiento de identidades que se creían olvidadas o al menos en franca decadencia, han conducido necesariamente a un replanteamiento de las ciencias sociales dedicadas a explicar la intersubjetividad.

No creo que todo lo que han dicho los autores que se ubican en esta corriente haya llevado a un replanteamiento fecundo de la disciplina. Su radicalismo al criticar la objetividad de los estudios antropológicos, su exagerada (por no decir falsa) preocupación por la legitimidad de hablar por otros, por los efectos distorsionadores que los autores occidentales tienen sobre la percepción de los otros o por las implicaciones ambiguas del lenguaje y la autoría en la descripción de los otros, desde mi punto de vista socavan o inhiben la idea misma de una etnografía comparativa dedicada a estudiar y explicar las diferencias. Si un buen poeta o escritor es un etnógrafo “en sentido amplio”, no se puede decir que cualquier antropólogo sea necesariamente un poeta, buen escritor o autor (Geertz, 1992), la confusión aquí está en el uso de “en sentido amplio” que hace Clifford (1995:24) porque el etnógrafo o más bien el antropólogo social está obligado a ver las mediaciones sociales (poder, jerarquía, orden) de los discursos o textos culturales. Tal como lo reconocieron en sus últimas obras Victor Turner o Cl. Geertz quienes consideran que se deben tomar bastante en serio las mediaciones culturales de los sistemas o relaciones sociales. Las obras literarias, cuya fundamentación es total y definitivamente subjetiva encuentran su legitimidad en la complejidad de la creación individual y en el placer estético que produce su lectura.⁷ La propuesta posmoderna

7. Para los posmodernistas dice Gellner (41): “Los hechos lógicamente presentados y (supuestamente) independientes eran las herramientas y la expresión de la dominación colonial; por el contrario, el subjetivismo significa igualdad y respeto intercultural. El mundo tal como en realidad es (sí es que puede decirse que sea en realidad de alguna manera) se compone de trémulas con subjetividades: ¡los hechos objetivos y las

y su énfasis por lo literario y lo lingüístico significa en antropología según Gellner (1994:45) “El abandono de todo propósito serio por dar una explicación verificable, documentada y precisa de lo que sea”.

No hay que olvidar que detrás de esta crítica está la idea de que toda forma de representación es poder “la representación es poder. La representación de otros no es fácilmente separable de su manipulación” (Geertz 1996: 132). Pero, de ahí a plantear que el ideal de la etnografía es el igualitarismo, que las descripciones de los antropólogos tienen el mismo estatus que las de cualquier informante o que da lo mismo hacer trabajo de campo que analizar telenovelas, comics, fotografías o hacer introspección hay sólo un paso. Desafortunadamente es un paso en falso, en tanto inhibe el desarrollo y socava las bases mismas de un pensamiento racional, progresivo y acumulativo que nos conduzca a un conocimiento más certero de nosotros y de los otros aquellos que estudiamos.

· Cuestionar aseveraciones o estudios elaborados con metodologías particulares es una práctica común en cualquier disciplina científica. Lo que es discutible es que en el cuestionamiento y propuesta de una investigación antropológica no se presente nueva evidencia histórica o etnográfica. Los antropólogos posmodernos radicales al cuestionar (absolutamente) la verdad del método antropológico (y no su pertinencia para entender el cómo o el qué) han llevado a una gran parálisis a la disciplina. El problema de la etnografía es de credibilidad, no de si es o no verdad absoluta, ninguna cultura tiene el monopolio de la verdad, pero efectivamente hay acercamientos que nos resultan más certeros que otros. Es decir es más ilustrativo leer una monografía bien argumentada (como *Los Nuer* de Evans-Pritchard o *Los sistemas políticos de la alta Birmania* de Leach) que una donde aflore una multiplicidad de voces en desorden y en igualdad discursiva. Pero este mismo problema lo enfrentan las otras ciencias sociales como la ciencia política o la sociología.

generalizaciones son las expresiones y las herramientas de dominación! Esta última sentencia de Gellner resulta sumamente aleccionadora en tanto que para la teoría del conocimiento lo que existe es una jerarquía y no simplemente un igualitarismo cultural y hermenéutico como lo pone la crítica posmoderna. Habría también que decir que cualquier forma de conocimiento se enfrenta a este problema de la jerarquización, provenga de los nativos o de los antropólogos colonialistas, es necesario discriminar hechos y significados que no tienen el mismo valor y esto no es como piensan los posmodernos: moral y políticamente perverso, sino racionalizador y objetivista. Lo contrario, el subjetivismo extremo generalmente resulta extremadamente perverso.

Luego de esto no hay un planteamiento claro o una propuesta concreta de hacia dónde se va y si resulta pertinente seguir utilizando la etnografía para lograr ciertas interpretaciones o si es mejor que cada quien se dedique a contar sus propios sentimientos, experiencias vividas o trayectoria profesional sin buscar objetividad alguna. ¿Qué decir de la crítica a las grandes narrativas maestras y la recuperación de las múltiples historias o cuentos locales cuando no hay un proyecto historiográfico y sociológico alternativo? La respuesta es que se cae en el relativismo y en uno de sus extremos que es el nihilismo. Quizá porque la propuesta posmoderna (hermenéutica y relativista) lo primero que ocasionó fue un vértigo “moral y epistemológico” que cegó a muchos de los antropólogos contemporáneos quienes se dejaron llevar por la corriente y cayeron en el más estrepitoso de los vacíos a que puede llegar la ciencia social y que es la banalidad de sus textos y supuestos “aportes” al conocimiento.⁸

A finales de los años setenta Giddens ya había criticado los peligros del relativismo extremo: “no es difícil ver cómo el acento puesto en ‘universos de significado’ discretos puede permitir que el principio de la *relatividad* del significado y la experiencia se convierta en un *relativismo* atrapado dentro de un círculo lógico vicioso e incapaz de abordar los problemas de la variación del significado. [...] es posible e importante sostener un principio de relatividad al tiempo que se rechaza el relativismo. Ello se logra escapando a la tendencia de algunos de los autores antes mencionados, si no de todos, al tratar los universos del significado como “autosuficientes” o “carentes de mediación” (1987: 19-20). El relativismo radical o las nuevas sociologías interpretativas se quedan paralizadas al preguntarse por los problemas para el método comparativo o para la antropología social, tales como los problemas de cambio institucional o la mediación de culturas diferentes.

No todo es negativo, algunas de sus propuestas merecen tenerse en cuenta como su crítica a los partidarios de las “ideas fijas”, del “solo hay un método” o “las cosas se hacen de la manera que ya ha sido probada” y su propuesta de experimentación de nuevas formas de exposición etnográfica; así como, en algunos contados casos, su notable sensibilidad

8. Sobre esta caracterización dice Geertz: “El vértigo moral y epistemológico que sacudió la cultura en general en la era postestructuralista, posmoderna y poshumanista, época de tendencias y textos, del sujeto evanescente y del hecho construido, sacudió a las ciencias sociales con particular fuerza” (1996:150).

para mostrarnos la polifonía o la multiplicidad de voces que confluyen en las culturas modernas y que habían permanecido un tanto ocultas en los trabajos clásicos. Pero de ahí a decir que todas pueden tener el mismo valor en la comprensión de los cambios culturales o que su propuesta metodológica nos acerca más al entendimiento cabal de los sujetos y sus múltiples identidades hay una gran distancia.

De hecho si no queremos caer en ciertas ingenuidades de los antropólogos tradicionales es necesario tomar en cuenta sus críticas y no hacer como si nada estuviera pasando. Al respecto dice Geertz (1996:132):

si uno no está por simplemente tirar la toalla ante estas turbaciones y declarar imposible o, peor, opresiva (y algunos ciertamente lo han hecho) la práctica antropológica, tampoco basta con continuar como si no pasara nada. La opinión difundida entre los tradicionalistas que proponen la “vuelta a la antropología real”, es decir que la absorción en estos asuntos no es sino producto de la moda que pronto se disolverá, es bastante errónea, en sí misma una moda efímera. Para la antropología y para las ciencias sociales en general, ahora que el procedimiento “nosotros definimos ellos son definidos” que la sostenía y la guiaba en sus primeras fases ha sido puesto en cuestión, la condición de las cosas forma una línea de trabajo mucho más difícil e incómoda. Hay una necesidad de revisar extensamente nuestras nociones sobre qué es la antropología, cuáles deberían ser sus objetivos, qué se puede esperar razonablemente que consiga, por qué cualquiera puede ocuparse de ella.

El movimiento posmoderno ha desembocado a mediados de los noventa en cuando menos dos tendencias igualmente subjetivistas y por lo mismo “consecuentes” con sus postulados: por un lado los *Cultural Studies* que más que hacer descripción densa ahora hacen análisis de objetos culturales, como fotografías, posters, canciones, exposiciones, etcétera; y por el otro la exaltación y participación activa (o ‘activismo’) en la política de las identidades, como por ejemplo el concepto de ‘ciudadanía cultural’ de Renato Rosaldo, igualmente una propuesta subjetivista pero compatible con el activismo político de las minorías de las que es militante activo. En ambas confluye “la antropología de las emociones” otro interesante tema en que ha desembocado ahora la antropología social. Se puede decir que ha habido un “engullimiento” de la antropología culturalista por los “*Cultural Studies*” “ya todo se ha vuelto *Cultural Studies*” decía el finado

Daniel Nugent, otro anarquista, quien se quejaba de lo que él consideraba “la decadencia de la antropología social en los Estados Unidos y su conversión en Cultural Studies”.

Uno de los objetivos privilegiados de los llamados “Cultural Studies” han sido los procesos de desterritorialización y la fragmentación de las identidades tradicionales. En su caracterización el mundo contemporáneo no tiene fronteras, ni ideas, ni identidades fijas. Se trata por doquier, de sociedades multiculturales que viven intensos procesos de hibridación cultural. De alguna manera estas ideas surgen y encuentran su mejor expresión en las propuestas “polifónicas”, “dialógicas” y subjetivistas de la antropología posmoderna. Reconocer la existencia de múltiples identidades y entenderlas desde los discursos que emiten los propios actores es también una manera de reconocerlos y respetarlos y no imponer una perspectiva externa (como aquella que promulgaban las grandes ideologías, como el socialismo o el colonialismo). De esta manera se podrá también lograr su reinscripción en los discursos académicos. Se supone que sus reclamos de reconocimiento son auténticos en tanto surgen de las “entrañas” de los mismos grupos minoritarios, por consiguiente los antropólogos estamos obligados a reconocerlos como tales. Algo similar sucede en México y en otros países de América Latina con la emergencia de los actuales movimientos indígenas y su demanda de autonomía o con las reivindicaciones de esa amalgama de grupos minoritarios que es “la sociedad civil”.

A diferencia de los antropólogos simplemente modernos que veían detrás de las demandas sociales intereses particulares y la construcción de nuevas formas de dominación y legitimación del poder, los practicantes de los *Cultural Studies*, con su énfasis excesivo en el significado, consideran que lo que se está haciendo con la práctica política de las minorías es cuestionar y deconstruir los discursos colonialistas y hegemónicos de las culturas dominantes (entre ellas la de los investigadores que se sienten superiores) y que esto es en sí mismo más importante que la transformación de las estructuras de poder y dominación (tal como lo habían planteado los proyectos de la modernidad). Creo que el punto es valioso porque efectivamente ataca una de las formas de legitimidad de las diferencias menos cuestionada por las ciencias sociales tradicionales y que es la producción de conocimiento. Sin embargo, me parece que este enfoque también cae en la trampa del falso igualitarismo implícito en su versión hermenéutica. Por

un lado, los enfoques postcolonialistas ocultan (o pueden ocultar) notablemente las grandes desigualdades y diferencias que existen en las sociedades ahora postcoloniales, como las comunidades étnicas de las excolonias. Por otro, el hecho de que la reivindicación de una identidad particular, por más emotivo que pueda ser, no es un valor en sí mismo, sino que puede ser un medio efectivo a través del cual un grupo cualquiera pretenda lograr readscripción en el sistema político y no necesariamente al interior de la misma sociedad civil. Entonces las reivindicaciones culturales aparecen mediadas por las relaciones de poder en que se encuentran inmersos, por los intereses económicos y por otros sistemas culturales y simbólicos que pueden confluir en la creación y manipulación de estereotipos y categorías tras de los cuales se presentan las minorías étnicas. Por otra parte, los grupos que se escudan detrás de ciertas categorías culturales sólo destacan aquellos símbolos que les pueden permitir negociar una mejor posición política, y éstos, dado que estamos hablando de culturas híbridas y de continuas mezclas culturales, nunca son genuinos ni mucho menos originales.

Explicar desde dónde o quiénes producen los discursos de las minorías culturales o el papel de la misma política de las identidades en la generación de un nuevo orden basado en el reconocimiento de estamentos sociales no cae dentro del proyecto de los *Cultural Studies*. Tampoco les preocupa el papel del Estado o de otros poderes políticos y económicos en la producción de nuevas formas de diferenciación. “La descolonización –ha dicho Gellner 1994:85– ha hecho oscilar la balanza a favor de lo cultural y en contra de lo social al oscurecer lo último y hacer que su investigación sea peligrosa, de forma que es cierto que hay una conexión entre la descolonización y el giro hermenéutico, si bien no exactamente la que normalmente se invoca. Las relaciones de dominación se transforman hacia una complejidad cercana aunque no igual a la de las sociedades desarrolladas antes colonialistas”.

En gran medida el posmodernismo y los *Cultural Studies* se ha convertido en una especie de versión académica de los movimientos *New Age*. Algunos de los trabajos que estudian a los mexicanos en los Estados Unidos y sus fiestas, mezclan sin ningún rubor sus celebraciones, sus bailes, con las creencias del regreso a Aztlán, de la “nueva mexicanidad” y la reencarnación de Regina o la mujer dormida que va a dar a luz. Por lo

mismo, quizá el posmodernismo en antropología sólo se haya quedado en una innovación estilística.

Obviamente palabras/conceptos tales como “dolor”, “valor”, “poder”, “territorio” o “tiempo” tienen diferente significado en cada cultura, sin embargo como lo señala Howell (1997:122):

podría sostener que manteniendo el involucramiento con mucha gente dentro de un grupo sociocultural por un largo tiempo, le da al analista la legitimidad para pronunciarse sobre tales materias delicadas. Contextualización y descripción densa resultan de una gran importancia [...] [Más adelante] Por perseguir lo que es importante para la gente que nosotros estudiamos, para dictar nuestras preguntas, y por la exploración rigurosa de cómo, qué, dónde, cuándo, quién, y por qué, nosotros podemos aún reclamar ser una disciplina que está genuinamente interesada en la gente y en la comprensión intercultural de las instituciones y procesos sociales.

Desde el absurdo academicista, se ha pensado que el discurso académico, entre más oscuro o más “alejado” de la realidad (que finalmente es inexistente, porque no tiene una objetividad, o más bien es una construcción subjetiva y sus referentes son otros estudios u otros símbolos) éste, podría tener más valor. Creo que esta posición es totalmente falsa y aquí es necesario retomar de nuevo los principios en que se ha fundamentado la institucionalización de la etnografía: mostrar a partir del estudio de una sociedad distinta (y en algunas ocasiones distante) a la occidental que se puede pensar en los grandes problemas que nos aquejan y reflexionar acerca de ellos. Es decir, tomar al ser humano como ser social, inmerso en relaciones de poder y dominación que él mismo ha construido pero que no puede manipular a su antojo.

Según esto en el mundo contemporáneo se ha roto y abandonado el supuesto de la identidad relativamente estable y de las normas lingüísticas, la idea de fronteras fijas y la posibilidad de que pueda existir algo así como un conocimiento “objetivo” (u objetivamente construido). Algunas de estas afirmaciones hay que tomarlas con cuidado y no dejarse llevar por la necesidad de que no puede existir cierta “objetividad”. Por lo mismo, creo que en este momento es necesario retomar algunos de sus aportes para volver, con nuevos ojos, a repensar los métodos y los problemas esenciales de las ciencias sociales, en particular de la antropología y de la etnografía u observación participante.

Por ejemplo las monografías clásicas (como los trabajos de E-P o Ruth Benedict o M. Mead, R. Firth o Malinowski) no son reducibles o equiparables a la obra literaria.⁹ Por más que el mundo del libro y del mercado nos lo presente y nos lo quiera hacer creer, los fundamentos de su argumentación tienen un apego al hecho etnográfico, es decir, padecen de empirismo, y ahí es donde se legitiman y por lo mismo están sujetos a verificación o pueden ser constatados por otros.¹⁰

Si bien la idea positivista de lograr ‘leyes’ o ‘generalizaciones’ a través del estudio minucioso y comparativo (etnográfico) de diversas sociedades se ha abandonado, no es así ni debería ser el buscar iluminar, discutir o explicar problemas generales o desde una perspectiva particular o de menor alcance a partir del estudio de las sociedades pequeñas o de casos. Lo que proponemos es un método basado en indicios, muy similar a como lo hace la medicina o la jurisprudencia, para construir explicaciones plausibles. .

COMENTARIOS FINALES

No por las limitaciones del posmodernismo se va a regresar a un enfoque naturalista basado en principios de las ciencias naturales; ahí no hay vuelta de hoja. De hecho los trabajos que reivindican la metáfora organicista de la sociedad como sistema perfectamente integrado resultan un verdadero fiasco. La vinculación de la antropología (o de las ciencias sociales) con las humanidades, como la literatura, la crítica de arte, las artes plás-

9. Un punto importante en los debates sobre la transformación de la antropología como “ciencia” o como disciplina científica ha sido la idea y la práctica colonialista. No creo que ningún antropólogo de peso completo se haya manifestado a favor del colonialismo. Lo contrario sí puede ser constatado. Lo que ha sucedido es que de una u otra manera el “hecho colonial” ha estado ligado a las condiciones de producción del discurso antropológico; sobre todo a la producción de monografías pero ¿qué tanto cambian las condiciones reales de trabajo de los antropólogos si se trabaja en un contexto colonial o en uno descolonizado? (ver sobre las condiciones de trabajo antropológico a Geertz 1996). Creo que se ha exagerado un poco en la manera de tomarlo como muletilla y justificación por parte de algunos antropólogos posmodernos el colonialismo y postcolonialismo.
10. El gran aporte del positivismo según Gellner (1994:40-41) es: “una creencia en la existencia y validez de hechos objetivos, y sobre todo en la posibilidad de explicar tales hechos por medio de una teoría objetiva y verificable, no ligada esencialmente a ninguna cultura, observador o talante. Lo que parece ser el mismo demonio es la suposición de que una teoría pudiera articularse y evaluarse sin ninguna referencia ni a su autor, ni a la identidad social de éste.

ticas mismas, no debe ser inhibida o censurada, por el contrario merece ser fomentada y estimulada, pues de esta unión han resultado verdaderos monumentos del conocimiento antropológico. Pero cuando se ha querido subsumir a la disciplina a la lógica de las humanidades o al rigor propio de las ciencias naturales se ha llegado a notables fracasos, es decir a trabajos chatos a los que más les hubiera valido no salirse de los límites de la “disciplina” cualquiera que estos sean. Por eso la antropología desde mi punto de vista debe mantenerse en su punto medio y oscilante. Siempre es mucho más recomendable la jerarquización del conocimiento, la búsqueda de un orden así sea oculto, al igualitarismo pleno en el conocimiento; decir que cualquier interpretación hecha desde cualquier punto de vista (relativismo) tiene un valor en sí mismo, es negar el proyecto racionalista que incluso le da sentido a ese tipo de prácticas. El mundo se ha transformado radicalmente y es necesario hacer la etnografía de lo que acontece y de los nuevos fenómenos que han aparecido. En la persecución o búsqueda de la novedad más allá de nuestras herramientas plenamente comprobadas, al final se llega a un callejón sin salida y a una sensación de vacío. Como la que nos queda ahora al leer por ejemplo, *American Anthropologist*. Todo es análisis de textos, la cultura es un texto, al igual que cualquier otra manifestación cultural, pero poco se dice: ni siquiera se considera a la sociedad que la produce, ni las mediaciones económicas y políticas que están influyendo en la producción de significados y el consumo de bienes culturales.

Muchos de los retos de la antropología son los mismos que preocupan a las otras ciencias sociales, sin embargo, me gustaría resaltar dos que a mi parecer tienen que ver con la legitimidad social que pueda tener la etnografía en este fin de siglo. Uno tiene que ver con algo que A. Giddens ha señalado como una de las críticas más certeras de los “legos” a las ciencias sociales. Hay que tomar en serio (nos dice Giddens) la objeción que hacen algunos miembros legos de la sociedad a las ciencias sociales o la sociología “que sus ‘hallazgos’ no les dicen nada que no fuera ya sabido, o, lo que es peor, que visten con lenguajes técnicos lo que es perfectamente familiar en la terminología diaria”. El otro tiene que ver con el peligro de caer en el sin sentido (*Meaningless* tal como lo formuló la ilustración inglesa), es decir alejarse también de las complejas y oscuras retóricas autoreferenciales que generalmente llevan a la elaboración de problemas de investigación y explicaciones confusos, oscuros y vacíos en términos

de información sustantiva (datos, hechos) que nos permita acercarnos así sea someramente al entendimiento racional de los problemas sociales (o que aquejan a la sociedad). En función de estas dos salvedades creo que podemos evaluar algunos de los retos (o dilemas) de la antropología a final de siglo, tales como su quehacer mismo, el entendimiento de los modernos procesos de globalización a nivel local y asuntos que nos atañen como la reforma del estado o la transición democrática en sociedades notablemente desiguales como la nuestra.

Así pues habría que decir que los retos que plantea el cambiante mundo contemporáneo son bastantes como para dejárselos únicamente a los científicos sociales sin tomar en cuenta (o en serio) el lenguaje y otras representaciones simbólicas que han creado los seres humanos, pero también son de tal importancia y complejidad para dejarlos en manos de los críticos literarios o de los practicantes del performance teatral. Por otra parte, ¡los hechos sociales no son metáforas!

BIBLIOGRAFÍA

APPADURAI, Arjun

1996 *Modernity at large*, Minnesota, Univesity of Minnesota Press.

CLIFFORD, James

1994 *Dilemas de la cultura*, Gedisa, Barcelona.

DUMONT, Louis

1970 [1967] *Homo Hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid, Aguilar.

GEERTZ, Clifford, 1992, *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.

1996 *Tras los hechos. Dos países, cuatro décadas, un antropólogo*, Barcelona, Paidós.

GELLNER, Ernest

1994 *Posmodernismo, razón y religión*, Barcelona, Paidós.

1987 "Introducción", E.E. Evans-Pritchard, *Historia del pensamiento antropológico*, Siglo XXI, México, D.F.

GIDDENS, Anthony

1987 *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires.

HOWELL, Signe

1997 "Cultural Studies and Social Anthropology. Contesting or complementary discourses" en Nugent, Stephen and Cris Shore (eds.), *Anthropology and Cultural Studies*, Pluto Press, London & Chicago.

EA N E , Michael

1996 *Reconceptualizing the Peasantry*, Westview, U.S.A.

LLO EA , Joseph R.

1990 *La identidad de la antropología*, Barcelona, Anagrama.

NE , Sherry (ed.)

1999 *The fate of "culture". Geertz and beyond*, University of California Press, Berkley and Los Ángeles.

RAC L E-B OWN

"Introduction", Evans-Pritchard, E.E. and Meyer Fortes (eds.), *African political systems*, Oxford University Press, London and Oxford.

REN OSO, Carlos

1991 *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Barcelona, Gedisa.