

NUEVAS PERSPECTIVAS EN CIENCIAS SOCIALES

ANA MILLÁN JIMÉNEZ
UNIVERSIDAD DE MURCIA

Mi propósito aquí es hacer una reflexión sobre los presupuestos metodológicos, epistemológicos y teóricos en ciencias sociales. Reflexión muy de actualidad en estas ciencias; provocada por la aparición, tanto en Sociología como en Antropología, de corrientes absolutamente novedosas e innovadoras; tanto es así, que en ocasiones hacen tambalearse a los principios básicos que han regido hasta el momento las investigaciones en ambas disciplinas. Sin olvidar tampoco otras tendencias que, situadas en posiciones más intermedias, no apuntan hacia soluciones tan drásticas, pero sí que señalan «otro modo», «otra manera» de conseguir los objetivos tradicionales de dichas ciencias; manifestando su interés por aspectos, perfiles y orientaciones que hasta ahora habían ocupado segundos planos o que incluso habían sido rechazados por considerárseles poco «científicos» u «objetivos».

Pongamos un ejemplo de esta última idea. Parece que se está produciendo en Sociología una cierta reconsideración de los métodos cualitativos frente a los cuantitativos. Asistimos a un resurgimiento del método biográfico, de las historias de vida; y fiel reflejo de ello es el éxito obtenido por textos como *La ancianidad del futuro*¹ de María Teresa Bazo, o *El método biográfico: el uso de las historias de vida en las ciencias sociales*² de Juan José Pujadas. Por otra parte, en Antropología Social ha surgido con mucha fuerza una nueva corriente denominada *Antropología postmoderna*. Esta corriente, promovida fundamentalmente por antropólogos americanos de la talla de James Clifford, Clifford Gertz y Stephen Tyler, apuesta por una antropología narrativa y retórica, y defiende una vinculante relación entre antropología y literatura.

Estamos, pues, asistiendo a profundos movimientos en el seno de estas disciplinas, y debemos preguntarnos a qué responden ya que sin duda denotan un cierto estado de inconformismo e incomodidad. En una primera aproximación al problema, creo que es importante señalar un punto que considero esencial para comprender la dinámica de la

1 Bazo, M. T., *La ancianidad del futuro*, SG Editores y Fundación Caja Madrid, Barcelona, 1992.

2 Pujadas, J. J., *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*, CIS, Madrid, 1992.

cuestión que nos ocupa; y es que como señalaba Jean Lave³ «el virtual consenso que imperaba en las ciencias sociales desde hace veinte años ha desaparecido (...). La actividad natural, la *praxis*, la actividad, la práctica cultural, los *habitus*, las disposiciones y la conciencia práctica se enmarcan en un variado espectro de formulaciones teóricas sobre el carácter social y cultural del pensamiento y la acción humana y en concepciones diferentes de la cultura, la estructura, el conocimiento, el *self* y el cuerpo, por no mencionar la naturaleza de la teoría y el método».

Es decir, no se trata simplemente de un cambio táctico sino más bien de una nueva lógica de razonamiento, de buscar alternativas a la posición teórica funcionalista-positivista. Creo que estamos ante todo un movimiento interdisciplinar e innovador donde entran en juego sociólogos, antropólogos, historiadores y folkloristas que han reaccionado contra la rigidez y excesiva especialización que, a su entender, apremiaban a las ciencias sociales en su conjunto; a la vez que intentan redefinir el valor de lo «humano», frente a las muchas abstracciones del cientifismo positivista y así evitar la conversión del hombre y su realidad social y cultural en temas exclusivamente cuantificables. En definitiva, es la apuesta por una visión menos estandarizada y más dinámica de la realidad social, que incorpore las excepciones, las contradicciones, las variaciones, la subjetividad y creatividad humana⁴.

Es más que posible que estas nuevas posiciones vengan provocadas por un error que se ha venido repitiendo con demasiada frecuencia en estas disciplinas. Esto es: en numerosas ocasiones se le han aplicado a las ciencias sociales los modelos teóricos y metodológicos llegados desde las filas del positivismo, sin un análisis previo que tuviera como fruto una mejor adaptación de dichos modelos a tales ciencias. Concretamente en el terreno de la Antropología social, «Malinowski y Radcliffe-Brown calcan los esquemas teóricos metodológicos de las ciencias naturales y los trasladan al campo de la Antropología social. No se produce una verdadera reflexión crítica para ver si este tipo de racionalidad es capaz de captar plenamente la especificidad cultural y lo específicamente humano»⁵. Citemos otro texto que también viene a confirmar la misma idea: «lo que daba unidad y articulaba ese abanico de investigaciones, en Antropología social, era el intento de comprender la naturaleza humana que, según sostenía Tylor, debía hacerse según los cánones del saber positivo. Este ideal supuso una aceptación de los modelos científicos de la época, es decir, una ingenua aplicación de los mismos sin una reflexión crítica sobre la validez de tal transposición. Ello produjo una constante crisis de identidad que llega hasta nuestros días»⁶.

No obstante, tampoco debe llegarse al extremo de pensar que todo camino en pos del establecimiento de modelos explicativos y sistemáticos del hombre y su realidad sociocultural es falso o erróneo, como opinan las nuevas corrientes antropológicas a las que me he referido anteriormente, y que más tarde veremos. Lo erróneo es pensar que todo

3 Lave, J., *La cognición en la práctica*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 28.

4 Cfr. Pujadas, J. J., *op. cit.*, CIS, pp. 8-13.

5 Álvarez Munárriz, L., «Reflexiones en torno a la Antropología social» en *Scripta Fulgentina*, 1 (1991), p. 94.

6 Álvarez Munárriz, L., «Antropología sociocultural y Filosofía» en *Anales del Seminario de Metafísica*, Número Extra Homenaje a S. Rábade, Ed. Complutense, Madrid, 1992, pp. 794-795.

lo que no encuentre cabida dentro de ese paradigma teórico o no existe, o es accidental o carece de interés para dicho modelo. Así como también considero un error cerrar la puerta a la interdisciplinariedad dentro del mundo científico, porque la riqueza y pluralidad de perspectivas es siempre enriquecedora, fructífera e interesante. No hay, sin embargo, que «claudicar ante el imperialismo de la razón positiva. Es necesario subrayar esta tesis, puesto que en la sociedad occidental son las ciencias positivas las que están proporcionando e imponiendo el marco de investigación único desde el que se interpreta la naturaleza y el sentido de lo humano. La Inteligencia Artificial, la Etología, la Sociobiología, etc., aúnan sus conocimientos para imponer un paradigma de pensamiento que explique la estructura y el comportamiento individual y social del hombre. Es más, intentan construir un proyecto planificado que sirva para dirigir y encauzar el sentido de la evolución cultural»⁷.

Opino que las ciencias sociales, en general, deben luchar por mantener la *tensión dialéctica* entre la voluntad de explicar sistemática y generalizadamente, y la necesidad de aceptar lo variopinto, diferenciador y creador de la naturaleza humana. Asunto que hay que tratar con sumo cuidado, ya que lo que se pone en juego es su propia validez y fiabilidad como ciencias. Es decir, no pueden renunciar a su carácter de ciencias humanas y sociales, pero tampoco pueden olvidar su propia naturaleza de ciencias y convertirse en algo que no genere conocimiento alguno; lo que no significa que hayan de producirlo a imagen y semejanza de las ciencias naturales. Se trata, en definitiva, de una búsqueda legítima de alternativas al paradigma positivista dentro del ámbito de las ciencias sociales y más significativamente en Antropología sociocultural, porque es ella la protagonista de una fuerte polémica, a la que más tarde me referiré, y por tanto la que requiere respuestas con mayor urgencia.

A esto último hay que añadir la permanente demanda, desde las disciplinas más pujantes, de una teoría antropológica seria y bien estructurada. Sin ir más lejos, esa solicitud nos llega desde la Ciencia Cognitiva. Teóricos de esta corriente científica, formados y permeados de Inteligencia Artificial y Ciencia Computacional, vuelven la mirada hacia el entorno sociocultural de los individuos. Conscientes de las limitaciones de sus investigaciones, llegan a afirmar, en algunos casos sin ningún género de dudas, que las mentes y las vidas humanas son reflejo de una cultura y de una historia particular y colectiva, tanto como de la biología y de los recursos físicos; y que no existe una «única» explicación del hombre, ya sea biológica o de cualquier otro tipo. Ni siquiera, las explicaciones causales más poderosas de la condición humana pueden tener sentido y plausibilidad sin ser interpretadas a la luz del mundo simbólico que constituye la cultura⁸. Destacados científicos computacionales como Jerome Bruner o Jean Lave tratan ahora de superar el dualismo sujeto-objeto, enlazando o queriendo enlazar teorías monistas materialistas e idealistas, micro y macrosociológicas, estudios de la sociedad y estudios del individuo; y llegar así al estudio de la cognición humana tomando como unidad de análisis la persona completa en acción, interactuando con los entornos de tal acción. Esto coloca los límites de la actividad más allá del hipotético actor económico y de lo estrictamente biológico, es

7 *Ibid.*, pp. 795-796.

8 Cfr. Bruner, J., *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*, Alianza, Madrid, 1991, Cap. 4.

decir, la sitúa en las personas implicadas en el mundo por una variedad de *razones*. «Es en ese marco donde la idea de cognición como perteneciente a la vez a mente, cuerpo, actividad y entorno empieza a tener sentido»⁹.

Valgan estas referencias como ejemplo claro de la demanda, a la que antes aludía, de estudios sociológicos y antropológicos por parte de disciplinas con evidentes enfoques interdisciplinarios. Este requerimiento debe apelar a la responsabilidad de los profesionales que se dedican a las ciencias sociales, para que respondan con alternativas fructíferas; si es cierto, y parece que lo es, que los conceptos de uniformidad, validez y objetividad que ofrece el paradigma positivista-funcionalista no poseen ya la vigencia que han tenido en las últimas décadas en el ámbito de las ciencias que se dedican a lo social y cultural. Por todo lo dicho hasta el momento, considero interesante prestar atención a las últimas alternativas que han sido ofertadas y que están teniendo un eco considerable en Antropología social y Sociología. Sin embargo, quiero señalar que me centraré más en la primera, y más concretamente en la llamada Antropología postmoderna.

No obstante, no quiero dejar pasar un tema de actualidad en Sociología (aunque también tiene repercusiones en Antropología social), en cierta medida novedoso y con interesantes repercusiones. Me refiero a esa tendencia de corte *humanista* que cada vez se abre más camino, y a la que cada vez se mira con más consideración. Esta corriente, que subraya los aspectos más humanos y diferenciadores de la realidad social, y que prima las técnicas y métodos cualitativos, como el método biográfico, supone cambios importantes en tres niveles decisivos para cualquier disciplina. Veámoslo.

A nivel epistemológico, esta tendencia no acepta la idea de una ciencia social hecha de forma idéntica, o lo más parecida posible, a la ciencia natural; donde los hechos sociales sean meros datos; los individuos informantes o encuestados; y las relaciones sociales simples correlaciones entre variables. Su deseo es recuperar el sujeto en toda su subjetividad, y esto difícilmente casa con el criterio positivista de objetividad. Revaloriza frente al deseo empírico-analítico la dimensión interpretativa; y señala la incapacidad de los métodos cuantitativos para manejar la variable temporal; por el contrario, subraya la dimensión dinámica y temporal de los métodos cualitativos, siempre interesados en los procesos de cambio social. A nivel teórico, el positivismo apuesta por la formulación de teorías de alcance intermedio intentando eludir, en la medida de lo posible, las de tipo general; a la vez que resta credibilidad a todos aquellos planteamientos teóricos que no tengan una apoyatura empírica. Esta posición se critica desde la tendencia humanista, tachándola de rígida y dogmática; rigidez y dogmatismo que, en su opinión, puede conducir al olvido del verdadero objetivo de estas ciencias: el hombre en sociedad. A nivel metodológico, se censura el uso casi exclusivo de la cuantificación y la utilización abusiva de la técnica *survey*, que reduce el comportamiento humano en toda su complejidad a variables abstractas, además de resultar incompetente para dar cuenta del cambio social; mientras que los representantes de la tendencia humanista al primar los índices cualitativos, consideran constantemente las relaciones entre biografía, historia y estructura social.

En definitiva, es una alternativa a las tendencias reinantes hasta hace unos años. Sin duda que será preciso pulirla y corregir las carencias que ahora tiene. Pero lo que realmen-

9 Lave, J., *La cognición en la práctica*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 32.

te me interesa destacar aquí es la fructífera *complementación* que puede surgir de ambas perspectivas. Considero que sería un gravísimo error intentar suplir la una con la otra; y un gran acierto la complementación, en los tres niveles referidos anteriormente, en el intento de lograr ese difícil equilibrio que, a mi entender, debe tener toda ciencia que trate de los «asuntos humanos».

Tras esta breve alusión a las nuevas tendencias sociológicas, paso a tratar ahora, dentro del ámbito de la Antropología social, esa nueva corriente denominada Antropología postmoderna. Dicha Antropología postmoderna encuentra sus antecedentes metodológicos en el postestructuralismo, y sobre todo en dos de sus más importantes representantes: Foucault y Derrida. Del primero acoge, con gran simpatía, el concepto de *episteme*; término que reúne las connotaciones de concepción del mundo y de paradigma, y que implica el situar la noción de verdad en dependencia de multitud de epistemes y disolverla en un abanico de verdades todas ellas válidas. De Jacques Derrida adopta, fundamentalmente, la técnica por excelencia del postestructuralismo y de la crítica moderna: la *deconstrucción*. La deconstrucción, se entiende como una actividad crítica extendida; se ponen entre paréntesis las premisas, los supuestos ocultos y las epistemes desde las que se habla. Si trasladamos esta técnica a la Antropología, el resultado será poner en entredicho el marco global; la ciencia social convencional; es decir, toda la Antropología anterior a la llegada del postmodernismo. Se utiliza entonces, el propio concepto de deconstrucción como oposición a los grandes sistemas de pensamiento de occidente, a la ciencia y sobre todo a la razón.

Sería del todo injusto no mencionar a Mijail Bajtin al hablar de los antecedentes e influencias de la Antropología postmoderna. El nombre de Bajtin está inexorablemente unido a conceptos tan importantes, para esa línea antropológica, como el de *dialógica* o el de *heteroglosía*. El primero refiere a la completitud y autonomía de las expresiones lingüísticas; esto es, por muy completas y autónomas que parezcan dichas expresiones no son más que momentos del diálogo, fragmentos del proceso de comunicación. El segundo alude a la diferenciación y estratificación social del lenguaje; es decir, existe un lenguaje de clases sociales, de grupos profesionales, etc. Ambos conceptos confieren al lenguaje un carácter eminentemente social; todo lenguaje está cargado de acentos e intenciones; no existe un lenguaje neutro, hay que pensarlo siempre en términos de situaciones discursivas, específicas y concretas. En consecuencia, la influencia bajtiniana se aprecia sobre todo en temas que afectan al discurso etnográfico. Sus ideas están en la base de la polémica cuestión del etnógrafo como autor, patente en los escritos de James Clifford; de la dialógica de Tedlock, y de la polifonía y heteroglosía de los etnógrafos experimentales; y llevada al extremo en el concepto de evocación de Tyler. Pero véamos más despacio cada una de estas posiciones.

Como primera aproximación al tema distingamos, dentro del movimiento postmodernista, tres grandes tendencias. La primera a la que me quiero referir es la llamada *meta-antropología* o *meta-etnografía*; es la corriente principal, y de la que participan autores de la talla de James Clifford, George Marcus, Clifford Geertz, Michael Fischer y Robert Thornton, entre otros. La labor de estos autores se centra sobre todo en llevar a cabo un análisis crítico de los recursos teóricos y de los criterios de autoridad en la etnografía convencional; a la vez que proponen nuevas alternativas para el discurso

etnográfico. A esta orientación se la conoce ya como la *Antropología de la Antropología*, debido a que su objetivo fundamental es el estudio de la etnografía como género literario, por un lado, y del antropólogo como autor, por otro.

Sus representantes son conscientes del problema que supone para la Antropología compaginar, en su puesta en práctica, los aspectos objetivos y subjetivos que la caracterizan. Cuestión que se ha resuelto unas veces a favor de hacer de ella una «ciencia de laboratorio»; y otras, una mera experiencia personal. Sin embargo, ninguna de estas dos soluciones les resultan satisfactorias, porque ambas alteran el auténtico sentido de la ciencia etnográfica y del papel del etnógrafo como hacedor de tal disciplina. Como respuesta presentan la aceptación del problema en sí; de la complejidad que surge al querer respetar lo subjetivo y lo objetivo que coexisten en la misma naturaleza de la Antropología; y sobre todo, la propuesta de la alegoría como medio heurístico clave cuando nos enfrentemos a un texto etnográfico. El mismo James Clifford nos dice: «una vez que el proceso etnográfico es consciente de la complejidad de las relaciones dialogales convertidas en historia para mejor ilustrar los informes, lo cual sirve para trazar una interpretación empírica de los hechos que son comunes a una cultura (hablar de los kung, de los samoanos, etc.) aparece un claro nivel alegórico. Cada informe es, pues, complejo más verdadero; y los informes son, también por ello, susceptibles de refutarse en la misma asunción cultural que de los hechos narrados hacen»¹⁰.

Los antropólogos que simpatizan con esta corriente defienden la imposibilidad de separar lo alegórico de lo que de hecho se encuentra en los informes culturales, ya que el dato etnográfico sólo adquiere sentido si se contempla e interpreta a la luz de la historia, de la literatura y de la narrativa que también se presenta en el texto, y de las que no puede separarse, si se desea una completa comprensión del mismo. Por tanto, el nivel alegórico adquiere rango y categoría de disciplina, no sólo en la Antropología, sino en todas aquellas ciencias que traten acerca de las relaciones humanas, y de los hechos que de ellas se desprenden. Sin embargo, estos mismos autores advierten que la aceptación de ese nivel alegórico no implica que se permita entrar en juego a la subjetividad, en su sentido más peyorativo; sino que de lo que se trata es de asumir que lo etnográfico es susceptible de múltiples interpretaciones, de ser refutado o contestado; y que esta forma de entender el discurso etnográfico viene dado por los modos propios inmersos en la creatividad cultural y en los cambios históricos¹¹.

La segunda tendencia se denomina *etnografía experimental*, cuyo trabajo se centra en la redefinición de las prácticas o de las formas en que la praxis de los trabajos de campo quedan plasmados en las monografías etnográficas. A esta vertiente pertenece Vicent Crapanzano quien asigna al etnógrafo el papel de Hermes, «un mensajero que mediante técnicas, metodologías para desvelar la máscara, profundiza en lo inconsciente obteniendo los datos para la elaboración de su mensaje a través de lo que permanece oculto, en secreto. También, como un mago, como un Hermes en sí mismo, tiene la misión de clarificar lo oscuro, de trocar en familiar lo extraño, de interpretar lo que en apariencia no

10 Clifford, J., «Sobre la alegoría etnográfica», en Clifford, J. y Marcus, G. E. (eds.), *Retóricas de la Antropología*, Júcar, Barcelona, 1991, pp. 166-167.

11 Cfr. *Ibid.*, pp. 180-181.

tiene sentido (...). Descodifica el mensaje, y en tanto lo hace contribuye, ofrece una interpretación del mismo»¹².

También se incluye aquí el *cosmopolitalismo crítico* de Paul Rabinow, que sitúa la ética como valor primordial. Propone como figura ejemplar al sofista, devoto de la retórica, y consciente de sus abusos; observador interesado de las cuestiones de su entorno, aunque ajeno a cualquier sistema o régimen universal; colocado a una distancia que le permita observar perfectamente lo que sucede, pero sin verse involucrado en ello. La razón por la que Rabinow propone la figura del sofista como modelo a imitar por el antropólogo no carece de interés, ya que su deseo es llamar la atención sobre lo que sucede cuando el investigador entra en contacto con el informante; en ese momento se incorporan dos hechos muy relevantes. El primero es que «nosotros mismos (los antropólogos) estamos históricamente situados a través de las preguntas que hacemos y de las maneras que buscamos comprender y experimentar el mundo; y segundo, que lo que recibimos de nuestros informantes son interpretaciones, igualmente mediadas por la historia y la cultura»¹³.

Por tanto, podemos sintetizar diciendo que en esta segunda corriente hay, a su vez, dos líneas de trabajo; una que refiere a las etnografías ya escritas, y otra que alude al programa para escribir etnografías en el futuro; a ésta última se le llama *tendencia pragmática*, donde sin duda lo más interesante es la *antropología dialógica* de Dennis Tedlock. Tedlock defiende¹⁴ que la gran diferencia entre un estudio cultural y un estudio de las ciencias naturales es que el primero se realiza, necesariamente, en un ámbito de intersubjetividad humana. El diálogo antropológico crea un mundo cuando comienza la conversación entre los individuos. Pero ese mundo se pierde cuando se retoca un texto para publicarlo, en pro de la objetividad que caracteriza a lo que él llama antropología analógica, ya que su discurso es equivalente a la experiencia dialógica que origina. Por eso él propone que el modo dominante en la Antropología sea el diálogo, y no el monólogo que impera en la analógica, en tanto que es en el discurso donde los métodos revelan la forma en que verdaderamente trabajan.

La tercera corriente, la más extrema y vanguardista, proclama la caducidad de lo que sus defensores gustan en llamar «forma convencional» de hacer y escribir Antropología; y no sólo eso, sino que afirman la crisis de la ciencia en general. Los dos representantes más importantes de esta tendencia son Michael Taussing y Stephen Tyler; el primero nos habla del estallido de los géneros literarios académicos a través de la pérdida de la forma; y el segundo propone una epistemología irracionalista que reformule el proyecto científico desde la raíz. Me centraré en Tyler ya que sus tesis parecen estar teniendo mucha más influencia, o al menos más impacto.

De Stephen Tyler se puede afirmar, sin temor a equivocarnos, que es el antropólogo postmoderno de ideas más extremas; cosa que se puede apreciar claramente en su artículo

12 Crapanzano, V., «El dilema de Hermes: La máscara de la subversión en las descripciones etnográficas», en Clifford, J. y Marcus, G. E. (eds.), *Retóricas de la Antropología*, Júcar, Barcelona, 1991, p. 91.

13 Rabinow, P., *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley y Los Angeles, 1977, p. 119.

14 Tedlock, D., «The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology» en *Journal of Anthropological Research*, 35, (1979), pp. 387-400.

«Etnografía postmoderna: Desde el documento de lo oculto al oculto documento», donde presupone la crisis de determinada concepción etnográfica y el fracaso de toda la ciencia: «(...) porque el mundo postmoderno es un mundo postcientífico y desprovisto de ilusión de lo trascendental, en contra de lo que es común a la ciencia, por una parte, y a la religión por otra, resulta poco hospitalario a la abstracción como forma de trascendencia»¹⁵. Tyler opina, que la Antropología de ese mundo postmoderno tiene que tomar un giro *poético*, que la etnografía debe convertirse en poesía; entendiendo ese giro de siguiente forma: «hablamos de poesía que vuelve a su contexto original, a la función primigenia de lo poético, lo cual no es otra cosa que la de romper el discurso de lo cotidiano, transformándolo»¹⁶.

Esa Antropología de la que él habla ha de ser relativista, en tanto que niega que el discurso generado en una tradición cultural pueda recoger y abarcar el discurso creado en otra tradición cultural. Es imposible hablar «en lugar de otro». Por tanto, sólo es posible una Antropología que anuncie breves coherencias momentáneas, suposiciones o conjeturas; no le es posible ser sistemática, sólo le cabe ser fragmentaria «porque no puede ser de otra manera (...). Confirmamos en nuestros escritos etnográficos nuestra convicción de lo fragmentario, de la existencia de lo fragmentario como naturaleza de lo postmoderno y del mundo que le es propio, a falta de otras posibilidades para mejor definir nuestro mundo como la ausencia de una síntesis alegórica»¹⁷. Para él, el discurso de Antropología postmoderna debe *revelar* utilizando cualquier medio (paradoja, polifonía, mito, enigma, etc.) y *persuadir* a sus lectores, mostrando y, sobre todo, *evocando*. La evocación es positiva porque es auténtica, y además es a ella a la que le corresponde recuperar esa dimensión del conocimiento primaria y genuina; ese sentido originario subyacente que todos poseen que determina, entre otras cosas, lo que se quiere decir cuando se utiliza un término, y que aún podemos encontrar en culturas primitivas y que occidente ha perdido.

Quiero terminar mis notas sobre Tyler con una cita que, aunque un poco larga, sintetiza toda su propuesta: «la etnografía postmoderna se propone, la recreación textualizada de una espiral en la que se fundan, de manera ascendente, lo poético y lo ritual (...) prima el discurso sobre el texto, presenta el diálogo como oposición al monólogo, y pone un énfasis mayor en la cooperación natural con el sujeto sometido a estudio, situación que contrasta grandemente con esa en la que el observador, el investigador, pertrechado de ideología se toma por trascendente observador científico. De hecho, la etnografía postmoderna es clara repulsa de la muy ideológica basamentación de los supuestos 'observador-observado' (...) ya que desaparecen tales figuras: nadie observa y nadie es observado. Así puede elaborarse un discurso dialogal, una historia, una narración fragmentaria, multiforme y, por ello, completa. Podemos entender mejor el contexto etnográfico si nos lo tomamos como una cooperación que ha de producir polifonía; en la que ninguno de los participantes posee el derecho a decir la última palabra; ni siquiera a sintetizar el discurso,

15 Tyler, S., «Etnografía postmoderna: Desde el documento de lo oculto al oculto documento» en Clifford, J. y Marcus, G. E. (eds.), *Retóricas de la Antropología*, Júcar, Barcelona, 1991, p. 198.

16 *Ibid.*, p. 187.

17 *Ibid.*, p. 195.

el informe. El discurso se contiene a sí mismo; no precisa una exposición, de una interpretación ulterior. Basta, repitámoslo, con el diálogo»¹⁸.

Hasta aquí la exposición, un tanto sintetizada, de la llamada Antropología postmoderna (a la que curiosamente se la comienza a llamar «Antropología yuppie»), que desde luego supone una descalificación absoluta de los modelos conductistas y positivistas, un rechazo al mundo factual, y una evidente preferencia por el discurso literario, retórico, evocador, creador y, por qué no decirlo, ficticio. Se trata, indiscutiblemente, de la propuesta de una alternativa; aunque otra cuestión muy distinta es si realmente se puede aceptar como una alternativa válida para la Antropología. A mi entender no lo es; y no lo es por una serie de razones que me voy a permitir exponer.

En primer lugar, me parece que no tiene ningún sentido esa dualidad que establece sobre todo Tyler acerca de la expresión oral y escrita, aludiendo a que la primera es éticamente pura porque al ser impenetrable no contiene pretensiones de verdad y objetividad, y que la segunda está repleta de connotaciones negativas ya que supone la desvirtualización de lo primario. Si la pretensión que guía esas afirmaciones es la abolición de la escritura antropológica, me parece que en ellas está contenida toda la crítica que se les pudiera hacer, apelando tan solo al sentido común del lector. Creo que cuando una corriente científica llega al punto de formular afirmaciones como la anterior, aunque sea en su versión más extrema y vanguardista, ha tenido que recorrer un camino falto de reflexión y autocrítica. Y esto resulta aún más llamativo en un movimiento que se considera sobre todo crítico. Crítico de todas las concepciones anteriores, no sólo ya respecto a la Antropología, sino a toda la Ciencia; de la que además proclama su estado obsoleto. Una tendencia que comienza desconstruyendo todo lo que la precede, debe al menos intentar una revisión crítica de sus propios fundamentos teóricos, para poder llegar a construir otro cuerpo teórico, otra perspectiva científica positiva y fructífera; que se supone es lo que pretende hacer.

Otra de las constantes de los antropólogos postmodernistas es cuestionar el papel del etnógrafo como autor, la abolición del sujeto que investiga; y para sustentar esa petición se apela a su honestidad. Es más honesto callar porque todas las interpretaciones que se puedan hacer estarán culturalmente contaminadas, estarán empapadas de significados que sólo pertenecen al mundo del observador, y que en un acto mal llevado se traspasan a la interpretación que se haga del mundo o del sujeto que se investiga. Por tanto, la postura correcta del antropólogo es callar; o en todo caso abrir un diálogo discursivo con el «otro». Pero entonces, yo me pregunto ¿qué hay del antes y el después de establecer ese diálogo?; ¿cómo se elige un interlocutor?; ¿simplemente por azar o por pura simpatía hacia él, o quizás por todo lo contrario?; ¿dónde se dejan los criterios de selección?; ¿cómo justificar esta o aquella elección?; ¿qué otra metodología propone?; ¿quizás la carencia absoluta de metodología? Son cuestiones a responder.

Desde luego, a mi entender, creo mucho más honesto que, en este tipo de investigaciones, el antropólogo deje claro cuáles son sus aportaciones, si las hay; que sean evidentes para el lector; en vez de ocultarlas y confundirlas con la información que reciba, y disolverlas en un diálogo, por muy abierto que sea. Además, opino que el término de

18 *Ibid.*, pp. 188-189.

honestidad va muy unido al de responsabilidad como profesional y como investigador. Responsabilidad respecto a lo que dice o escribe; y responsabilidad respecto a lo que sucede a su alrededor. ¿Hemos de callar precisamente en un momento en que la sociedad en general está sufriendo serios y profundos cambios que afectan a muchos de sus núcleos fundamentales, dígase la familia, la concepción del Estado, la aparición de nuevos y potentes grupos de edad, etc.?; creo que no.

Pero lo más importante de todo es que, en mi opinión (opinión compartida por muchos de sus críticos¹⁹) esta corriente atenta contra la propia credibilidad de la Antropología como ciencia, a su fiabilidad y validez, por no mentar la palabra maldita: objetividad. Apostar por un subjetivismo en el que todo vale, entraña no sólo consecuencias científicas graves, sino también, y por qué no decirlo, sociales. Es inútil buscar la verdad porque no puede establecerse, no hay nada que no sucumba ante la desconstrucción, pero entonces «del carácter construido de una teoría, que nadie discute, se ha deducido que es posible y quizá legítimo construir lo que se quiera. Da lo mismo demostrar una afirmación que tejer una fantasía, señalar un hecho incontestable que insinuar una evocación imaginaria. Tyler nos aconseja que no busquemos la verdad, sino que intentemos ser 'honestos'; la pregunta que cabría hacerse es si se puede lograr esto sin pretender aquello»²⁰. Lo aconsejable es no buscar la verdad de lo que sucede a nuestro alrededor, ni siquiera una explicación, algo que decir al respecto con un mínimo de fiabilidad; pero entonces ¿qué clase de ciencia es esa que no intenta la búsqueda de la verdad, que no intenta producir conocimiento, que no desea aclarar lo que permanece oscuro?

Hablaba también antes de consecuencias sociales que no deben pasarnos desapercibidas. Si cualquier comportamiento y cualquier actitud son igualmente válidos, estamos ante una posición muy peligrosa. Como afirmaba Harris en una cita ya clásica: «la doctrina de que todo hecho es ficción, y toda ficción un hecho es moralmente depravada. Confunde al atacado con el atacante; al torturador con el torturado; al asesino con el asesinado. Qué duda cabe que la historia de Dachau nos la podrían contar el miembro de la SS y el prisionero; la de Kylai el teniente Calley y la madre arrodillada; la de la universidad de Kent State, los miembros de la Guardia Nacional y los estudiantes muertos por la espalda. Pero sólo un cretino moral sostendría que todas las historias son igual de verdaderas»²¹.

Sin embargo, aunque queda claro en estas críticas que esta posición no me parece aceptable, ni adecuada como alternativa en su conjunto, quiero subrayar la idea de que algo está sucediendo dentro de la Antropología social. Hay un movimiento interno que refleja un descontento con el estado actual de esta disciplina; hay un debate abierto y una inquietud por encontrar modelos teóricos más adecuados a la naturaleza de su objeto de estudio. Es una lucha legítima y necesaria en toda disciplina para lograr una buena basamentación teórica, metodológica y epistemológica; y poder así constituirse en una ciencia con entidad propia, autónoma e independiente.

Es más, pienso que el motor de avance de toda ciencia, el progreso científico en

19 Cfr. Reynoso, C., (ed.) «Presentación», en Geertz, C., Clifford, J., et alii, *El surgimiento de la Antropología postmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1991, pp. 52-60.

20 *Ibid.*, p. 57.

21 Harris, M., *El materialismo cultural*, Alianza, Madrid, 1982, p. 352.

general, consiste en ir redefiniendo conceptos que ya se poseen mediante otros cada vez más adecuados a la realidad a que refieren, marcando perfiles cada vez más concretos y exactos. En esta misma dirección, son de gran ayuda las nuevas disciplinas que van surgiendo dentro de la ciencia y que colaboran en esa redefinición. Pensemos, por ejemplo, en el surgimiento de la Inteligencia Artificial; su aparición en el escenario científico ha traído como consecuencia la nueva definición de conceptos tan importantes y clásicos como el de mente, inteligencia, subjetividad, etc.; y ha conseguido que muchos antropólogos, metafísicos y filósofos se planteen un nuevo concepto de hombre y de acción humana inteligente. Es decir, ha servido para que se remuevan los cimientos de algunas disciplinas, y a su vez que ese movimiento tenga consecuencias interdisciplinarias. Esto es positivo, siempre que se haga con un mínimo de rigor científico, y aquí no presumo, en ningún caso, que ese criterio de rigurosidad sea el que nos llega de las ciencias naturales, como ya he expuesto anteriormente.

Lo que no debe olvidarse es que la Antropología tiene como objetivo primario el estudio de la naturaleza humana, su análisis comparativo y global. Sea por el camino que sea, ha de llegar a cuestiones que realmente toquen «techo humano», e intentar comprenderlas y explicarlas. Es una gran empresa, que desde luego requiere de una disciplina seria, como corresponde al objetivo de su estudio. Se pueden ensayar vías y medios para ello, siempre que sean fructíferos y fértiles; y en ese trance ir avanzando. Lo que no es legítimo es atentar contra su propia naturaleza científica, a estas alturas de siglo.