

EL DESAFÍO POSMODERNO A LA CIENCIA DE LA CULTURA*

Robert L. Carneiro**

*As we strive to understand nature, do we
seek truth or solace?*

Stephen Jay Gould (1989: 8)

Cuando comencé a trabajar en el primer borrador de este trabajo, años atrás, la mayor amenaza a una ciencia de la cultura me parecía provenir de aquellos antropólogos que se consideraban a sí mismos humanistas. Hoy en día, el panorama ha cambiado completamente. Una amenaza todavía mayor proviene de esas numerosas y amorfas huestes que marchan bajo la bandera del posmodernismo. Comparados con los humanistas pasados de moda, la amenaza que representan es como la Peste Negra frente a la sífilis del pollo. Por lo tanto es a ellos a quienes dedicaré el esfuerzo de mi combate principal. Mis ataques a los humanistas tradicionales no serán comparativamente más que una escaramuza preliminar.

Sin embargo, pido que me dejen comenzar con los humanistas, pues, en su disgusto por la ciencia de la cultura, tanto humanistas como posmodernos tienen mucho en común. Si no lo comparten genéticamente, el disgusto de ambos al menos germinó del mismo semillero.

El antagonismo entre humanismo y ciencia no es sólo profundo, sino también antiguo. Hace ya casi dos siglos el poeta John Keats fue provocado a lamentar «A Confusion on Newton!». ¿Por qué? Porque Newton demostró que el arco iris es producto de la refracción de la luz a través de las gotas de lluvia, lo cual, para Keats, destruyó todo su encanto (Spencer 1926: I, 418-419).

Luego fue Walt Whitman quien, en su poema «When I Heard the Learn'd Astronomer», confesó haber asistido a una conferencia de astronomía y haber sentido rechazo por la manera fáctica y exenta de todo romanticismo en que se hacía referencia a las estrellas. Disgustado Whitman salió intempestivamente, levantó la vista hacia el cielo y glorificó a las estrellas, no contaminadas por el conocimiento de ningún científico (Whitman 1965: 271).

* Traducido del original «Godzilla Meets New Age Anthropology: Facing the Post-modernist Challenge to a Science of Culture», *Europaea, Journal of the Europeanists*, 1995, I, 1, pp. 3-22.

** American Museum of Natural History, New York.

En una línea similar, Thomas Carlyle habló con desdén de «la clase de los que especulan con el principio de causa-efecto, con lo que todo pierde su encanto, para quienes todo en el Cielo y en la Tierra debe ser 'explicado'» (Carlyle 1972: 97).

Unos años después, George Bernard Shaw se quejó amargamente de la teoría de la evolución de Darwin, «cuando caes en la cuenta de su significación, tu corazón languidece (...) dentro tuyo. Hay en ella un monstruoso fatalismo, un horrible y detestable rebajamiento de la belleza» (Shaw 1977: 32).

Más recientemente, Joseph Wood Krutch sostuvo que «la experiencia vital es la cosa que (...) alcanza el más elevado valor, y (...) todas las ciencias sociales que pretenden manipular, regularizar y unificar la conducta humana conducen a una pérdida general de la intensidad de la experiencia (...) y (...) por lo tanto, desde mi punto de vista, son nocivas» (Krutch 1952: 218).

Finalmente, E.E. Cummings expresó su desprecio por la ciencia en este breve poema:

*While you and I have lips and voices which,
are for kissing and to sing with
who cares if some oneeyed son of a bitch
invents an instrument to measure spring with?*¹
(citado en Schonberg 1959: 68)

Que los científicos y los humanistas sean adversarios no es, pues, ni novedoso ni inesperado. Pero sí es anómalo que en el interior de algo que se autodefine como ciencia, exista un amplio núcleo de personas que rechazan los métodos de la ciencia y pretenden practicar la antropología como una disciplina humanista. Tampoco es ese un desarrollo reciente. Hemos tenido humanistas autoproclamados en nuestro campo por muchos años –Edward Sapir, Ruth Benedict, David Bidney, Robert Redfield, y E.E. Evans-Pritchard, para nombrar sólo unos pocos. Aun A.L. Kroeber admitió en su vejez que también él en el fondo fue un humanista (Kroeber 1970: 227).

Dado que la disputa entre ciencia y humanismo es importante, detengámonos a observar su fundamento filosófico. Un aspecto de ese fundamento es la distinción entre ciencia y arte, una distinción que Leslie White ha expresado con exactitud:

«La ciencia es una de las dos modalidades básicas de abordar la experiencia. La otra es el arte (...). El propósito de la ciencia y el del arte es uno: hacer inteligible la experiencia (...). Pero aunque buscando el mismo objetivo, la ciencia y el arte se aproximan desde direcciones opuestas. La ciencia trata con los particulares en términos de universales: el Tío Tom desaparece en la masa de los esclavos negros. El arte trata con los universales en términos de particulares: toda la gama incluida en la esclavitud negra se nos presenta en la figura del Tío Tom. Así, el arte y la ciencia se apoderan de una experiencia común, o realidad, (pero) desde polos opuestos.» (White 1949)

La distinción de White me parece muy válida. En el fondo, los humanistas miran al mundo como artistas. Pero hay algo más que merece destacarse. Los humanistas no se contentan sólo **contemplando** su objeto; también lo **celebran**. A quien lo ponga en duda, le sugiero que mire el lado interior de la tapa de la nueva publicación periódica de nuestra Asociación: **An-**

¹ «Mientras tu y yo tenemos labios y voces/ para besar y cantar con ellas/ ¿a quién le importa si un tuerco hijo de puta/ inventa un instrumento para medir la primaverca?»

thropology and Humanism Quarterly. Allí puede leerse que la antropología humanista «celebra» el hecho de que la «realidad humana» es algo que «construimos en cuanto primates creativos».

Ahora bien, una celebración no tiene nada de malo, pero no forma parte de la ciencia. Ningún físico «celebra» la aceleración, y ningún químico «celebra» el tetracloruro de carbono. Lisa y llanamente, esa no es una función de la ciencia. Nuestro trabajo como científicos no es celebrar, sino **explicar, dar cuenta**. Eso es lo que nos hace científicos. Permitamos a un poeta embelezarse ante una lila, admirar la simetría de sus pétalos, la delicadeza de sus estambres y dejémosle arrobarse ante la sutil fragancia de su néctar, ¡pero no admitamos que quiera hacerse pasar por un botánico!

Cualquier celebración implica, por supuesto, un juicio de valor. Celebramos sólo aquello que nos agrada. También, los juicios de valor son dejados fuera de la ciencia por decreto. El objetivo de los científicos es una argumentación desapasionada. Sin ninguna duda, como ciudadanos, como miembros de nuestra propia cultura, todos tenemos nuestros valores y realizamos juicios sobre la base de esos valores todo el tiempo. Pero en cuanto nos ponemos el traje de la ciencia renunciamos a ese privilegio.

De todos modos, no creemos que al sostener que los humanistas **no hacen** ciencia estemos pinchándoles su pelota. No puede pincharse algo que nunca fue inflado previamente, y el hecho cierto es que los humanistas en nuestra disciplina nunca **proclamaron** estar haciendo ciencia. Por el contrario, alegremente admiten que **no** lo hacen. Pero eso no es todo para ellos. Van más lejos y afirman que **nosotros** tampoco podemos hacer ciencia, ciencia social. En efecto, muchos humanistas proclaman que no es posible una ciencia social.

Clifford Geertz, el principal humanista literario en la antropología, encuentra que aquellos que nos consideramos científicos sociales somos «usurpadores ignorantes y pretensiosos de la misión de las humanidades» (Geertz 1983: 21). Por lo tanto el guante ha sido arrojado. Bien, dado que Geertz dice que no puede haber una ciencia social, resulta pertinente preguntar: ¿por qué no? Existen sólo dos posibilidades: o bien que no podamos hacerla porque es intrínsecamente impracticable; o bien, si **es** teóricamente posible, no podemos llevarla adelante porque, en la práctica, es demasiado difícil.

Observemos cada posibilidad por separado. Para empezar, ¿por qué una ciencia de la cultura debería ser intrínsecamente imposible? La respuesta es: sólo si los objetos y los acontecimientos que estudia no se hallan sujetos al principio de causa-efecto. Por tanto, debemos formular la siguiente pregunta: ¿la conducta humana está sujeta a una rigurosa causalidad? No, si existe el libre albedrío.

Nadie ha sido más conciso en el planteo de la cuestión que el historiador británico del siglo XIX, James Anthony Froude:

«Cuando las causas naturales son obligadas a ponerse a un lado y son neutralizadas por lo que se da en llamar volición, la palabra Ciencia queda fuera de lugar. Si es voluntad del hombre elegir qué hacer o no, no existe una ciencia apropiada para ello.» (Froude 1867: 11)

Son pocos los humanistas que en la antropología parecen dispuestos a reconocer abiertamente su adhesión al principio del libre albedrío. Con todo, sin duda esa es su inclinación. Ruth Benedict, por ejemplo, sostuvo que «el Hombre es una criatura con tal libertad de acción y de imaginación que puede, por caso, impedir que ocurra la difusión al negarse a adoptar un

rasgo» (Benedict 1948: 589).

No es este el lugar para hacer una refutación formal del libre albedrío. En lugar de ello, intentaré convencer a los humanistas de que el determinismo no es algo tan malo, después de todo. De hecho, sostengo que cuando se lo observa con la suficiente atención, el libre albedrío resulta más bien incompatible con la actividad artística. Permítanme presentar mi argumento.

Comenzaré exponiendo algunos antecedentes. Varios años atrás, para colaborar con una exhibición que preparábamos en el museo donde trabajo, contratamos a un artista de San Francisco. Durante el desarrollo de su trabajo tuvimos oportunidad de conocernos bien, y en una de nuestras conversaciones surgió el tema del libre albedrío. Como podría esperarse, al respecto ambos nos hallábamos en polos opuestos. Discutimos sin que ninguno de los dos avanzara mucho en convencer al otro. Terminado su trabajo, el artista regresó a San Francisco, pero nuestra relación continuó por correspondencia. Y en una de mis cartas, expuse un argumento con el cual esperaba persuadirlo de abandonar el libre albedrío y aceptar el determinismo. Este es el texto que escribí en esa oportunidad:

«Querido...»

Mi argumento es que en tanto un artista crea, jamás actúa fuera de la corriente de la causación. Lo que concibe, cualquiera sea su grado de originalidad, nunca es fortuito. Nunca es algo totalmente imprevisible ni inexplicable. Es, de hecho, el producto de diversas cosas que estaban girando como torbellino en su síque, conciente o inconsciente. Además... sostengo que, desde el punto de vista del artista, ¡el determinismo, desde esta perspectiva, es mejor que el libre albedrío! El libre albedrío genuino implica que, cualquiera sea la cualidad del objeto producido, se encuentra libre de la influencia de antecedentes. Pero si esto fuera cierto, tu creación estaría por completo fuera de tu control, enteramente a merced del azar.

¿Y cómo podría tal estado de cosas ser capaz de satisfacer a un artista? ¿No te resulta más adecuado pensar en tu arte como la suma y expresión de todo aquello que has experimentado, y no como algo desconectado, y sin relación alguna contigo? Afrontémoslo, el libre albedrío —el verdadero libre albedrío— es completamente despersonalizante y deshumanizante. Funciona como un juego de azar puramente mecánico, en el cual no te es permitido arrojar los dados. Con certeza, el determinismo que te ofrezco, que te coloca a ti y a tu experiencia de vida en el mismo centro de tu creación artística, debe ser mucho más adecuado.

Sinceramente,...»

Ahora bien, si el libre albedrío es una mera ilusión, si la conducta humana es por tanto estrictamente determinada, no hay razones para que, en principio, no pueda existir una ciencia de la conducta humana, una ciencia de la cultura. Ciertos humanistas pueden conceder esto de mala gana, pero luego plantear la otra objeción: sea cual sea la situación en **principio**, en la **práctica** la conducta humana es demasiado compleja como para ser explicada detalladamente por regularidades genuinas, menos aún por leyes.

Pero, ¿la complejidad del comportamiento es un problema sólo para el antropólogo? De ninguna manera. Los fenómenos físicos son intrincados y complejos también. Entre las miles de hojas de un árbol, no hay dos que caigan al suelo exactamente de la misma forma. Sin embargo los físicos fueron capaces de ver más allá del comportamiento único y errático de cada hoja, y

formular la ley general de la caída de los cuerpos. ¿Puede ser, entonces, que los antropólogos humanistas no hayan conseguido encontrar leyes generales del comportamiento humano porque no las han buscado con el suficiente empeño? Cuando proclaman triunfalmente que es imposible formular leyes culturales, ¿pueden simplemente estar haciendo de sus defectos virtud? Luego, ¿estaríamos ante el caso del zorro sin cola predicando la bondad de no tener cola?

Luego de defendernos de los humanistas, pasemos a la contienda principal: el desafío a la ciencia de la cultura instalado por la antropología posmoderna. El humanismo fue un adversario franco, inocente. El posmodernismo es cualquier cosa **excepto eso**. A veces se presenta completamente amorfo, pero otras veces aparece con la cabeza de una hidra y las patas de un calamar. Y esta no es una opinión exclusivamente mía. C. Richard King, un observador no falto de compasión hacia el movimiento, ha dicho que el posmodernismo «carece de una definición singular, unitaria (...) Parece ser todo y nada al mismo tiempo» (1991: 37).

Pero sea lo que sea, ciertamente está avanzando. «Actualmente», dice King, «lo posmoderno es la última moda», y por cierto lo es (1991: 38). La ansiedad con que las vanguardias académicas lo han adoptado trae a la mente la opinión del crítico de arte francés, E. Cardon, ante la primera irrupción en la escena parisina de la pintura impresionista en el año 1874:

«Manche tres quartas partes de la tela con negro y blanco, aplique al resto el color amarillo, distribuya al azar algunas manchas de rojo y azul, y obtendrá una impresión de la primavera frente a la cual los adeptos serán puestos fuera de sí por el éxtasis.»

Me parece que en presencia del posmodernismo, los «adeptos» **también** han sido «puestos fuera de sí por el éxtasis».

Además King señala que «lo posmoderno parece ser una manía capaz de recubrirlo todo, desde la arquitectura hasta la teología, la política de izquierdas y la música pop; aparece como una perspectiva en extremo engañosa, girando completamente fuera de control, al mismo tiempo inmovilizada dentro de las telarañas de su lenguaje» (1991: 48). Y por cierto se trata de las «telarañas de su lenguaje». En efecto, los posmodernos han volcado sobre nosotros un torrente de terminología. Nadie puede penetrar en sus dominios sin dificultad a menos que maneje los conceptos de **hermeneutics, alterity, phenomenology, semiotics, deconstructionism, reflexivity, refiguration, dedifferentiation, textualization** y **commodification**, para no hablar de **paratactic, aplopanesis, e hypotyposis** (¡lo que necesitamos en este caso, creo, es un diccionario de medicina!).

Palabras sonoras aparte, cualquier cosa que el posmodernismo aspire a ser reproduce, en el fondo, una manifestación más del antiguo y conocido prejuicio contrario a la ciencia. Así, en su libro, **Post-modernism and the Social Sciences**, Pauline Rosenau nos dice que los posmodernos «cuestionan la validez de la ciencia moderna y la noción de conocimiento objetivo» (1991: 9). Además, la retirada del posmodernismo del campo de la ciencia fue mucho más precipitada y completa que en el caso del humanismo. No sólo desdeña a la ciencia sino que la da por muerta. Stephen Tyler, por ejemplo, no tiene empacho en decir que la ciencia ha «sucumbido», y que «el pensamiento científico es ya una modalidad arcaica de conciencia que sobrevivirá por un tiempo aunque de una forma degradada» (1986: 123).

No intentaré trazar aquí la genealogía de la antropología posmoderna, que nos remontaría a la crítica literaria y en última instancia a cierto grupo de pensadores de izquierda franceses, liderados por Michel Foucault. En lugar de ello, reproduciré la versión resumida de los orígenes del movimiento según Camille Paglia, tomada de su conocida conferencia en el MIT:

«Hubo, después de los años sesenta, un renovado interés por la historia, pero la gente de la universidad no estaba dispuesta a hacer el esfuerzo necesario para dominar la disciplina (...) En lugar de ello, funcionó a modo de sustituto un "¡Oigan, necesitamos a la historia! Veamos. ¡Oh, ahí está Foucault!". Funcionó así, a modo de sustituto. A modo de sustituto como cuando los patos nacen, la primera cosa que ven, ¿comprenden? Pues si ven una aspiradora, piensan que se trata de su madre. Irán detrás de la aspiradora. Eso es lo que ocurrió. Foucault fue la aspiradora que todos siguieron.» (1992: 266)

Bien, esa debe ser hasta cierto punto una simplificación. Por cierto, en antropología, el posmodernismo tuvo también otras raíces. El relativismo cultural y el particularismo boasiano, por ejemplo, están claramente entre sus antecedentes.

George Marcus, uno de los principales representantes del movimiento, sostiene que desde sus comienzos, el posmodernismo atacó a la antropología «positivista». Sin embargo, durante la década de 1970 concentró su asalto «dentro del género de la discusión teórica abstracta», mientras que en la década de 1980 puso en duda su autoridad paradigmática (...) en favor del libre juego y la experimentación.» (1986: 166)

Aunque el posmodernismo ha desafiado a la antropología en todos los frentes, su ataque principal fue dirigido a la etnografía. Para darle su merecido al demonio, los posmodernos tuvieron un punto válido que anotarse aquí. Los etnógrafos tradicionalmente tendieron a promediar las cosas, a suprimir sus diferencias. Sus monografías generalmente presentan un simple informe «autorizado» de una costumbre o creencia particular, consideradas como un todo en sí mismas. Cualquiera que haya realizado algún trabajo de campo sabe que las versiones de los informantes acerca de una determinada costumbre o creencia por lo general varían de un punto a otro del mapa. Por lo tanto, al presentar sólo una versión **se oculta** la complejidad real. Esa parcialización de la realidad, sin embargo, no tiene por objetivo engañar. Tiene lugar por razones prácticas. Una monografía que incluyera 16 versiones diferentes de cada costumbre y creencia, sería más «real», pero se convertiría también en una monografía tan pesada y aburrida que arruinaría el esfuerzo. Por ello los etnógrafos generalmente promedian sus cálculos hasta la primera fracción decimal, por decirlo de alguna manera, y presentan una especie de versión «oficial».

Pero los críticos de la etnografía tradicional preguntan: ¿qué representa en realidad esa versión «oficial» de una cultura? ¿Es la opinión de un informante privilegiado? ¿O la del más confiable? ¿Es la respuesta de un informante o la de varios? Y si son varios, y sus respuestas han sido «promediadas», entonces ¿qué es ese «término medio» que aparece impreso en la monografía —el promedio, la mediana, o la moda?

Los críticos posmodernos sostienen que la etnografía debe darle importancia a todas las «voces» que se hagan oír en una sociedad primitiva. Es una verdad incontestable que existen muchas de tales «voces», aun en un pequeño poblado nativo, y que la mayor parte de ellas por lo general no llegan a ser escuchadas. Que, en sí mismo, es un hecho objetivo que merece ser debidamente notado. Pero **extenderse** a la miríada de voces de los informantes —en verdad, hacer de ello una **profesión**— me parece que subestima y trivializa el oficio de la etnografía.

Sin embargo, en la antropología posmoderna esa cuestión se ha vuelto dominante. Los posmodernos proclaman a voz en cuello que no existe **una** realidad, sino que existen **múltiples** realidades. El problema es, con todo, que en cuanto las realidades se multiplican, también se fragmentan; en tanto se vuelven más numerosas, se vuelven al mismo tiempo más pequeñas. A

la vez que existen más y más realidades, los hechos interesan cada vez un poco menos que menos, y luego la realidad progresivamente se diluye y se vuelve esotérica. ¡Y de allí falta dar un corto paso para sostener que **no** existe realidad alguna! Y una vez lanzado **ese** argumento, saltan las ruedas del carro.

Echemos una mirada más atenta a esa disolución de la realidad. La etnografía posmoderna prefiere llamarse a sí misma «dialógica». Le da una elevada importancia al **diálogo** establecido entre el etnógrafo y el informante. James Clifford dice que en la nueva etnografía «la autoridad monoparlante es puesta en duda» y en su lugar «el dialogismo y la polifonía son reconocidos como modalidades de producción textual» (1986: 15). Por su parte Stephen Tyler, otra primera voz del movimiento, sostiene que la etnografía posmoderna «enfatisa la naturaleza cooperativa y el espíritu de colaboración de la situación etnográfica opuesta a la ideología del observador trascendente» (1986: 126). Pero Tyler avanza un paso más y expresa que el etnógrafo posmoderno «rechaza la ideología del par «observador-observado», pues no hay nada que observar ni nadie actuando como observador» (1986: 126). Si esto es literalmente cierto, uno se preguntaría, con Richard King, si «una antropología que desecha las distinciones entre uno mismo y el otro (...) ¿es posible o tan siquiera concebible?» (1991: 44)

Dejando este problema de lado, pasemos a la cuestión de la «verdad», considerando el siguiente dilema. Si la «verdad» es una afirmación acerca de la realidad, pero la realidad ya ha sido liquidada, ¿qué lugar queda para la verdad? «En los estudios culturales -dice Clifford- no podemos llegar a conocer toda la verdad, ni siquiera afirmar que nos aproximamos a ella» (1986: 25). Pero si la búsqueda de la verdad -el objetivo tradicional de la ciencia- ha sido puesta de rodillas, ¿qué ocurre con la propia ciencia? La respuesta es una sola. Si, como sostiene Clifford (1986: 18) «las culturas no son «objetos» científicos», la ciencia de la cultura pierde su objeto de estudio, y con él su identidad y aún su propia existencia.

Ahora bien, si la antropología es declarada imposible como ciencia, ¿qué ocurre con los etnógrafos? ¿Se quedan sin trabajo? ¿Se verán arrojados al montón de los residuos de la historia? De ninguna manera. Los «adeptos» entre los nuevos etnógrafos han negociado un cambio de profesión. Han sufrido una metamorfosis. Vayamos a su encuentro, entonces, preparados para verlos bajo su nuevo aspecto.

Si los hechos etnográficos no traslucen más que una tenue realidad, a los nuevos etnógrafos se les asignarán nuevos puestos en el campo de la literatura, es decir, de la ficción. Clifford coloca su sello aprobatorio a este cambio en la siguiente cita: «Los escritos etnográficos pueden ser llamados con propiedad ficciones en el sentido de «algo construido o inventado» (...). Pero es importante conservar el sentido no sólo de lo realizado, sino también de la puesta en escena, de la invención de cosas no propiamente reales» (1986: 6). Pues aquí estamos, en «*The Land of Diggedy Dan*».

Cualquier estudio literario serio incluye naturalmente la utilización de **textos**. Y los textos se han convertido en tema central de la etnografía posmoderna. De acuerdo con la tantas veces citada afirmación de Geertz, la cultura misma es «un conjunto de textos, agrupados unos con otros, que el antropólogo hace esfuerzos por leer por sobre el hombro de aquellos a quienes en realidad pertenecen» (1973: 452-453). Por eso las notas de campo de los nuevos etnógrafos se convierten en sus textos, y por lo tanto les dedican la atención que según ellos merecen.

Pero, cuantos más textos son examinados, más parecen proliferar, engendrando **subtextos**. Ahora bien, construir un rompecabezas de subtextos a partir de un texto principal es por cierto una tarea poco precisa, pero también ofrece una buena dosis de diversión. Es un juego que **cualquiera** puede jugar, y en el que **todos** pueden ganar, dado que no existen reglas que respetar.

No hay lugar para una interpretación correcta ni para una respuesta acertada. Cualquier respuesta es tan válida como cualquier otra.

Sin embargo, si los posmodernos suponen que inventaron el juego de componer subtextos, están muy equivocados. Es una práctica tan vieja como las montañas. Los místicos islámicos del medioevo conocidos como **sufis**, por ejemplo, afirmaban que, además de su significado evidente, cada pasaje del Corán tenía siete, setenta o aún hasta 700 significados diferentes (Russell 1945: 426). Clifford Geertz, ¡toma esa!

Otro vástago de la etnografía literaria es la narrativa. Los que la practican centran su atención más bien en historias (**stories**) que en costumbres. Esas «historias» comenzaron siendo biografías, las historias de vida de los propios informantes. Pero al poco tiempo la biografía se convirtió en **autobiografía**, y el objeto de la propia investigación dejó de ser el informante, para pasar a ser el investigador. Como expresara James Clifford (1986: 14) «con la narrativa en el propio trabajo de campo la retórica de la objetividad experimental cede el lugar a la retórica de la autobiografía y el autorretrato irónico. El etnógrafo, personaje teatral, ocupa el centro de la escena». Clifford **explícitamente** dice que, «Las modalidades dialógicas no son, en principio, autobiográficas; no necesariamente conducen a una hiper autoconsciencia o auto absorción (**self-absorption**)» (1986: 15). Quizás no, pero es una poderosa tentación. Y, como observara una vez Oscar Wilde, la mejor manera de deshacerse de una tentación es ceder a ella.

Practicada con fervor, esta forma de etnografía posmoderna se torna absolutamente autocentrada. La atención del etnógrafo no se concentra en aquello que observa sino en aquello que **siente** mientras está observando! Lo que hace es revisar al paciente ¡pero controlando su propio pulso! De este modo, el etnógrafo se volvió más importante que su objeto de estudio. O más bien, se ha convertido a sí mismo en su propio objeto de estudio. Por lo tanto, mediante un pase mágico, la etnografía se ha vuelto autobiografía. Y mientras hay quien puede considerarlo un signo saludable, yo considero que es una enfermedad. Mi diagnóstico profesional: **elefantiasis del ego**.

Con ese enfoque, me parece que la etnografía es conducida a la perdición. Necesitamos, como antropólogos, un objeto de estudio que esté **fuera** de nosotros mismos. Por supuesto, es tremendamente halagüeño ser uno mismo el centro de atención de la propia investigación. Y no puede haber nada más conveniente: siempre está a la mano el informante. Pero este tipo de etnografía corre el serio riesgo de hundirse en un pantano infectado de subjetivismo, solipsismo, y narcisismo.

Resulta innecesario decir que todo eso es la total antítesis de la ciencia. La piedra angular de la ciencia ha sido siempre la premisa de que existe un mundo real exterior, independiente de nuestras existencias individuales. Y ese es el mundo que, como científicos —como **antropólogos**— debemos estudiar. Si alguien todavía prefiere tercamente contemplar su propio ombligo, allá él. Pero no permitamos que llame antropología a su contemplación; que utilice un nombre diferente.

Otra rama de la literatura con la cual los etnógrafos han comparado su objeto es la poesía. Como todos sabemos, existe una vieja tradición de antropólogos que escriben poesía. Edward Sapir y Ruth Benedict, por ejemplo, han escrito una buena porción. Pero lo hicieron privadamente, casi furtivamente; como artistas, no como antropólogos. Las cosas han cambiado, sin embargo. Ahora ciertos posmodernos proclaman abiertamente que la poesía es el núcleo de la etnografía. Prestemos atención a Stephen Tyler (1986: 125):

«La etnografía posmoderna es un texto desarrollado cooperativamente, el

cual consiste en fragmentos de discurso que pretenden evocar tanto en la mente del lector como en la del escritor una fantasía emergente de un mundo posible de una realidad cotidiana, y así provocar una integración estética que tendrá un efecto terapéutico. Es decir, en una palabra, poesía...

Y poniendo en práctica esos dichos, Tyler (1986: 126) se dedica a describir el impetuoso viaje en el que está embarcado, y la epifanía que descansa esperándolo en la meta:

«La ruptura con la realidad cotidiana es un viaje que lleva a tierras extrañas de prácticas ocultas -al corazón de la oscuridad- donde los fragmentos de lo fantástico se arremolinan en torno al vórtice de la conciencia desorientada del investigador, hasta que alcanzado el centro del torbellino, el investigador pierde el estado de conciencia en el momento exacto del milagro, la visión reconstituyente, y luego, inconsciente, es arrojado a las tierras conocidas, pero para siempre transformadas, del mundo del lugar común.»

No voy a negar que en este pasaje hay cierta excitación, pero no estoy seguro de que realmente sepamos qué es lo que ocurrió durante el trascendente viaje de Tyler. Confunde en la misma medida en que impresiona. Y recordemos las palabras de Robert Lowell, el principal poeta norteamericano del último medio siglo: «Me temo que escribir poesía más bien atrofia nuestras facultades para la comunicación» (citado en Silverman 1990: 22).

Encuentro sumamente irónico que personas tan comprometidas con el «sentido» como proclaman ser los etnógrafos posmodernos, presten tan poca atención al proceso del sentido **transmitido**, es decir, la comunicación. Con todo, el «sentido» es por cierto lo que pretenden tener como meta. Según Clifford Geertz:

«Considerando (...) que el hombre es un animal suspendido en redes de significación que él mismo ha tejido, considero a la cultura como esas redes, y al análisis de las mismas, por consiguiente, no una ciencia empírica en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de sentido» (citado en Salmon 1982: 21)

¡Cuidado con esas «redes de significación»! En ellas hay mucho que temer. El nuevo etnógrafo, como una araña, produce hilos de infinita sutileza, y con ellos, crea sus propias redes que, como las de las arañas, no sólo son delicadas sino también pegajosas. Y en esas redes atrapa a su presa, asíéndola con firmeza mientras succiona su sentido. Luego, quizás, desechará su cadáver eviscerado dejándolo a disposición del etnógrafo pasado de moda para que encuentre cualquier vestigio de estructura y sustancia que puedan quedar en él.

Si tuviera que elegir entre la sustancia y el sentido, no hay ninguna duda que Geertz optaría por el sentido. Para él, nada es lo que **es**. Todo es, de acuerdo al **sentido** que tiene. La conocida riña de gallos balinesa, por ejemplo, se convierte en sus manos -y aquí cito a Geertz textualmente- en «imagen», «ficción», «un modelo», «una metáfora». Tan lejos deja volar sus fantasías a este respecto que aún su colega posmoderno, Vincent Crapanzano, cree necesario reconvenirlo. En efecto, Crapanzano sostiene agudamente: «Las riñas de gallos son con seguridad riñas de gallos para los balineses -y no imágenes, ficciones, modelos y metáforas» (1986: 73). Por cierto, la explicación de las riñas de gallos balinesas que hace Geertz molestó de tal forma a Crapanzano al punto de caracterizar a dicha explicación como una «construcción de una

construcción de una construcción», ¡una simple y vulgar pelea entre dos gallos transformada como por encanto en territorio de fantasmas y quimeras!

Hay un extraordinario acertijo aquí. Si la literatura es su fuerte, y el descubrimiento del sentido su designio, ¿por qué los posmodernos formulan su discurso en un lenguaje tan elusivo y oscuro? Tengo una teoría personal al respecto —que jamás me **atrevo** a expresar en público— según la cual los posmodernos como Geertz y Tyler realmente no **quieren** ser comprendidos. Con el pretexto de aclarar las cosas, ellos gustan esparcir las semillas de la confusión. En lo profundo de sus corazones, disfrutan el ser arcanos e insondables. ¿Por qué? Porque adhieren secretamente a la premisa de que **bajo un aspecto abstruso cualquier pensamiento parece profundo**.

Una víctima importante del ataque frontal del posmodernismo a la antropología ha sido... la **etnología**. Es tal la fijación de los posmodernos en el nivel de la etnografía, que no han sido capaces de cumplir con la obligación tradicional de la etnografía a la etnología. Desde sus comienzos, la etnografía ha sido siempre auxiliar de la etnología, extrayendo y apilando las rocas que luego la etnología utilizaba para construir sus grandes estructuras. Porque es aquí, en la etnología, donde son construidas las teorías generales y utilizadas las generalizaciones; donde se plantean y resuelven los problemas importantes de la antropología. **Aquí** es donde debatimos el origen de los clanes, la invención de la agricultura, la función del matrimonio entre primos cruzados, el rol de los grupos etarios, el surgimiento de las jefaturas, y el desarrollo de los estados. ¿Qué han aportado los posmodernos a la solución de estos grandes problemas? Nada. ¿Alguien tan siquiera **escuchó** acerca de una teoría posmoderna del origen del estado? ¡Ay! ¿qué ocurrirá con estos problemas en esta época de antropología posmoderna?

Sin embargo, los nuevos etnógrafos saben que están eludiendo esos temas. George Marcus (1986: 168), por ejemplo, destaca que «dado el compromiso de la etnografía moderna con la crítica social, (...) en raras ocasiones se ha dedicado a resolver las grandes cuestiones macrosociológicas acerca de la causa de los acontecimientos o la constitución de los sistemas y procesos principales». Entonces, el nuevo etnógrafo es como un albañil muy enamorado de las peculiaridades de cada ladrillo, pasándolos uno a uno y de una mano a otra, estudiándolos cuidadosamente, pero sin poder disponerse a construir con ellos un edificio. Es un albañil que ha descartado pedir su licencia de arquitecto, porque duda que los edificios importantes puedan llegar a ser construidos algún día.

Pero aún hay algo peor. El nuevo etnógrafo no sólo rechaza comenzar la construcción por sí mismo, tampoco permite que los **etnólogos** lo hagan. No contento con decir lo que **él** no puede hacer, también nos dice lo que **nosotros** no podemos realizar. ¿Y por qué nosotros no? Porque —entre otras cosas— las herramientas que hemos decidido emplear son defectuosas. Son herramientas que nosotros mismos diseñamos —«conceptos hegemónicos»— y no las sencillas azuelas y palos cavadores de nuestros informantes. Y, nos dice Stephen Tyler (1986: 129), «la etnografía posmoderna (...) busca (...) evitar basarse en las categorías teóricas y de sentido común de (...) la tradición occidental».

Si siguiéramos el precepto de Tyler, quedaríamos completamente paralizados. Consideremos el siguiente ejemplo. Yo observo que la proporción del tiempo de la jornada que una sociedad dedica a obtener sus medios de subsistencia es de fundamental importancia en la determinación del nivel general de su cultura. En consecuencia, intenté calcular esa proporción entre los **kuikuru** del centro del Brasil durante el tiempo en que desarrollé mi trabajo de campo entre ellos. Sin embargo, al no existir un concepto propio de los **kuikurus** para referirse a la cuestión, Tyler la

dejaría fuera de consideración como una «categoría occidental hegemónica». Llevado a tal extremo, el relativismo cultural sin ninguna duda nos pone de rodillas.

Quisiera ahora volver al tema de la verdad, y discutirla con algo más de profundidad. Por cierto el concepto de verdad ha sido vapuleado en las manos de los posmodernos. Ha sufrido múltiples fracturas combinadas, y sus huesos rotos han saltado en todas direcciones. Como ya hemos mencionado, los posmodernos son completamente ambiguos acerca de la verdad. A veces, sostienen que no existe tal cosa; pero otras nos dicen que existen mil diferentes verdades. ¿A dónde diablos nos conduce esto?

No hace falta mencionar que uno puede definir a la verdad de la manera que considere más conveniente. Si alguien quiere definirla como algo que es imposible de alcanzar, perfecto. ¿Pero cuál es el **beneficio** de tal definición? Simplemente elude un tema importante. En cambio, sostengo que la verdad no debe ser considerada como una esencia mística, vaporosa; un cáliz sagrado a ser buscado pero jamás hallado. Simplemente, la verdad puede definirse como la **concordancia** o la **correspondencia** entre una proposición y un aspecto del mundo exterior. Así, se vuelve efectivamente posible alcanzarla. De hecho, ese es, y siempre ha sido, el objetivo expreso de la ciencia.

Otra noción contra la que me rebelo es aquella que sostiene que la verdad, en caso de existir, es completamente tenue y versátil, y que una «verdad» es tan válida como cualquier otra. Las consecuencias de este punto de vista para el trabajo de campo de un etnógrafo son desconcertantes, por no decir algo peor. Implica que resultará satisfecho cualquiera sea la respuesta a sus preguntas, y no intentará indagar la verdad «más verdadera» («**truest**») a que pueda llegar. Consideremos la siguiente afirmación de Stephen Tyler: «(»objetos», «hechos», «descripciones», «inducciones», «generalizaciones», «verificación», «experimento», «verdad», y conceptos de ese tipo (provenientes de la ciencia) (...) no tienen paralelo ni en la experiencia del trabajo de campo etnográfico ni en la redacción de las etnografías» (1986: 130). Si siguiéramos al pie de la letra a Tyler, entonces, la búsqueda de la verdad y la cuestión de la verificación no formarían parte de la etnografía.

¿Es esta la situación en que queremos estar? Supongamos, por ejemplo, que Napoleón Chagnon hubiera considerado a las primeras versiones de las genealogías relatadas por los yanomamo tan buenas como cualquier otra versión, y las hubiera aceptado dando por acabada la investigación. Evitando la verificación, de acuerdo con Tyler, hubiera actuado correctamente, según el procedimiento posmoderno. Pero también se hubiera sentido profundamente burlado, porque, como descubrió unos meses más tarde, los yanomamo le habían mentido intencional y sistemáticamente. Ahora bien, ¿puede sostener seriamente cualquier posmoderno que las genealogías adulteradas que obtuviera Chagnon originalmente eran tan buenas, tan verdaderas, tan válidas, como las que obtuvo posteriormente?

La verificación, piedra angular de la ciencia, es en efecto la caña más frágil en la raquítica estructura de la teoría posmoderna. Por supuesto, es mucho más fácil despreocuparse acerca de la solidez de los hechos analizados. William James cierta vez se quejaba de «tener que forjar cada sentencia en el engranaje de los hechos irreductibles y obstinados», pero para los posmodernos esta cuestión no existe. Sus hechos son todo menos irreductibles y obstinados. Por el contrario, son flexibles y maleables. Pueden asumir cualquier forma que los posmodernos quieran darles.

Ludwig Feuerbach una vez dijo: «Niego para afirmar». A los posmodernos, por su parte, los define mejor la caracterización de sus colegas revolucionarios franceses que hiciera Mirabeau: «Todos eran conscientes de lo que debía ser destruido; pero ninguno sabía que es lo que debía ocupar su lugar». Y los posmodernos no sólo **no** saben, sino que prefieren incluso no saber. Escuché personalmente la respuesta de Vincent Crapanzano cuando le preguntaron a qué filosofía

adhería y expresó que, por afinidad, él es un nihilista. Una filosofía de lo más cómoda, se ve. Ninguna otra tiene tan pocas exigencias que hacer a quien la profesa. Si Feuerbach hubiera sido nihilista, habría dicho: «Niego para no tener que afirmar».

Siempre me impresionó el hecho de que no exista algo como una química posmoderna, o una geología posmoderna. ¿Por qué no? Para empezar, ninguna ciencia sería tan idiota al punto de extender su propio certificado de defunción. Tampoco podría darse el lujo de gastar tanto tiempo especulando acerca de argucias e insignificancias. Ninguna ciencia verdadera puede entregarse tan apasionadamente a lo inconsecuente. Sin duda, toda ciencia tiene sus datos pequeños, pero estos son recogidos no por su propio peso, sino para servir a un propósito más amplio. Y ese propósito es el de formular una serie de proposiciones generales que busquen explicar segmentos crecientes de la naturaleza. ¿Y no son esos los objetivos que necesitamos con premura? Como ha sostenido Camille Paglia, con su estilo mordaz: «No necesitamos el post-estructuralismo francés, el cual con su jerga pedante, sus torpes convulsiones y sus abstracciones afectadas se ha esparcido a través de la educación superior y artística, y en la actualidad está arruinando las inteligencias más promisorias de la próxima generación» (1992: IX).

En consecuencia, ¿qué ocurrirá? ¿Qué podemos esperar en el futuro? A pesar de mis quejas previas, no estoy molesto del todo; al menos no en el largo plazo. ¿Por qué? Porque creo firmemente en el principio de la selección natural, y la selección natural funciona para las ideas del mismo modo que lo hace para los organismos. En el campo de las ideas, como en todos lados, son los resultados los que cuentan. En última instancia, cualquier movimiento intelectual será juzgado por sus resultados. Si no produce nada tangible, sustancial, o esclarecedor, caerá al costado del camino, tal como tantas novedades intelectuales lo han hecho ya. Por eso estoy dispuesto a predecir que la posmodernidad, al igual que la frenología, la Ley Seca, y el movimiento «free silver»², desaparecerá calladamente, y el centro del escenario será ocupado nuevamente por formas de investigación menos brillantes pero más productivas.

Para aquellos que sigan molestos, me permito citar las reconfortantes palabras del historiador Edward P. Cheyney:

«El (...) conejo que percibe una oscura sombra pasando sobre su cabeza, inmediatamente ve, o cree ver, las alas extendidas, las garras preparadas y el píco hambriento del (...) (águila) arrojándose sobre su presa, mientras se agazapa temeroso bajo el follaje, aunque la sombra sea (de hecho) sólo la de una nube que pasa» (1927: 140)

No me agradaría concluir mi exposición dentro del estilo crítico, sino con una nota positiva. Volvamos a la cuestión de las causas por las cuales los intelectuales están tan dispuestos a rechazar la ciencia. ¿Qué los hace creer que la ciencia, aplicada a la conducta humana, nos ofrece tan sólo desencanto y desesperación? ¿Es verdad, como alegara Joseph Wood Krutch que una perspectiva determinista del hombre «disminuye la intensidad de la experiencia vital»? Difícilmente. En principio, no siendo él mismo un determinista, Krutch no está en condiciones de juzgar. En lenguaje llano, ¿cómo puede él saber? Como decía la publicidad del antiguo Packard: «Pregúntele al hombre que tiene uno». En consecuencia, pregunte a un **determinista** si su perspectiva de la vida ha sido amargada por su filosofía. Como soy un determinista, estoy aquí para decirles que **no**. Los deterministas tienen la dosis de alegría que puede tener cualquiera. De hecho, quizás más. Después de todo, sus vidas están libres de esa aprehensión constante que

² Este movimiento político quimérico y frustrado surgió en los Estados Unidos a fines del siglo XIX promoviendo la libre acuñación de monedas de plata.

aflige a Krutch en su preocupación de que el determinismo, por un extraño golpe de suerte, probara estar en lo cierto.

Además, difícilmente sea yo un testigo de peso en este asunto, por lo cual conviene que prestemos atención a personalidades importantes de la historia de la ciencia, y veamos lo que ellos dijeron.

En su ensayo «What Knowledge is of Most Worth?» Herbert Spencer aborda el problema de la posibilidad de que la ciencia socave nuestra apreciación de las bellezas de la naturaleza. «La opinión común de que la ciencia y la poesía son opuestas» escribió «es un engaño... no es verdad que los hechos científicos sean poco poéticos; o que el cultivo de la ciencia sea necesariamente incompatible con el ejercicio de la imaginación y el gusto por la belleza. Por el contrario, la ciencia abre campos poéticos que para aquellos que no son científicos permanecen vacíos». Y, agregaba, cualquiera que profundice en el trabajo geológico de Hugh Miller o en los *Seaside Studies* de George Henry Lewes, «percibirá que la ciencia estimula a la poesía en vez de extinguirla» (Spencer 1889: 67-68).

Quiero agregar que la belleza y el placer de la ciencia no nacen solamente de la contemplación pasiva de la naturaleza; pueden vivenciarse especialmente a través del descubrimiento activo y la formulación de las regularidades que permanecen ocultas en la naturaleza. Además, ese placer puede provenir tan fácilmente del desciframiento de la terminología del sistema de parentesco de los Crow-Omaha como de la determinación de la estructura de un cristal de amatista.

Contamos con el testimonio de al menos un poeta famoso que dice que las regularidades encontradas en la naturaleza llevan, no a una disminución del impulso poético, sino a su fortalecimiento. W.H. Auden observó en cierta ocasión que «(...) cada grupo de versos, cualquiera sea su contenido, es por su naturaleza formal un himno a las leyes naturales» (1990: 13). Con todo, alguien podría argüir que Auden estaba ya tan empapado en el gusto poético cuando prestó atención a las leyes de la naturaleza, que por tanto era inmune a los supuestos efectos negativos de la ciencia. Sin embargo, ¿podría un verdadero científico ser capaz de recorrer la cortina gris e inflexible a través de la cual se dice que la ciencia observa el mundo y así **apreciar** simplemente a la naturaleza?

Al inicio de este trabajo mencioné que Charles Darwin fue juzgado responsable por George Bernard Shaw de provocar «un horrible y detestable rebajamiento de la belleza». Bien, veamos hasta qué punto la disposición científica de Darwin arruinó su apreciación de la naturaleza.

En abril de 1858, después de un día de observación en el campo, Darwin escribió las siguientes líneas a su esposa:

«Por fin caí dormido en el pasto, y me levanté con un coro de aves cantando a mi alrededor, y ardillas trepándose a los árboles, y algunos pájaros carpinteros riendo, y aquello fue tan placentero (...) una escena que nunca había visto, y no me importó en lo más mínimo de qué modo esos animales o esas aves se habían formado» (citado en Ward 1943: 282)

Traducción: María Bjerg

Bibliografía citada

Benedict, Ruth

1948 «Anthropology and the Humanities», **American Anthropologist**, vol. 50, pp. 585-593.

Cardon, E.

1874 «Review of the first impressionist exhibition», **La Presse**, abril 29 (citado en un exhibidor del Boston Museum of Fine Arts).

Carlyle, Thomas

1972 «On History», en Fritz Stern (ed.) **The Varieties of History**, New York, World Publishing Company, pp. 91-101.

Cheyney, Edward P.

1927 **Law in History and Other Essays**, New York, Alfred A. Knopf.

Clifford, James

1986 «Introduction: Partial Truths», en James Clifford y George E. Marcus (eds.) **Writing Culture**, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, pp. 1-26.

Crapanzano, Vincent

1986 «Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description», en James Clifford y George E. Marcus (eds.) **Writing Culture**, pp. 51-76.

Froude, James Anthony

1867 «The Science of History», en **Short Studies on Great Subjects**, vol. 1, London, Longmans, Green, and Co, pp. 7-36.

Geertz, Clifford

1973 **The Interpretation of Cultures**, New York, Basic Books.

1983 **Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology**, New York, Basic Books.

Gould, Stephen Jay

1989 «Tires to Sandals», **Natural History**, vol. 98, abril.

King, C. Richard

1991 «Indeterminacies; Or What Does Postmodernism Signify for Sociocultural Anthropology?», **Human Mosaic, A Journal of the Social Sciences**, Tulane University, vol. 25, 1-2, pp. 36-51.

Kroeber, Theodora

1970 **Alfred Kroeber; A Personal Configuration**, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

Krutch, Joseph Wood *et alii*

1952 «The Application of Scientific Method to the Study of Human Behavior» (A Symposium), **The American Scholar**, vol. 21, pp. 208-225.

- Marcus, George E.
 1986 «Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System», en James Clifford y George E. Marcus (eds.) **Writing Culture**, pp. 165-193.
- Paglia, Camille
 1992a **Sex, Art, and American Culture**, New York, Random House.
 1992b **Post-modernism and the Social Sciences**, Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Russell, Bertrand
 1945 **A History of Western Philosophy**, New York, Simon and Schuster.
- Schonberg, Harold C.
 1959 «At 65, Our Rebel Poet Still Rebels», **The New York Times Magazine**, Octubre 11, pp. 37, 66-68.
- Salmon, Merrilee H.
 1982 **Philosophy and Anthropology**, New York, Academic Press.
- Shaw, George Bernard
 1977 **Preface to Back to Methuselah**, Harmondsworth, Penguin Books.
- Silverman, Al (ed.)
 1990 **The National Book Award, Writers on Their Craft and Their World**, New York, Book-of-the-Month Club.
- Spencer, Herbert
 1889 **Education: Intellectual, Moral and Physical**, Boston, Willard Small.
 1926 **An Autobiography**, 2 vols., London, Watts & Co.
- Stern, Fritz
 1972 «Introduction» en Fritz Stern (ed.) **The Varieties of History**, New York, World Publishing Company, pp. 11-32.
- Tyler, Stephen A.
 1986 «Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document», en James Clifford y George E. Marcus (eds.) **Writing Culture**, pp. 122-140.
- Ward, Henshaw
 1943 **Charles Darwin and the Theory of Evolution**, New York, The New Home Library.
- White, Leslie A.
 1949 **The Science of Culture**, New York, Farrar, Straus and Company.
- Whitman, Walt
 1965 **Leaves of Grass**, Comprehensive Reader's Edition, editado por Harold W. Blodgett y Sculley Bradley, New York, New York University Press.

