

Posmodernismo y teoría antropológica. La implosión de la modernidad

Francisco de la Peña Martínez*

Resumen: Se pretende aquí trazar un panorama de las diferentes posturas que han surgido sobre la posmodernidad desde la perspectiva de la teoría antropológica. Para comprender el debate que ha suscitado este tema, se revisan los avances recientes del discurso antropológico en diferentes países: los Estados Unidos, donde surgió la llamada antropología posmoderna; Inglaterra y Francia, donde las posiciones críticas hacia los fundamentos de la teoría posmodernista han avanzado significativamente, y finalmente México, donde la posmodernidad ha encontrado un eco reciente prometedor.

Abstract: The aim is to establish an overview of different positions about Postmodernity from the perspective of anthropologic theory. In order to have a complete understanding of this subjects, it is necessary to explore the recently developed discourse on anthropology in different countries: The USA, where the so called Postmodern Anthropology originated; England and France, where the critical posture about the postmodern theory premises have been developed meaningfully; and finally in Mexico, where the phenomenon of postmodernity is facing a quite promising field to develop.

Desde el inicio de los años ochentas el debate sobre la posmodernidad domina el paisaje intelectual de nuestro tiempo. De la historiografía a la filosofía, pasando por la sociología, las ciencias de la comunicación, la economía, la ciencia política, la crítica literaria y la estética, la discusión sobre lo que significa la mutación, si no es que el fin del espíritu de la modernidad, agita todas las ciencias del hombre.

A grandes líneas podría decirse que tres temas, reveladores del desdibujamiento de la identidad modernista, caracterizan el ambiente en el que se despliega el pensamiento posmoderno:

- a) El desencanto respecto de la ideología del progreso.
- b) El escepticismo respecto de la superioridad de la racionalidad científica frente a otras formas del saber.

* ENAH-INAH

c) El debilitamiento del individualismo como expresión privilegiada de la identidad.

La crítica al progreso se puede resumir en la idea del fin de la historia, que expresa el rechazo de todo tipo de discurso teleológico sobre la historia, es decir, de toda filosofía de la historia que, en nombre de ciertos principios universales (la evolución, el espíritu, el desarrollo, la vanguardia, la naturaleza, la dialéctica, el hombre o la razón), justifica la oposición y la negación de lo atrasado por lo avanzado, de la tradición por el cambio, de lo viejo por lo nuevo, de lo no occidental por lo occidental, etcétera. Si el progreso no existe, entonces la historia no es un *continuum* temporal y carece de un sentido. La historia, relativizada, se fragmenta y se culturaliza; y más que por "etapas" o "estadios", estaría conformada por *epistemes* diferentes, de culturas "epocales" discontinuas.

Por otro lado, la ruptura con la preponderancia del racionalismo positivista como modelo para el conocimiento abre la puerta a otras formas de saber ajenas al lenguaje científico y a sus imperativos universalistas (esto es, la objetividad, la neutralidad y la predictibilidad). El cuestionamiento de la objetividad y la objetivación del saber mediante la explicación determinista acarrea un desplazamiento de las interrogantes epistemológicas hacia la intersubjetividad y la hermenéutica interpretativa.

Finalmente, la crítica a la subjetividad moderna en la forma de crítica al sujeto del conocimiento y al sujeto de la historia se liga con el reciclamiento de los particularismos identitarios, étnicos, religiosos, sexuales y culturales que caracterizan a nuestro tiempo, más allá del atomismo individualista y de sus ideales de autoconciencia y autodeterminación.

En todos los casos, la ideología posmoderna hace de la "diferencia", de la alteridad y la otredad sus significantes mayores, exaltando un relativismo a la vez gnoseológico y cultural frente al universalismo racionalista de la cosmovisión modernista.

La antropología ha sido, por razones de fondo, particularmente interpelada por los efectos del discurso posmoderno. En efecto, hija del colonialismo y de la expansión de la cultura occidental en el mundo no europeo, la antropología no ha sido ajena al discurso que sobre los "otros" ha construido la sociedad moderna. Las figuras según las cuales la antropología clásica ha concebido al "otro" no europeo son múltiples y se han transformado a lo largo de su historia. En gran medida éstas son una especie de elaboración secundaria de los fantasmas y las proyecciones del hombre occidental, para quien la sociedad "otra" aparece como la sombra de la modernidad y como el mudo objeto de toda clase de juicios.

Ni simple ni mecánica, la relación de la antropología con la modernidad ha sido ambivalente, a la vez de justificación y de reproche, y lo que se opone a la modernidad ha podido ser considerado negativa o positivamente por la antropología, según el extremo que se adopte: Si se trata de renegar del mundo civilizado, el salvaje puede ser valorado como el hombre auténtico, original o puro, y su sociedad puede ser idealizada como una sociedad armónica o igualitaria. Si se busca exaltar la civilización moderna, el hombre primitivo aparece como el representante de lo arcaico, lo irracional, lo atrasado. En cualquier caso, el juicio sobre la naturaleza del otro ha sido siempre el juicio del hombre de Occidente, el que el Occidente ha impuesto a los otros a fin de definirlos más allá de lo que ellos piensen que son. El "otro" ha sido sucesivamente el ídola en el Renacimiento, el ignorante en el Siglo de las Luces o el escalón más bajo de la evolución que conduce a la civilización en el siglo XIX. En nuestro siglo, el "otro" aparece ante todo como un dato etnográfico, como el portador de una "cultura" diferente, fuente de información y objeto a clasificar y explicar científicamente (Fabian, 1983).

Ahora bien, en todos los casos las afirmaciones sobre el "otro" han dejado intactos los fundamentos del paradigma de la modernidad, es decir la demarcación misma entre lo civilizado y lo no civilizado, entre el mundo de la razón y el de la creencia, entre el sujeto y el objeto del conocimiento, entre el progreso y su ausencia. En este sentido, la identidad de la antropología no sólo ha sido inseparable del horizonte de la modernidad, sino que difícilmente ha sabido escapar a él; es por ello que la descomposición del discurso de la modernidad occidental, que se manifiesta en el debilitamiento de estas oposiciones clásicas, la afecta particularmente.

Las reacciones al posmodernismo en la antropología han sido desiguales, dependiendo en gran medida de sus diferentes tradiciones intelectuales. En este ensayo analizaremos los efectos de esta problemática en el seno de la antropología norteamericana, la más receptiva al discurso posmodernista, para compararla después con su evolución en la antropología europea. Consideramos al final el caso de nuestro país, donde la discusión en torno a la posmodernidad desde la antropología ha tomado un camino aparte.

La conquista del Oeste a la francesa

El desarrollo de la antropología posmoderna está en gran medida ligado al impacto que ha tenido en Norteamérica el pensamiento intelectual francés en los últimos 20 años. En efecto, puede reconocerse en la problemática posmoderna la impronta del llamado pensamiento posestructuralista, universo teó-

rico que incluye autores tan distintos como Foucault, Derrida, Castoriadis, Lyotard, De Certeau, Kristeva, Baudrillard, Bordieu o Lacan. Producto del mayo del 68 francés, el pensamiento posestructuralista es a su vez una versión desencantada del estructuralismo, depurado de sus excesos racionalistas y sus pretensiones logicistas.

A diferencia del relativo impacto de las abstracciones estructuralistas, el posestructuralismo tuvo una exitosa aclimatación en suelo americano. Ello trajo consigo la popularización de un paradigma semiológico relativista que penetró en todos los campos intelectuales, pero especialmente en el de la crítica literaria, desde donde se extendió al resto de las disciplinas sociales y humanas.

El posestructuralismo definirá su problemática rechazando la noción de estructura, a la que sustituye por la de discurso, a fin de estudiar los universos de la significación. Para los posestructuralistas, la significación, más que el producto de una jerarquía de estructuras de sentido construidas en torno de un centro o de principios fijos, es el resultado de una serie sinfín de asociaciones. Por ello ningún discurso tiene un sentido determinado y es más bien el efecto de un juego permanente de signos.

Con todo, desde el punto de vista filosófico, tanto el estructuralismo como el posestructuralismo son antihumanistas en la medida en que no parten del individuo, del yo o la persona en su análisis de la acción social y el discurso. Ambos comparten temas como el de la "muerte del autor", el "fin del hombre", o la "muerte del sujeto". Sin embargo, el estructuralismo se refiere a una lógica subyacente de la acción humana, mientras que el posestructuralismo la concibe como el producto de un tejido de relaciones de poder más bien aleatorias. Ahí donde el estructuralismo recurre a la idea de transformación lógica o de variantes estructurales a fin de explicar el cambio-temporal de un orden simbólico, el posestructuralismo lo considera como el efecto de una mutación epistémica, de un acontecimiento indeterminado. Si el estructuralismo privilegia el "sistema", la "semiología" y la búsqueda de "universales", el posestructuralismo celebra la "diferencia", la "singularidad" y la "semiosis" (Parkin, 1987).

De la teoría posestructuralista del discurso se despliega una deriva filosófica antropologizante que desembocará en la problemática posmoderna, concebida como una crítica a las representaciones occidentales, es decir, de la *episteme* moderna. La crítica posestructuralista del "logocentrismo" y el imperio de la razón occidental sobre el mundo, en su versión "americana", creará un lenguaje y un estilo singular, y el elogio posestructuralista de la "diferen-

cia" en el lenguaje desembocará, en el discurso posmoderno, en un elogio de la "diferencia" en el plano cultural, como una reflexión sobre la "otredad" y la heterogeneidad. Haciéndose eco de las propuestas deconstructivas de Derrida, de la arqueología del saber estilo Foucault o de la crítica de los metarrelatos a la Lyotard, la teoría posmoderna se extenderá progresivamente desde el terreno literario hacia otros ámbitos de la crítica cultural, los llamados *cultural studies*, campo disciplinario muy norteamericano donde se confunden antropología, comunicación y periodismo, feminismo y estudios de género, sociología de la cultura y estética, historia de las ideas y crítica política.

En el caso particular de la antropología, el pensamiento posmoderno se asentó no sin resistencias en un medio en el que predominaba, a pesar de la tradición relativista boasiana, el culto al empirismo y al cientificismo más clásico. Desde la escuela de cultura y personalidad hasta la antropología cognoscitiva, pasando por el neoevolucionismo y sus variantes, el materialismo cultural o el ecologismo cultural, el ideal de una ciencia dura y positiva, objetiva y factual, ha dominado el medio antropológico norteamericano.

En ese sentido, la aparición de la antropología "posmoderna" puede verse a la vez como el reclamo de un modelo de reflexión más del lado de las humanidades y como una crítica al dominio de la razón antropológica positivista.

Sin duda el precursor más antiguo de esta reacción fue Clifford Geertz, en los años sesentas y setentas. El influjo de su propuesta de una antropología simbólica de cuño hermenéutico es evidente tanto en el impulso interpretativo que permea el discurso antropológico actual, como en el esfuerzo por inscribir el punto de vista del "otro" en el análisis etnográfico. Con todo, el proyecto de esta antropología fenomenológica, lo mismo que otras expresiones del giro simbólico en la antropología norteamericana de esos años (como la obra de Shalins, Turner o Schneider), serán progresivamente desplazados por el programa de la antropología posmoderna.

El reconocimiento del perfil específicamente posmoderno de la antropología no será evidente sino hasta bien entrados los años ochentas. Así, por ejemplo, en un balance de la antropología hecho en el 84, Ortner (1984) consideraba a la problemática de la praxis y la acción simbólica como el núcleo principal en las búsquedas teóricas más relevantes de la antropología norteamericana contemporánea. Autores como Rabinow o Fabian, hoy considerados posmodernos, aparecen en este trabajo como representantes de una antropología de la acción, de corte materialista, que conjuga la economía política, la sociología del hábitus de Bordieu o la genealogía del poder con la antropología simbólica y hermenéutica.

La publicación del libro *Writing Culture: The Poetics and the Politics of Ethnographic*, en 1986, marca el inicio de la corriente posmodernista en la antropología norteamericana, promoviendo una nueva manera de concebir su práctica que domina hasta nuestros días. Reynoso (1986) sugiere distinguir tres orientaciones mayores en este paradigma:

1) la que, interesada en la deconstrucción del discurso antropológico, lo toma por objeto, elaborando una especie de metaantropología o antropología de la antropología (Clifford y Marcus, 1986; Clifford, 1988; Boon, 1990).

Esta orientación, a diferencia del enfoque de Geertz, no trata de interpretar a la cultura como un texto, sino de interpretar el texto de la cultura que producen los antropólogos.

Su objetivo es comprender la producción de los efectos de verdad y objetividad científica que reclama esta disciplina, a través de un análisis de las estrategias retóricas de las que se vale el discurso etnográfico establecido a fin de autorizarse frente a otros discursos. El supuesto de la arbitrariedad y convencionalidad de todo discurso, incluido el científico, exigiría refutar la pretendida neutralidad de la descripción antropológica, haciendo hincapié en su estructura de ficción. Así, al analizar los modos de producción discursiva de la antropología, esta perspectiva demuestra la forma en que el "otro", forcluido del texto etnográfico en tanto sujeto, ha sido construido históricamente como un producto de una apropiación cosificante. La deconstrucción del discurso de la modernidad se confunde así con la crítica al discurso antropológico, ejemplar representante de las trampas de la razón occidental (Clifford y Marcus, 1986).

2) La que, a partir de esta crítica, explora nuevas formas de escritura etnográfica (dialogismo, poligonía, evocación, heteroglosia), a fin de romper con el lenguaje positivista de la antropología académica, retórica que desubjetiviza la relación del antropólogo con los "otros" (Crapanzano, 1986). Para esta vertiente, se trata de crear una etnografía experimental que reconoce su dimensión textual y que se concibe como un género de escritura. Una etnografía que, sin excluir al otro ni su lenguaje del discurso antropológico, se quiere más literaria que científica, ficción ejemplar y no explicación objetiva (Crapanzano, 1986; Rosaldo, 1990; Fernández, 1991; Rabinow, 1977).

3) Por último, la que, radicalizando estos presupuestos, convierte la crítica al discurso científico y a la práctica etnográfica tradicional en un rechazo del racionalismo occidental, del proyecto de la modernidad y del saber antropológico mismo (Tyler, 1986; Taussig, 1986). La etnografía posmoderna se asume como acto ético, estético y hasta terapéutico, contrario a to-

da pretensión científica. Llevado a su extremo, el radicalismo posmodernista conduce al silencio místico, a la renuncia o a la fragmentación del discurso, condenando a la antropología a ser una imposible tentativa para acceder a la otredad.

Sin duda estas tres orientaciones atraviesan la mayor parte de los trabajos de la antropología posmoderna. Con todo, Reynoso olvida una línea más de reflexión, menos visible aunque no menos importante, que quisiéramos destacar (Marcus y Fisher, 1986; Herzfeld, 1989; Pinberton, 1994; Ivy, 1995). La definiríamos como una crítica de la antropología que toma la forma de una antropología del presente. Crítica antropológica de la modernidad y crítica de la cultura a escala nacional, se trata de una antropología de la complejidad, de los dilemas culturales que provocan las metamorfosis de la modernidad. Sin ser el ejemplo de una antropología posmoderna "radical", esta vertiente aparece en años recientes como una vía de reflexión menos nihilista aunque igualmente "experimental". De hecho, es la que tiene más coincidencias con las búsquedas que existen en el ámbito antropológico europeo en torno a la "condición" posmoderna.

Para esta otra perspectiva, una de las evidencias que enfrenta el posmodernismo es el desdibujamiento de las fronteras entre lo próximo y lo lejano. En la medida en que la alteridad no designa lo "exótico" más que al interior de un mundo sin exterior, globalizado, síntesis planetaria espacio-temporal donde se confunden tradición y modernidad, adentro y afuera, local y global, la antropología se convierte en autoanálisis y teoría de la contemporaneidad.

Una antropología que vuelve sus ojos a Norteamérica o a Europa para explorar sus alteridades propias (Marcus y Fischer, 1986; Herzfeld, 1989) se interesa tanto en las culturas centrales como en las periféricas (Japón, Indonesia, Grecia, Irán), estudiándolas como sociedades globales en las que lo local y lo transnacional, lo mítico y lo histórico, lo tradicional y lo moderno, lo simbólico y lo ideológico se afirman contradictoriamente al seno de identidades complejas sujetas al cambio acelerado (Ivy, 1995; Pinberton, 1994).

El desarrollo de la sensibilidad posmoderna en la antropología posmoderna norteamericana ha tenido como su efecto más profundo la recomposición de su campo y de su discurso.

En cierta medida, la deconstrucción posmodernista del discurso de la antropología ha provocado una indeterminación de su objetivo en dos planos, el histórico y el práctico, el empírico y el técnico, acarreado una redefinición de esta disciplina en Norteamérica.

Por un lado, indeterminación del objeto en su evidencia referencial. En efecto, para la crítica posmoderna la cultura "primitiva" y "exótica" desaparece al mismo tiempo en que su horizonte epistémico —la modernidad— se desdibuja por la crítica de la razón antropológica. El fin de la modernidad coincide con el de la antropología y del "otro" construido por ésta, producto del clivaje artificial de lo occidental y de lo no occidental. Un "otro" que, como objeto de la antropología en tanto "ciencia" occidental, se revela como el producto no de un discurso aséptico y desinteresado, sino de un discurso de poder, arbitrario e ideológico.

Por otro lado, indeterminación del objeto en la concurrencia interdisciplinaria. En efecto, el lenguaje de la filosofía, la poética, el psicoanálisis, la crítica literaria, la microsociología, el periodismo o la historia de las ideas ha venido a confundirse cada vez más con el lenguaje antropológico, revitalizando sus perspectivas, redefiniendo sus temas, pero a la vez difuminando los límites entre la antropología y estas disciplinas.

Así, frente a la evaporización de sus fronteras simbólicas, la antropología norteamericana ha debido repensar la naturaleza de su identidad, buscando una respuesta no del lado del objeto sino del sujeto.

Ello explica la fuerte deriva "etnografista" que caracteriza a esta antropología, y el por qué se ubique en la intersubjetividad la especificidad del quehacer antropológico. Puesto que la experiencia de campo particularizaría el tipo de saber que la antropología produce, la antropología posmoderna reclamará su autonomía en un doble frente, aquel que se ampara en el ejercicio de la mirada antropológica y otro que deriva del inevitable rito de paso que supone la experiencia etnográfica en el plano individual. Síntesis de una distancia epistemológica y comparativista con una empatía hermenéutica y dialógica, la experiencia etnográfica permanece como el último reducto y como el principio de identidad de la antropología frente a la implosión de su objeto y frente a la competencia interdisciplinaria. Liberada de un objeto mutable, ideologizado e indefinido, y por tanto sin un objeto específico, la antropología norteamericana actual alienta un trabajo de autocrítica sobre los límites de su lenguaje que se apoya en una elaboración intelectual de la experiencia de la observación y la participación, como instrumento a través del cual ampliar y redefinir el horizonte de su singularidad (Clifford, 1997). Una reflexión sobre el "estar allí" del sujeto etnográfico, sobre la transcripción de una experiencia esencialmente hermenéutica al registro de una nueva escritura y sobre un proyecto de experimentación con estrategias discursivas y analíticas que rompan la cárcel del logos occidental.

Relativizando el relativismo

El impacto del posmodernismo en el ámbito antropológico europeo difiere en mucho del caso norteamericano. En el contexto cultural francés e inglés, los debates sobre la posmodernidad se han limitado en gran medida al terreno filosófico, y su impacto sobre la antropología en particular ha sido más bien desigual. Frente a la complacencia de los antropólogos norteamericanos, el discurso posmoderno ha sido visto con precaución por muchos de sus colegas europeos.

En el ámbito inglés, por ejemplo, las ideas de dos conocidos antropólogos, Ernst Gellner y Jonathan Friedman, destacan por sus agudas objeciones a las implicaciones del pensamiento posmodernista.

Gellner (1994) ha sostenido que el posmodernismo antropológico es un fenómeno cultural básicamente norteamericano que debería ser comprendido a través de una antropología de la comunidad antropológica norteamericana. El posmodernismo en el fondo no sería sino una reedición del viejo relativismo romántico y decimonónico que penetró en la antropología norteamericana a través del agnosticismo neokantiano de Boas.

Sin embargo, se trataría de un relativismo de nuevo cuño, alimentado de un espíritu antimoderno inexistente en el relativismo clásico de Boas, para quien los principios de la evolución, la racionalidad y la unicidad de los procesos históricos son innegables, aunque los matice en nombre de un relativismo moral que se distingue de todo nihilismo epistemológico.

Pues bien, a diferencia de éste, el relativismo de la antropología posmoderna se caracterizaría por establecer una equivalencia entre el relativo moral y el epistemológico, al hacer de la ciencia un discurso ligado al colonialismo y al imperialismo occidental. Atrapada en este postulado, la crítica a Occidente, a la modernidad y al colonialismo se confunde con la crítica a la ciencia, lo que en último término lleva al rechazo de la antropología como ciencia positiva.

Al culturalizar la ciencia, el saber antropológico se convierte, para los posmodernos, en una etnociencia inseparable de la dominación y destrucción del otro por Occidente. Desuniversalizada, la ciencia no sólo es únicamente un saber entre otros, sino que sus pretensiones de objetividad, causalidad e imparcialidad aparecen como una máscara del poder. Por este motivo, la hermenéutica y la deconstrucción se presentan como los instrumentos privilegiados del posmodernismo antropológico en su combate por la descolonización y contra el imperio de la razón científicista.

El "progresismo" aparente del discurso posmoderno desemboca entonces en un antirracionalismo que, en opinión de Gellner, no hace sino encubrir el

complejo de culpa y el provincianismo de los intelectuales norteamericanos. Sustituyendo al objeto por el sujeto y la explicación por la interpretación, los antropólogos norteamericanos pretenderían exorcizar el fantasma del colonialismo occidental recurriendo a un solipsismo intelectual, mezcla de empirismo y esteticismo, y a un falso igualitarismo respecto del "otro", más visible que real. En este sentido, la obsesiva exaltación posmoderna de la alteridad no sería sino la contraparte del profundo provincianismo americano que descubre la "diferencia" justo en el momento en que declina la hegemonía cultural estadounidense sobre un mundo cada vez más multipolarizado. En última instancia, para Gellner el posmodernismo no es más que una moda pasajera y uno de los avatares del pensamiento antirracionalista que, junto al integrista fundamentalista, dominan la escena mundial.

Por su parte, Friedman, no obstante que coincide con las objeciones de Gellner al pensamiento posmoderno, intenta elaborar una explicación teórica más ambiciosa, materialista, sobre el fenómeno de la modernidad y la posmodernidad. Más aún, los trabajos de Friedman tienen relevancia no sólo para la antropología británica actual, sino también en la antropología de los países nórdicos, donde su influencia es muy importante en los departamentos de antropología de Dinamarca y Suecia.

Friedman (1989) afirma que la antropología posmoderna, al llevar a su extremo el culturalismo propio de la tradición norteamericana, disolviendo los "hechos" en los "significados", hace abstracción de las relaciones de poder y de las estructuras económicas que han condicionado la relación de Occidente con los "otros".

Paradójicamente, en nombre de una crítica que se quiere anticolonialista, centrada en el rechazo de la historia lineal y en la relativización de la razón científica, el posmodernismo olvida la historia "real" y se impide a sí misma explicar el surgimiento y las condiciones en las cuales se desarrolla el discurso posmoderno como tal.

En este sentido, para Friedman la antropología posmoderna representaría una especie de narcisismo intelectual, efecto de un ego modernista deficiente, obsesionado por el reconocimiento de los "otros". Por ello el discurso posmoderno, preso de un imaginario especular, desconoce sus condiciones de producción políticas y económicas en la medida en que niega su historicidad, rechazando la historia *tout court*.

Inscribir la antropología posmoderna en la historia material implicaría dar cuenta del fenómeno de la posmodernidad como un producto necesario de la modernidad más que como su negación o superación. La posmodernidad se-

ría en el fondo una de las expresiones posibles de la matriz modernista, la que corresponde a nuestro presente. En efecto, Friedman (1994) inscribe a la posmodernidad en una concepción global de los procesos civilizatorios en el marco de economía-mundo, que a lo largo de su desarrollo histórico ha conocido distintas épocas "modernistas". Desde su origen, el espacio cultural de la identidad capitalista y su economía-mundo incluye cuatro polos interrelacionados: modernismo, tradicionalismo, primitivismo y posmodernismo. A cada uno de estos polos corresponderían un mayor o menor acento en lo cultural y lo natural.

Así, la cosmología del modernismo se definiría por una negativización de lo cultural y lo natural, por promover una identidad sin ningún contenido fijo en un proceso continuo de acumulación de riqueza, conocimiento y experiencia al seno de un universo infinito y abierto, centrado en un ego autosuficiente. El modernismo se opone así a la tradición y a la naturaleza, como el cambio y el progreso se oponen al inmovilismo.

El tradicionalismo expresaría una reacción al polo modernista, positivizando lo "cultural" y el universo de los "significados", el mundo de los valores y de las relaciones personales, frente al vacío semántico de la cosmología moderna. Por su parte, el primitivismo acentuaría una cosmología naturalista, enfatizando la oposición de las "fuerzas" naturales y la "libido" como poder creativo ilimitado frente al modernismo, concebido como estructura de poder y control. Más aún, el primitivismo se definiría como todo lo que perturba al mundo civilizado: la confusión de los sexos, la liberación del deseo, la expresión inmediata de los sentimientos, la primacía de la comunión sobre la distancia social.

Por último, el posmodernismo representaría un retorno simultáneo a lo cultural y a lo natural, desde una cosmología relativista que se opone a la desnaturalización y deculturación del universo modernista. La posición posmodernista sería al mismo tiempo el revés simétrico del discurso modernista y la síntesis de lo tradicional y lo primitivo. Paradójicamente, fusionando tradicionalismo y primitivismo en una operación que disuelve la oposición entre cultura y naturaleza, el posmodernismo radicaliza ciertos aspectos del polo modernista, al obliterar cualquier forma específica de identificación, en una especie de "todo se vale". En efecto, el relativismo total posmodernista impide cualquier forma de compromiso con una identidad particular y conduce a un profundo cinismo.

Para Friedman, los cuatro polos mencionados definen los extremos en los que el proceso histórico de la economía-mundo se encuadra. El esquema de

Friedman, aplicable a diferentes ciclos civilizatorios, es válido para interpretar tanto la dinámica de la cultura griega y romana como al capitalismo moderno, y explica por qué la identidad modernista se ha cristalizado varias veces a lo largo del proceso civilizatorio. Su despliegue ha coincidido con la máxima expansión de los ciclos de hegemonía, ciclos de identidad cultural que corresponden a la consolidación de los centros de acumulación en el sistema de la economía-mundo. A su vez, las etapas de declinación de tales centros han generado una bifurcación o trifurcación del espacio cultural, polarizado por las reacciones antimodernistas, sean tradicionalistas, primitivas o posmodernistas.

En este sentido, la razón por la cual el espacio cultural actual en Occidente está dominado por la cosmología posmodernista, se explicaría por la declinación de un vasto ciclo de hegemonía que llega a su fin, que corresponde a una descentralización y fragmentación de la acumulación capitalista mundial. El repliegue del capitalismo occidental frente al surgimiento de nuevos centros de acumulación económica (en el extremo Oriente y en los otros polos del mundo) daría cuenta tanto del auge del posmodernismo en un caso como del nacimiento de nuevas figuras del modernismo en el otro.

En síntesis, para Friedman, al igual que para Gellner, el fenómeno de la posmodernidad y su cosmología relativista es más relativa de lo que parece. En su esencia se trata de una respuesta cultural —materialmente determinada— a las mutaciones de la globalización económica contemporánea, aquella que corresponde exclusivamente a la desintegración de la identidad modernista en el mundo occidental.

Del fin de una ilusión a la ilusión de un fin

En la antropología francesa la crítica a la posmodernidad ha sido abordada en una forma menos brusca aunque no menos firme. A diferencia del duelo melancólico de la antropología norteamericana por el objeto perdido y su correlato, el acento en la destrucción sinfín de su discurso sobre el otro, los etnólogos franceses han asumido el desafío de la posmodernidad a través de una saludable refundación de los objetivos de la disciplina.

La obra de Marc Augé (1994, 1992) representa sin duda la más importante tentativa de elaboración conceptual en este sentido. En su opinión, se trata de no excluir el estudio de otros "otros" del campo de la reflexión antropológica, más que de reducir la problemática posmoderna en antropología a ser el acta de defunción del "otro" etnográfico en su sentido clásico. Sin confundir lo "primitivo", lo "salvaje" o lo "no occidental" con el objeto de esta disciplina,

para Augé la antropología comprende un objeto de conocimiento teórico que no reenvía a ningún objeto empírico particular definido por ciertos atributos supuestos esenciales o por su "diferencia" con respecto a la modernidad. Por el contrario, la antropología se caracteriza por cierta manera de abordar las lógicas culturales, cualesquiera que éstas sean, desde una perspectiva cuyo objetivo es "el estudio del otro entre los otros", es decir el estudio de lo que puede definirse como una doble alteridad, "la concepción que otros se hacen del otro y de los otros" (Augé, 1994). En consecuencia, para Augé la antropología posee un objeto preciso, al que podríamos definir también como lo simbólico, si por ello entendemos la relación representada e instituida del otro, la constitución de la alteridad y de la identidad entre los otros.

Augé sostiene que la antropología ha sido posible a partir de una triple experiencia: la de la pluralidad, la de la identidad y la de la alteridad. Sin confundirse, las relaciones entre estas tres experiencias se han transformado en la historia de la antropología. La antropología británica ha revelado la pluralidad interna de las sociedades etnologizadas; el estructuralismo, la total relatividad de la identidad personal; la etnopsiquiatría y la antropología del sincretismo, las crisis identitarias y la relación del otro entre los otros. En nuestros días, la antropología comprueba que la alteridad y la identidad se relativizan y que nuestra idea de pluralidad cambia. Así, la alteridad ha dejado de ser sinónimo de lejanía o de aislamiento, tornándose cada vez más próxima, al tiempo que la identidad revela su propia otredad y su extrañeza. Si la distancia en el espacio antes era asociada a la distancia del tiempo, actualmente ambas distancias han desaparecido, redefiniendo nuestra idea del espacio y del tiempo, y en consecuencia nuestra idea de la alteridad y la identidad.

En este sentido, el supuesto final de la modernidad y su celebración anticolonialista, según las armas de la deconstrucción posmoderna, no implica el fin del "otro" antropológico. De hecho, la postura posmoderna encubre una subestimación de las transformaciones del mundo, ya que más que desaparecer, la otredad ha cambiado y reviste nuevas e insólitas figuras, pues la modernidad sufre mutaciones radicales. Contra lo que piensan los antropólogos norteamericanos, Augé (1992) sostiene que la posmodernidad no representa el fin o el declive de la modernidad, sino su exacerbación, su radicalización. Para ser precisos, deberíamos quitar el *pos* y hablar más bien de sobremodernidad o hipermodernidad. Asimismo, la imposibilidad de objetivación y la necesidad de ficcionalizar la experiencia etnográfica no se deriva de la desaparición del exotismo o del imperativo dialógico frente al "otro". Tampoco ello explica una especie de repliegue inevitable de la antropología occidental sobre su propia

sociedad. Por el contrario, más que de un repliegue, la antropología ha ampliado el campo de su mirada en función de la extensión y de la complejización de su horizonte, y más que nunca exige de elaboraciones teóricas globales que no reduzcan todo al empirismo y al relativismo epistemológico.

Para Augé, el contexto en el cual la antropología se inscribe hoy día es el de la mundialización, de la circulación cultural, del aceleramiento del tiempo y de la unificación de los espacios. La contemporaneidad define el horizonte en el que la antropología confronta, con el signo del exceso, la desaparición de las distancias físicas y temporales, la desubicación de las identidades y la hibridación o el debilitamiento de las cosmologías. Ello exige una teorización nueva aunque antropológica de fenómenos que, como el rito político, el imaginario mediático, la uniformación cultural, la individualización de las cosmologías, el sincretismo, el integrista, el racismo, derivan de una recomposición de la relación entre alteridad, identidad y pluralidad. Por ello, la contemporaneidad implica que no puede existir más que una antropología del presente, una antropología que no es de “un mundo”, sino de “los mundos” contemporáneos. El proyecto de Augé no es entonces el de una antropología posmoderna sino el de una antropología de la sobremodernidad, que, más que explotar las derivaciones de la escritura etnográfica, intenta dar cuenta, desde la antropología, de las mutaciones culturales de nuestro presente.

El sur o de la desmodernidad

Para finalizar este recuento de los avatares del tema de posmodernidad entre los antropólogos, hablaremos brevemente sobre su trayecto en México.

Si, como muchos afirman, ser antropólogo en México es casi un pleonasma, también podría afirmarse que México es un país en el que las realidades que designan la noción de lo posmoderno, al margen de su conceptualización, han existido en la práctica desde hace tiempo. El entusiasmo que manifiestan los antropólogos posmodernistas por el desdibujamiento y el entrecruzamiento de las fronteras entre lo moderno y lo tradicional, lo local y lo global, lo histórico y lo mítico, lo civilizado y lo arcaico, resulta poco original en nuestro país. Los temas que hoy despiertan la pasión antropológica, la invención del otro, el multiculturalismo, el sincretismo, la existencia y las formas identitarias complejas y múltiples, la hibridación cultural, son parte de una realidad histórica —la nuestra— marcada desde siempre por el signo de la promiscuidad y el mestizaje.

Si la realidad cultural de los mexicanos es o parece posmodernidad, sorprende que ello no haya alentado sino hasta hace pocos años el desarrollo de

una teoría local acorde con esto. Sin duda no son aún muchos los trabajos que se inscriben en esta problemática, aunque existen ensayos nada despreciables. En tres obras destacadas ilustraremos brevemente las particularidades que el análisis de la cuestión posmoderna tiene en nuestro país.

La primera tentativa en este ámbito la llevó a cabo Roger Bartra (1987). En un texto pionero, publicado hace ya algunos años, Bartra intenta analizar la cultura nacional desde una perspectiva más sociológica y política que antropológica, que pretende dar cuenta del surgimiento de lo que él llama su "desmodernidad". La tesis básica de Bartra es que la cultura política dominante en México no puede arribar a la modernidad, aunque permanentemente crea estar a sus puertas, por el peso de una mitología del ser mexicano premoderna que, alimentada por el Estado, impide la democratización de la sociedad. Presa entre una modernidad a medias y la nostalgia de un pasado idealizado, una nueva cultura democrática se abre paso rechazando a ambas: falsa modernidad y falsa tradición, en su forma de desmodernidad. Con todo, o bien la desmodernidad parece no poder ser definida como posmodernidad, ya que el déficit de modernidad que caracteriza a la cultura en México requeriría una interpretación específica, no desde la problemática del final de la modernidad o de su exceso, sino desde el de su ausencia. O bien podría deducirse que para Bartra la condición posmoderna, surgida de una situación cultural específica (la que viven los países desarrollados), en México asume la forma de desmodernidad.

El trabajo de Néstor García Canclini (1989) es otra tentativa de análisis más reciente del fenómeno de la posmodernidad en nuestro país. Dicho trabajo, aunque para muchos es antropológico, sobre todo en el extranjero, se inscribe en una perspectiva que se quiere interdisciplinaria más que específicamente antropológica. En efecto, su enfoque es fundamentalmente el de una sociología del arte y el estudio de la cultura popular. Su tesis central es que el camino que ha tomado la modernidad reciente en el país es una especie de "modernidad posmoderna", evidente en el fenómeno de la hibridación que se manifiesta en la disolución de las fronteras y en la interpretación de la alta cultura, la cultura de masas y las culturas populares.

Por último, mencionaremos el trabajo de Claudio Lomnitz (1995), caracterizado tanto por su mirada etnográfica como por su conceptualización específicamente antropológica. Interesado en el análisis de la metamorfosis de la modernidad reciente en el marco de la cultura nacional, Lomnitz ha elaborado una interpretación de la construcción de la cultura nacional en México que describe la forma en la que la configuración de la identidad de "lo mexicano"

se da a partir de la selección, transposición, articulación y asimilación de símbolos y mitos propios de las culturas locales-regionales al seno de la cultura "oficial". Ello le permite dar cuenta tanto de la función del caciquismo, el caudillismo, la burocracia y el presidencialismo en la conformación de la cultura nacional "oficial", como de la cosmología política mestizófila que le subyace. Cosmología que ha hecho posible el predominio del PRI como partido casi único en el México del siglo XX y que explica la exacerbada ritualidad y antidemocracia de su cultura política.

Como se sabe, esa cosmología vive hoy una crisis probablemente irreversible. Con todo, Lomnitz (1994) nos previene contra la celebración apresurada del multiculturalismo, la globalización y el rechazo del nacionalismo tradicional como salidas tanto para apresurar la caída del autoritarismo político como para democratizar y modernizar a la sociedad. Lomnitz advierte con razón que el multiculturalismo posmoderno en los países ricos tiene un significado distinto al que reviste en nuestro país, y cumple una función económica y política que recrea las asimetrías y la distancia que opone a países desarrollados y no desarrollados. Lo que en el primer mundo aparece como un reconocimiento de la diversidad cultural, representa, desde la perspectiva global, la integración de las culturas a un sistema de mercado mundial donde los patrones del "estilo" y la "diferencia" dominantes están concentrados en unos cuantos países. En los hechos, este proceso implica la desaparición de la *diversidad* cultural real y el aumento de las "diferencias" culturales, diferencias producidas, estandarizadas e impuestas por los países dominantes.

Dada la condición del subdesarrollo y la integración subordinada de México al proceso de mundialización, corremos el riesgo de entrar en un proceso de desintegración nacional y de decadencia cultural que nos haga víctimas de un posmodernismo legitimador del neocapitalismo multicultural. De ahí que Lomnitz apele a una reconstrucción y a una reinención del nacionalismo que nos permita tener un margen de autonomía frente a tales desafíos.

Conclusiones

Parece claro que el debate sobre la posmodernidad ha estimulado el desarrollo de una nueva manera de concebir tanto el ejercicio de la antropología como los problemas que debe estudiar y el ángulo desde el cual hacerlo. Sin embargo, parece también que esta problemática divide a los antropólogos en una confrontación que estimo falsa o al menos relativa.

En efecto, más allá de los estilos personales, la diferencia entre una antropología posmoderna y una antropología de la posmodernidad opone las muy

diversas maneras de entender lo posmoderno en esta disciplina. Sin embargo, dicha diferencia se presenta como el falso dilema del irracionalismo *vs.* el racionalismo. Si una antropología posmoderna se inclinaría más por el acto etnográfico, por la destrucción del discurso sobre las culturas, por la renovación de la escritura etnográfica y por la recuperación del discurso del "otro" o de los "otros" discursos, la antropología de la posmodernidad se situaría más del lado de una renovación de su objeto, a fin de dar una respuesta crítica, es decir global, racional y con pretensiones de objetividad a las mutaciones culturales del presente. Con todo, estos dos programas no tienen por qué ser incompatibles entre sí. En ambos casos se trata de una refundación de la antropología como tal. Por ello, creemos que se trata de búsquedas que convergen en cierto sentido, pues todas ellas pueden, a condición de matizar sus diferencias, contribuir con ideas nuevas a un mismo proyecto: la antropología por venir.

Bibliografía citada

Augé, Marc

1994 *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Aubier, París.

1992 *Non-Lieux*, Le Seuil, París.

Bartra, Roger

1987 *La jaula de la melancolía. Identidad y metaforfosis del mexicano*, Grijalbo, México.

Boon, James

1990 *Otras tribus, otros escribas*, FCE, México.

Clifford, James

1997 *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge.

1988 *The Predicament of Culture*, Harvard University Press, Cambridge.

Clifford, James, y George Marcus (editores)

1986 *Writing Culture*, University of California Press, Berkeley.

Crapanzano, Vincent

1986 "Hermes Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description", en Clifford y Marcus, *Writing Culture*.

Fabian, Johannes

1983 *Time and Other*, Columbia University Press, Nueva York.

- Fernandez, James (editor)
 1991 *Beyond Methaphor. The Theory of Tropes in Anthropology*, Stanford University Press, Stanford.
- Friedman, Jonathan
 1989 "La antropología como espectáculo", *La Jornada Semanal*, México, diciembre.
 1994 *Cultural Identity and Global Process*, Sage Publications Ltd.
- García, Canclini, Néstor
 1989 *Culturas híbridas*, Grijalbo, México.
- Gellner, Ernst
 1994 *Postmodernismo, razón, religión*, Barcelona, Paidós.
- Herzfeld, Michael
 1989 *Anthropology through the Looking-Glass, Critical Ethnography in the Margins of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Ivy, Marilyn
 1995 *Discourses of Vanishing, Modernity, Phantasm, Japan*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Lomnitz, Claudio
 1995 *Las salidas del laberinto*, Joaquín Mortiz, México.
 1994 "La decadencia en los tiempos de globalización", en varios autores, *De lo local a lo global. Perspectivas desde la antropología*, UAM, México.
- Marcus, George, y Michael Fischer
 1986 *Anthropology as Cultural Critique*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Ortner, Sherry B.
 1984 "Theory in Anthropology since the Sixties", *Comparative Studies in Society and History*, número 26.
- Parkin, David
 1987 "Mythes et fantaisies post-estructuralistes", en *Gradhiva*, número 2, Jean Michael Place, París.
- Pinberton, John
 1994 *On the Subject of "Java"*, Cornell University Press, Ithaca.
- Rabinow, Paul
 1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley.

Reynoso, Carlos (compilador)

1986 *El surgimiento de la antropología postmoderna*, Gedisa, México.

Rosaldo, Renato

1990 *Cultura y verdad*, Grijalbo, México.

Taussing, Michael

1986 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing*, North Carolina University Press.

Tyler, Stephen

1986 *The Unspeakable: Discourse, Dialogue and Rhetoric in the Postmodern World*, University of Wisconsin, Madison.