

Reflexiones sobre el antropólogo y la antropología

MIGUEL LISBONA GUILLEN

Porque nada significa lo que ha sucedido si las palabras no le dan forma.

ROSARIO CASTELLANOS

Introducción

Es indudable que teorizar o, mejor dicho, polemizar, ya que ésta es mi intención, sobre el oficio al que uno cree estar dedicado significa un esfuerzo de síntesis y, a la vez, de crítica con el objeto de estudio antropológico y con la propia disciplina.

Hablar del oficio de antropólogo implica inevitablemente hacer referencia a la antropología, ciencia ubicada dentro de ese batiburrillo que se ha dado en llamar ciencias sociales.

El propósito, pues, de estas disquisiciones no es otro que el mostrar las inquietudes que como antropólogo siento, o sentimos todos los que nos denominamos así, frente al "otro", ante la realidad de la diferencia. Muchas de las obras de nuestra especialidad reflejan esas preocupaciones pero, igualmente, los practicantes de esta ciencia no pueden olvidar sus militancias en escuelas y metodologías, lo cual determina el desarrollo de sus trabajos.

No es éste el marco ni mi intención es hacer un relato de la historia de la disciplina, aunque sí habrá que referirse a la forma de entenderla por parte de algún autor.

Antes de adentrarnos más a fondo en el tema quiero aclarar dos puntos que van inevitablemente unidos. El primero radica en la elección de libros para refrendar lo expuesto en el artículo; lo mismo que el antropólogo elige entre su cuaderno de notas lo que cree que es imprescindible, yo, en este caso, he hecho algo similar, elegir, porque

es una demostración de la subjetividad inseparable al oficio de antropólogo. Nigel Barley, el investigador británico, decía en una entrevista periodística que lo que el antropólogo no dice en sus publicaciones es lo realmente importante de sus viajes y trabajos de campo:

El segundo punto está relacionado con la utilización de la primera persona del singular en el artículo. Creo, relacionado con el punto anterior, que el antropólogo no puede ocultar su inseparable relación personal con su obra y, en tanto eso sea así, la primera persona del singular deberá presidir sus lazos de unión con su objeto de estudio y con lo escrito sobre él. Mi intención se encamina en esa dirección, y mis opiniones las expresaré de tal forma no por narcisismo intelectual sino, por el contrario, para asumir mi responsabilidad ante lo escrito.

En definitiva, y para aclarar aun más sobre lo que a continuación se va a leer, voy a citar al maestro Pierre Bourdieu porque lo dicho por él va a ser mi pauta en las páginas siguientes:

“Pienso que no se puede acceder a un pensamiento realmente productivo sino a condición de darse los medios de tener un pensamiento reproductivo. Me parece que es un poco lo que Wittgenstein quería sugerir cuando, en las *Vermischte Bemerkungen*, decía que él nunca había inventado nada y que todo le había venido de algún otro” (1988:38).

Por último, reflexionar sobre su oficio es bueno para cualquier científico social porque le obliga a meditar constantemente sobre el presente y el futuro de la ciencia a la que se dedica. Si logro, al menos, introducir dudas en los que lean este artículo, habré conseguido mi objetivo, el cual no es otro que repensar críticamente la antropología y el desarrollo profesional que ella implica.

1. ¿La antropología es una ciencia?

... y quizá no fuera una casualidad el que los griegos tuvieran la misma palabra para designar la acción de recoger y la de decir χέγω.

Jean-Francois Lyotard

Buscar los orígenes de la antropología nos llevaría a un debate en el cual los mismos historiadores de la disciplina no han sabido ponerse de acuerdo.

Si por mí fuera establecería un criterio principal para hablar de los primeros antropólogos; diría que fueron los que metódicamente se enfrentaron a la descripción del otro, aquél que en su diferencia hacía del encuentro la revelación de mundos totalmente opuestos al del narrador.

Algunos han querido ver esos inicios en la Ilustración (Harris 1985), mientras que otros los remontan a los cronistas de Indias. Este es el caso de Alberto Cardín (1988). Sin ánimo de ser pedante, yo señalaría que el mismo Herodoto, cuando decía que la historia era una combinación de «ojo» y «oreja» (1), daba pautas de lo que un antropólogo debía hacer en su trabajo de campo.

Lo que sí parece claro es que desde el siglo XVIII la preocupación y el interés por el estudio del hombre adquieren relieve hasta hacer de la antropología una disciplina de las ciencias sociales. En este trayecto escuelas y métodos han rivalizado y rivalizan por adjudicarse el derecho a la verdad sobre el hombre y su cultura.

La división evolutiva, salvajismo-barbarie-civilización, cuya paternidad es atribuida a Morgan, pero discutida por Harris (2), marca lo que iban a ser los primeros estudios, a la vez que el método comparativo permitía a los brillantes hombres de la ciencia social del XIX trabajar en sus despachos las diversas informaciones que recibían de viajeros y misioneros.

Materialistas e idealistas, idiográficos y nomotéticos, holistas e individualistas, todos están encaminados al estudio del hombre, de ese ser que en su diversidad cultural hace que los esquemas evolutivos de una sociedad determinada (la occidental) queden al margen de la realidad observada.

Malinowski y los boasianos, sin embargo, dan a la etnografía un giro copernicano. Sus métodos de trabajo, la "observación participante", principalmente, del anglo-polaco, llevaron a consagrar al trabajo de campo como la forma básica de la etnografía. Por supuesto, su método funcionalista fue y sigue siendo criticado pero, en el fondo, él abrió el camino a todos los nuevos investigadores a la hora de enfrentarse a la realidad estudiada.

Sin embargo, por más que hablemos de diversos autores o de corrientes metodológicas dentro de la especialidad, es muy probable que siempre debamos retomar la pregunta de por qué ese anhelo, esa "búsqueda «de la sociedad de la naturaleza» (...); búsqueda del principio, de lo que Lyotard había llamado «la fe originaria»; (...), ese estado prístino que, como afirmaba Rousseau y como Levi-Strauss repite aquí en dos oportunidades (pp. 340 y 447), «seguramente no existe, quizá nunca existió, probablemente no existirá jamás y del cual, sin embargo, es preciso tener nociones justas para juzgar bien nuestro estado presente» (3). Ese presente puede tener, al mismo tiempo, intereses diferentes a los planteados teóricamente por una ciencia. Así

el profesor Gustavo Bueno critica duramente la disciplina diciendo que:

“El conocimiento etnológico está estimulado históricamente por las necesidades perentorias del colonialismo; es un conocimiento *práctico*” (1987-21).

Indudablemente una de las grandes cargas morales que ha sufrido y sufre nuestra disciplina es cómo conjugar su deseo de aprehender al otro sin influir negativamente en el desarrollo de sus formas de vida.

La reconstrucción de la gramática secreta sobre la que se organiza la vida social (4) puede producir, en realidad, trastornos a la sociedad estudiada, ya que a partir de ese momento su ser queda objetivado en el papel (5), ya no es más algo real sino algo descrito o analizado.

Pero si hacemos caso de lo dicho en la frase anterior estaremos confirmando que el trabajo etnográfico responde plenamente al carácter científico que se le ha querido otorgar. En contra de esta opinión, el antropólogo hispano Alberto Cardín nos dice: “La antropología es, no una ciencia, ni siquiera en el sentido «débil» idiográfico o *in fieri* de la palabra, sino una disciplina dialéctica” (1988:231) (6); y continúa diciendo: “Los discursos epistémicos fundamentales de la antropología sólo pueden ser los de la antigua dialéctica: la interrogación (erotema) y la distinción (diairesis)” (1988:231).

Eterno dilema, la “ciencia panhumana de la sociedad” (Harris 1985:15) propuesta por el materialismo cultural, como ejemplo estandarte de la científicidad de la antropología, o la nueva hermenéutica que interpreta los hechos como si fueran textos a analizar:

“Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie” (Geertz 1987:20).

Atrincherados en distintas escuelas, los antropólogos intentan desde sus metodologías llegar al fondo de un conocimiento que se nos escapa, en la mayoría de las veces, de las manos.

Sin ser tan agresivo como Gustavo Bueno en sus apreciaciones sobre la etnología (7), debo decir que muchas de las aspiraciones científicas de la disciplina se diluyen cuando nos enfrentamos al ser real que tenemos frente a nosotros. Nuestras apreciaciones por muy estudiadas que nos parezcan se pierden en un mar de dudas y las afirmaciones son más especulativas que dogmáticas. Por este motivo, podríamos hablar de ciencia de la especulación y del riesgo, que tiene “El papel de una ciencia especial (...) en el análisis de los valores” y cuyo objetivo no es “reemplazar la investigación filosófica, sino hacerla relevante” (Geertz 1987:130). Indudablemente que una disciplina

que utiliza términos como «ciencia», «cultura» y «hombre» no puede evitar su carácter filosófico (8) y en cuanto filosofía está jugando con la comprensión de la realidad y, por ende, con el lenguaje (9). "Disciplina 'cínica' " (Cardín 1988:236), la antropología nos envuelve con su mística científica e incluso llegamos a creer como E. Leach que: "Uno de los valores utilitarios de la antropología social es que puede contribuir a que pueblos de trasfondos culturales muy diferentes se comprendan unos a otros un poquitín mejor. ¿Puede haber algo más valioso?" (10). ¿Quién no aspira a tan bellos ideales? Pero la realidad es contraria a lo dicho por el investigador inglés, nuestra antropología tiene un camino de única dirección, dirigido hacia la "civilización", nunca viceversa. Por esta causa, el antropólogo debe ser consciente de sus limitaciones pero, a la vez, hacer con su especialidad ese "desvío antropológico" que propone Balandier, es decir: "La antropología conduce dondequiera que se la aplique, a hacer aparecer un sesgo cultural: la relación de lo social con los símbolos, con los valores y con las creencias. Ya sólo por eso su empleo está justificado" (1988:182-183). El desvío antropológico no es otra cosa que admitir, en una realidad moderna en plena transformación, las posibilidades de la antropología como exégeta de nuestro mundo, teniendo en cuenta, eso sí, que cualquier intento de sistematización positivista (11) no corresponde a la realidad del discurso de los antropólogos, como intentaré presentar más adelante.

Para finalizar este apartado quiero señalar que, al igual que C. Geertz, creo que la descripción etnográfica es interpretativa y de ahí la necesidad de asumir esa información por parte de los etnógrafos a la hora de enfrentarse a su objeto de estudio: el otro.

2. Simplemente el otro

Quizá la comprensión de la naturaleza humana, bajo una forma lejana y extraña, nos permite aclarar nuestra propia naturaleza. En este caso, y solamente en éste, tendremos la legítima convicción de que ha valido la pena comprender a estos indígenas, a sus instituciones y sus costumbres, y que hemos sacado algún provecho del kula.

Bronislaw Malinowski

Barbaro, salvaje, indio, indígena y exótico son o han sido algunos de los nombres con los que se ha mencionado a ese otro que se convirtió en objeto de estudio de nuestra especialidad.

Inevitablemente el exótico, como prefiere llamarlo A. Cardín, "es

decir, «distintos», para evitar implicaciones de tipo evolucionista y peyorativo" (1988:105), está relacionado con mundos ajenos a la realidad cotidiana de nuestra vida. El occidental se ha enfrentado, pues, cuando ha querido hacer trabajo de campo, a "la alteridad absoluta", como califica Balandier al otro (1989:102). Esa alteridad inquietante que obliga a cuestionarnos nuestra identidad, a replantearnos la afinidad con esos paraísos perdidos donde habitan seres "extraños" con los que se mantiene una relación pseudoamorosa. Amor y odio, diría mejor, que se refleja perfectamente en el *Diario de campo en Melanesia* de Malinowski o en el reciente y magnífico libro de Nigel Barley, *El antropólogo inocente*. El mismo maestro Alfonso Villa Rojas, refiriéndose a los lacandones por él estudiados, confirma la subjetividad que nos impregna a la hora de relacionarnos con las culturas que estudiamos:

"Finalmente formando contraste con la suciedad que ahora caracteriza a los lacandones"

"Como se ve, tanto en su apariencia material de extrema rusticidad, como en el tipo de relaciones 'conyugales' un tanto anormales, el lugar da la impresión de ser apenas adecuado para la existencia humana" (12).

Por muy objetivos que deseemos o creamos ser, inevitablemente caeremos, una vez instalados en el trabajo de campo y en la posterior redacción de nuestras notas, en la apreciación personal, en muchas ocasiones nosotros vamos a estar ejercitando el arte de la creación:

"Todo hombre tiene derecho a crear su propio salvaje para sus propios fines. Quizá todo hombre lo hace" (Geertz 1987:288).

Incluso estamos, en más de una oportunidad, aplicando la sentencia que P. Bourdieu nos indica como grave error:

"Sé mejor que el indígena lo que él es" (1988-100).

Para dar la opinión contraria vamos a buscar la de Tzvetan Todorov, uno de los teóricos de la alteridad. Dicho autor nos dice: "La no pertenencia a una cultura me pone en condiciones de descubrir lo que escapa a sus miembros debido a confundirse con lo natural" (1988:29).

Sin ánimo de ser conciliador o ecléctico creo, sinceramente, que ambas afirmaciones no se contradicen, por el contrario, se complementan. La "exterioridad del observador" (13) es el mecanismo más valioso para intentar la interpretación de lo que está observando o

describiendo; cualquier deseo de ser el otro y de conocer mejor que él su mundo no deja de ser una mera utopía.

Pero en lo más profundo de toda esta discusión late la cuestión de para qué esa relación con el otro. ¿Qué buscamos más allá de nuestros mundos? ¿Cuál es la atracción de lo exótico cuya seducción ha hecho viajar a los hombres durante toda la historia de la humanidad y que crea, en la actualidad, fenómenos como el turismo hacia países totalmente alejados de la propia cultura?

Si seguimos el consejo de Rousseau, viajar fuera de la patria "es una excelente precaución contra el imperio de los prejuicios nacionales" (14); en efecto, tal afirmación no es gratuita pero no ofrece una respuesta a nuestras interrogantes. Busquemos otras apreciaciones. A. Cardín, el más destacado antropólogo español, del presente, a mi entender, dice: "El «otro», como actualmente suele decirse (con minúscula, por favor, si se quiere hacer justicia a Lacan), es para Burton, a la vez algo radicalmente distinto, a lo que sólo se puede acceder por la comprensión y por una imitación en gran medida externa, y un refugio donde poder solazarse con misterios, modos y atributos irremisiblemente perdidos ya para el civilizado" (1988:83). Si Burton, uno de los viajeros más prolíficos en cuanto a textos publicados, buscaba ya, en el siglo pasado, respuestas a lo propio perdido mediante el alejamiento del mundo "civilizado", se puede afirmar, al igual que Q. Skinner, que "el interés del estudio de lo ajeno y lo exótico radica cada vez más en la capacidad de otras épocas y otras culturas para ofrecernos ejemplos con que contrastar a algunas de nuestras más queridas presunciones y creencias" (1988:22).

Gracias al encuentro con los otros estamos, a través de nuestras diferencias, intentando indagar algo de nosotros mismos; ese algo es, a veces, como ansia irrefrenable que nos transporta a absorber aquello a lo que nos enfrentamos en forma, supuestamente, erudita.

Los «allí» y los «aquí» están hoy mucho menos aislados, mucho menos bien definidos, mucho menos espectacularmente contrastados" (Geertz 1989: 157). Esto significa que nuestro objeto de estudio, el indio-simulacro actual, como lo denomina Baudrillard (1987:22), ha perdido el carácter de ser puro, no contaminado. Aunque nuestros ideales vuelen hacia reconquistas de espacios perdidos, de estados de naturaleza, del buen salvaje, en definitiva, la realidad se parece más a la que nos cuenta Levi-Strauss respecto a los caduveo del Brasil:

"Los caduveo habían perfeccionado el sistema: no sólo me exigían que les pagase por dejarse fotografiar, sino que obligaban a fotografiarlos para que les pagara" (1988-181).

La alteridad como aquello a estudiar se está desplazando a nuevos espacios de investigación. Estos se abren en lugares como la ciudad donde el otro está adquiriendo los rasgos que, hasta ahora, tenían de fascinador los pueblos exóticos. Las tribus urbanas (15), el mestizaje cultural o el simple reconocimiento de uno mismo a través de contactos visuales con los demás (16) son nuevos aires para una disciplina que no debe perderse en los laberintos de la retórica y cuyos profesionales necesitan replantearse continuamente sus objetivos.

Los diacríticos, que crean las diferencias por las cuales los seres humanos nos reconocemos, no se diluyen por la desaparición de ciertas culturas. El pesar que nos causa esto no debe ser obstáculo para seguir pensando y reflexionando sobre el hombre en sociedad, el cual, por innumerables que sean sus disfraces simbólicos, mantendrá la necesidad de afirmarse y entenderse frente a otro ser. Mientras ocurra tal circunstancia, la sociedad necesitará de antropólogos que quieran entender y explicar lo obvio, aquello que está para que el antropólogo lo interprete.

3. Antropólogo-antropófago

Como la matemática o la música, la etnografía constituye una de esas raras vocaciones auténticas. Uno puede describirla en sí mismo aunque no se le hayan enseñado.

Claude Levi-Strauss

“Sobre todo, uno se pregunta: ¿Qué he venido a hacer aquí? ¿Qué espero? ¿Con qué fin? ¿Qué es exactamente una investigación etnográfica? ¿El ejercicio normal de una profesión normal como las demás, con la única diferencia de que el escritorio o el laboratorio están separados del domicilio por algunos millares de kilómetros? ¿O la consecuencia de una elección más radical, que implica poner en cuestión el sistema donde uno ha nacido o ha crecido?” (Levi-Strauss 1988-430).

Con seguridad, este párrafo del etnólogo francés nos sitúa en uno de los puntos principales, si no el principal, que el trabajador de campo (sin importar la ubicación geográfica de la investigación) se cuestiona a la hora de estar ante una realidad cultural diferente absolutamente a la de su origen.

El interrogante nos asalta y nos preguntamos por qué estamos en un lugar determinado o qué interés real tienen nuestros estudios. El padre del trabajo de campo, Malinowski, no pudo librarse de dichos pensamientos y en su *Diario de campo en Melanesia* escribe:

“En Samurai, simplemente, soy incapaz de hacer nada. ¿Cuál es la esencia profunda de mis investigaciones?” (1989:132).

La necesidad de expatriarnos temporalmente de nuestra cultura, al modo de los misioneros (17), pudiera responder, como dice Dominique Schnapper, a “una puesta en tela de juicio de la cultura a que pertenece el etnólogo, tanto de la cultura que observa, puesto que, por definición, él sólo percibe lo “otro” a través de las categorías de su propia cultura” (18).

Esa necesidad de cuestionarse lo propio no es incompatible con dos interpretaciones parecidas que dan, por una parte, el antropólogo Clifford Geertz y, por otra, el español Alberto Cardín.

El primero nos indica la posibilidad del juego entre el estar allí y el estar aquí. Una especie de obsesión por demostrar la permanencia y, por lo tanto, afirmar mediante la escritura aquello que uno ha observado. Pero quizá sus palabras nos aclaren esta circunstancia más rápidamente:

“En sí mismo, el estar allí es una experiencia de postal turística («He estado en Katmandú. ¿Has estado tú?»). El estar aquí, en cambio, como universitario entre los universitarios, es lo que hace que la antropología se lea... se publique, se reseñe, se cite, se enseñe”. (1989:139-140).

Obligado a demostrar a los demás su presencia entre los otros y obligado, también, a demostrarse su valía individual: “Sólo su fortaleza personal, su vocación, y ese componente indudablemente perverso que lo lleva a exiliarse para atisbar lo «otro», lo ayudan en su soledad”. (1990:156). Así es como A. Cardín entiende la lucha del antropólogo por ganarse un puesto reconocido entre sus colegas. El “sufrimiento iniciático”, pues, le proporcionará, mediante “ese «estar allí», para «contarlo aquí» (1990:156), la “exclusividad triunfante de la experiencia”.

¿Habrà valido realmente la pena el esfuerzo? ¿Serà consciente el antropólogo de que él también es un objeto de estudio?

El investigador de campo una vez llega y se instala en su lugar de trabajo elegido adquiere consciente o inconscientemente el *status* de elemento de estudio. Algo parecido a lo del cazador cazado es lo que le ocurre al antropólogo. Dos investigadores ingleses, con un lapso de tiempo considerable entre sus obras, nos muestran esa sensación de ser observados y, en definitiva, estudiados por aquéllos a los que iban a describir. Evans-Pritchard, en *Los nuer*, y Nigel Barley, en una obra ya

citada anteriormente, son conscientes en su narración, sobre dos pueblos distintos de Africa, del papel de su persona en la investigación, ya que ésta forma parte, en efecto, del mundo al que temporalmente se han incorporado. Como nos señalaba Lowie:

“Debería ser nuestra meta suprema, no sólo ver a los otros pueblos con su propia perspectiva, sino también vernos tal como los otros nos ven” (19).

Nostálgicos e hipocondriacos como Malinowski (20) o desubicados como Levi-Strauss —“Nunca más, en ninguna parte, volveré a sentirme en mi casa” (1988:59)—, los antropólogos no pueden evitar sentirse otros cuando han experimentado el impacto directo de la otredad, pero no solamente ellos quedan impactados por el encuentro, al mismo tiempo, y de forma inevitable, aquellos que son estudiados nunca más serán los mismos, he allí el porqué de la antropofagia de los etnólogos. Al transcribir al papel lo que ellos piensan devoran la personalidad cultural del estudiado, porque creen explicarla o describirla al detalle. Sería lo que Cardín llama el «efecto Rashomón», efecto cinematográfico que “vendría a designar en etnología aquella situación constitutiva por la que el etnógrafo se convierte en testigo privilegiado, e incontestable en condiciones idénticas, de un objeto que ya nunca volverá a ser el mismo tras su trabajo de campo, y sobre el que en adelante sólo podrá actuarse interpretativamente” (1988:3).

El afán y la necesidad de los investigadores de alcanzar renombre en su campo de trabajo habrá creado, sin desearlo, que muchos de los pueblos estudiados se entiendan, ellos mismos, mediante los análisis de los antropólogos; Vine Deloria acusaba duramente este resultado:

“muchas de las ideas que pasan por el pensamiento indio son en realidad teorías presentadas originalmente por los antropólogos y que los indios han repetido como un eco en un intento de expresar la situación real” (21).

Quizá bajo un halo de teoría se esconden los problemas ciertos de los seres humanos estudiados; “la norma más fundamental del método científico, a saber: la obligación de exponer los datos honestamente” (Harris 1985:192) no es una regla válida para la antropología. Por muchos que sean los deseos de llegar a las fuentes de la comprensión y análisis del objeto de estudio nunca se logra conseguirlo, uno es sólo testigo de un momento de la vida de ciertos pueblos y casi siempre optamos, además, por la defensa pasional de las culturas ajenas a la nuestra, ese afán por preservar la diferencia nos convierte, según Keesing, en «traficantes de exotismo» (22), ya que nuestros resultados

como investigadores jamás se podrán apartar del poder de seducción o de rechazo que la narración de los mundos vistos posea. El antropólogo, a pesar de él mismo, es más un relator que un científico y si logra asumir tal presupuesto habrá ganado la batalla contra su persona siempre que se encuentre frente al otro.

4. Narradores y poetas

La etnografía, se dice, se convierte en un mero juego de palabras, como pueden serlo la poesía y la novela.

Clifford Geertz

Si tuviéramos que describir la esencia primera del antropólogo ésta sería la que surge de su papel de escritor. Ningún investigador que se precie no puede obviar su responsabilidad a la hora de publicar aquello que ha visto o ha creído ver. Pero el gran dilema es el que plantea P. Bourdieu:

“¿Cómo marcar la distancia del que escribe con respecto a lo que escribe?” (1988:59-60).

Henning Siverts en el prefacio de su monografía sobre Oxchuc nos pone en el camino correcto para desarrollar la explicación que me he propuesto; dice lo siguiente:

“La comprensión y el arreglo de las experiencias del etnógrafo participante pueden tomar muchas formas, todo según su punto de vista” (1969: XIII).

Pero si Siverts tiene razón, y creo que sí, habrá que coincidir entonces con C. Geertz cuando afirma que: “Lo que se les ha legado [a los antropólogos] no es, como tan a menudo se ha dicho, un método de investigación, la «observación participante» (que resulta ser más un deseo que un método), sino un dilema literario, la «descripción participante.»” (1989:93).

El etnólogo es, pues, un narrador de lo ajeno y también de él mismo, es su “propio cronista e historiador” (23) y no puede alejarse de su ego a la hora de describir el objeto de investigación; mente y corazón unidos en el cuaderno, así es el oficio de antropólogo. Rousseau lo intuyó perfectamente:

“Entregándome a la vez al recuerdo de la impresión

recibida y al sentimiento presente, pintaré doblemente mi estado de ánimo, a saber, en el momento en que me sucedió el acontecimiento y el momento en que lo describí; mi estilo [...] mismo formará parte de mi historia" (24).

Escenas y prácticas de pueblos alejados de nuestro conocimiento pero, a la vez, confesión del presunto científico frío y distante al material de estudio que analiza. En definitiva: "La investigación etnográfica, como cualquier otra, no está preservada de las solicitudes afectivas" (25).

Pese a la cada vez más evidente relación del antropólogo con la narración, los temores siguen estando presentes a la hora del contacto con el otro. Geertz nos habla de ello:

"Los etnógrafos están atormentados por sus inseguridades, que se convierten en una especie de hipocondría epistemológica con respecto a la misma posibilidad de describir otro modo de vida. Esta pérdida de confianza y la crisis de la escritura etnográfica que la acompaña, estos fenómenos actuales, se deben a nuestra situación actual" (26).

Sin embargo, podemos aseverar que no es una crisis reciente, el propio Levi-Strauss en *Tristes trópicos* decía:

"Siento que me he transformado en burócrata de la evasión" (1988:359).

Artista (27) o científico, el antropólogo se enfrenta a la duda que también se le planteaba a uno de los protagonistas de la novela *Sombra de la sombra* de Paco I. Taibo II:

"-Supongo que no es cosa de ser observador eternamente, o quizá sí, quizá la misión de observador sea activa y no pasiva, quizá tenga alguna utilidad estar contando lo que pasa".

Pero quién es el autor. Es, como indica Bourdieu, "aquél que hace públicas las cosas que todo el mundo sentía confusamente, alguien que posee una capacidad especial, la de publicar lo implícito, lo tácito, que cumple un verdadero trabajo de creación" (1988:88). Todos quisiéramos identificarnos en las palabras del sociólogo francés pero no siempre se consigue el privilegio de narrar lo nunca dicho. Pese a

ello hay un aspecto reseñable que el etnólogo no debe despreciar y es su relación con el romanticismo: "No en balde lo romántico empezó por ser lo novelesco" (28). Por muy ridícula que parezca la afirmación no debe sorprendernos, incluso podemos ir más allá y relacionar la antropología con la poesía; veamos lo que Emmanuel Terray, el africanista francés, en una obra llena de encanto, nos dice:

"Recordarás la tarea que Rimbaud proponía a los poetas, sus hermanos: escribir sobre las noches, anotar lo inexpressable, inmovilizar los vértigos; era pedirles que se mantuvieran en forma permanente en esa frontera de silencio que él mismo terminó por cruzar. Así, todo hermoso poema nace en cierta forma al borde del abismo, y por eso siempre sentimos la tentación de recibirlo como un regalo del cielo" (1989:83).

Resulta curioso constatar como el propio Octavio Paz coincide con Terray, pero respecto a los antropólogos, en la conclusión de sus comentarios sobre *Tristes trópicos*, e indica que el ejercicio de la antropología podía compararse con "el arte de danzar en el abismo" (29).

Algunas opiniones más van a refrendar la relación de la poesía con la práctica de la antropología. El polígrafo catalán Manuel Vázquez Montalbán también me ayuda en mis afirmaciones:

"¿Por qué escribo poesía? se preguntaba Wallace Stevens. Y se contestaba: porque me veo impulsado por mi sensibilidad personal y porque a veces me canso de la monotonía de mi propia imaginación y parto en busca de la diversidad. Fíjese en el verbo, partir, partir en busca de. La poesía es un viaje" (Galíndez 1990:347).

La antropología es un viaje, en el sentido real del término, pero también en el figurado, un viaje hacia el interior personal del investigador en busca de quién sabe qué respuestas que posiblemente habrá de perseguir en el exterior; círculo vicioso que lo amarra al mástil igual que Ulises, para cerciorarse del ansia de conocer, a la vez que desea regresar al mundo del que salió.

"De alguna manera, la poesía es a la prosa lo que lo sagrado es a lo profano; en cada uno de esos contrastes, el primer término, infinitamente diverso y rebelde a toda definición, recibe su sustancia de una intención deliberada de conservar una diferencia entre él mismo y el otro" (30); no es necesario que añada más a lo aquí dicho por E. Terray.

Creador en busca de una *personal narrative* (31) o de un poema perfecto, el antropólogo, como vemos, se enfrenta al destino no sólo personal sino también de su ciencia y lo que ella representa, en cuanto a percepción de culturas diversas. La clásica etnografía está siendo sustituida por una nueva visión del objeto de estudio y de la labor del etnólogo. Ser testigos, como investigadores, de esos cambios es una tarea que no podemos menospreciar. Abrir nuestras mentes a ideas y reflexiones singulares y frescas, como las de los novelistas, poetas o cineastas, nos ayudará en el intento.

Conclusiones

*Yo he visto cosas que vosotros no creeríais...
Todos esos momentos se perderán en el
tiempo como lágrimas en la lluvia.
Es hora de morir.*

Rutger Haver (replicante) *Blad Runner*

El antropólogo ve muchas cosas que él mismo no cree o, mejor dicho, que no permite que otros crean. Su tarea de escritor hace que infinidad de detalles se pierdan para siempre. Consciente de ello se encuentra en tensión por su afán de decir todo aquello que es, a su entender, importante para la comprensión de una sociedad. Pero para que ello ocurra ha de alejarse de su mundo como prueba personal al mismo tiempo que socioprofesional. Se adentra en los laberintos de la diferencia como un explorador, de la otredad o como el misionero del que hablaba en páginas anteriores. Habitante de su ciencia (32) no puede separarse del objeto de estudio porque él forma parte del mismo y sus observaciones jamás podrán ser aisladas de su conocimiento personal de la realidad.

Por este motivo, cualquier deseo de hacer de la antropología una ciencia positiva nos lleva al callejón sin salida de las demostraciones inútiles, como dice Bourdieu:

*“Tengo tendencia a pensar que, en ciencias sociales, el lenguaje de la regla es a menudo el asilo de la ignorancia”
(1988:79).*

Cualquier tipo de leyes, incluso de categorías, puede ser peligroso para entender el mundo que investigamos, sobre todo si tenemos en cuenta que la palabra categoría proviene del griego *kategoresthai*, la cual significa “acusar públicamente”.

¿Cuál es la salida o la solución mágica del antropólogo para que su

profesión tenga la importancia que desea?

En primer lugar, debe desterrar cualquier atisbo de etnocentrismo (siempre que nos estemos refiriendo a antropólogos occidentales) y tampoco, como ciega réplica, ha de caer en el ombligocentrismo, como lo llamaba Menéndez Pidal. A. Cardín lo denominará "autosofisticación provinciana, alicorta y casera" (1988:172).

Yo propondría, siguiendo a C. Geertz y a G. Balandier, repensar la disciplina antropológica e, indudablemente, el trabajo de etnólogo. Ese pensar de nuevo nos puede adentrar no sólo en los problemas de la modernidad, también en las nuevas propuestas posmodernas (33) que, compartiéndolas o negándolas, no pueden dejarse al margen como si no existieran.

Mi propuesta se ampara en la hermenéutica y es así porque creo que el conocimiento es interpretativo y, por ello, la observación no puede separarse de la interpretación. Geertz y sus discípulos han demostrado, según Cardín, "el estatuto fundamentalmente retórico-dialógico (...) de las monografías etnográficas" (1990:19). Quizá sea el momento de ver el objeto de estudio desde una perspectiva nueva, de saber que: "La cultura de un pueblo es un conjunto de textos, que son ellos mismos conjuntos y que los antropólogos se esfuerzan por leer por encima del hombro de aquellos a quienes dichos textos pertenecen propiamente. Esa empresa presenta enormes dificultades, trampas metodológicas capaces de estremecer a un freudiano y también ciertas perplejidades morales" (Geertz 1987:372). A pesar de las dificultades no debemos esconder el bulto para no dar respuestas que la sociedad reclama y que los antropólogos pueden ofrecer porque tienen los medios y la formación adecuada para ello. El desvío antropológico que propone Balandier no es otra cosa que la oportunidad de llevar a la luz aquello que escondido sigue dando sentido a la existencia del hombre en sociedad, no importa si esa sociedad es moderna o se encuentra en situaciones de dependencia socio-económica, los mecanismos de análisis son los mismos.

Tal vez es un desembarco filosófico en la disciplina (34), pero ello no debe asustarnos ya que si Kant antropologizó la filosofía por qué no van a poder los antropólogos filosofar. ¿O es que no lo hacen en sus investigaciones?

Nuestro entendimiento de la realidad cambia en el tiempo y en el espacio y requiere un continuo reexamen. Si logramos entender eso quizá podamos conformarnos diciendo con Rousseau que "de nuestra imperfección misma nace nuestra frágil felicidad" (35). Quien piense que tras un estudio, en forma de artículo, monografía u otra modalidad, ha cerrado definitivamente la llave para la comprensión de un tema, anda errado. Crear, que ese es nuestro pecado, no ha de perturbarnos, más bien las ciencias sociales deben entenderse en esa dirección; sólo

de tal manera se mantendrá el espíritu crítico con el mundo que nos rodea y con nosotros mismos. Pensar nuestra ciencia buscando su cientificidad chocará con la barrera de la sociedad y sólo hará que el antropólogo se pierda en vericuetos académicos y en discusiones de especialistas de la reiteración. El objetivo es llegar al máximo número de personas posibles, transmitir nuestras inquietudes o conclusiones para que sean recibidas por la cultura a la que pertenecemos y, también, más allá de nuestras fronteras.

Como decía en la introducción mi deseo era crear dudas, infinidad de ellas si es posible, sólo a través de ese camino encontraremos la verdad, si es que existe, de nuestra ciencia.

Voy a finalizar con una cita algo extensa pero que refleja perfectamente una parte de mis opiniones y, por tanto, mi "estado de ánimo":

"El investigador de las modalidades exóticas de la humanidad se verá abocado a practicar una asombrosa forma de ciencia, crónicamente determinada por la muerte ineluctable de su objeto, lo que le convierte en una suerte de ave crepuscular que aparece en el momento en que las sociedades agonizan, precisamente para fiscalizar y levantar acta de sus últimos estertores. Testimonio privilegiado de cómo naufragan las culturas, quizás el etnólogo entienda, con esa incómoda conciencia, la dimensión real de su suerte y de su miseria: la de ser uno de los últimos en ver y palpar ese tesoro inmenso que es la diferencia, un tesoro que no supo merecer Occidente, esa playa, no menos triste, a donde llegan a morir los dioses. La antropología no es sólo una ciencia: es también un estado de ánimo" (36).

NOTAS

1. Francois Hartog, "El ojo del historiador y la voz de la historia" en *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, p. 72.
2. El autor norteamericano sostiene que dicha división fue establecida en primer lugar por Montesquieu.
3. Manuel Delgado Ruiz, en Introducción a *Tristes trópicos*, pp. 13-14.
4. Idea que Manuel Delgado expone como deuda hacia Marx y Freud respecto a la finalidad de toda indagación que tenga como objeto la vida social en *op. cit.*, II-12.
5. "Para que la etnología viva es necesario que muera su objeto", Jean Baudrillard, *Cultura y simulacro*, p. 20.
6. — Disciplina porque está academizada.
— Dialéctica porque su discurso no es demostrativo sino dialógico.

7. "Pero lo esencial es que el terrorismo etnologista brota él mismo de una actitud reaccionaria: la nostalgia de la barbarie", p. 8.
"El etnologismo se configura, de este modo, como crítica de la civilización desde la nostalgia de la barbarie", p. 141, en *Etnología y utopía*, 1987.
8. Bueno, *op. cit.*, p. 166.
9. "La vida cotidiana, por sobre todo, es vida con el lenguaje que comparto con mis semejantes y por medio de él. Por lo tanto, la comprensión de la realidad de la vida cotidiana", Berger y Luckman, *La construcción social de la realidad*, p. 55.
10. En *Las ciencias sociales de hoy*, Paul Barker (Ed.), p. 36.
11. "Lo importante, en mi opinión, es que las ciencias del hombre dejen de querer imitar la imagen de las ciencias físicas que pretenden imponer ciertas reconstrucciones particulares", Abraham Kaplan, *The conduct of inquiry, methodology for behavioral science*, cit. en *El oficio de sociólogo*, p. 127.
Estudiosos tan contradictorios como Habermas y Feyerabend también se muestran beligerantes a "forjar lo social sobre el modelo de las ciencias naturales", cit. por Anthony Giddens, "Jürgen Habermas", en *El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas*, p. 122.
12. "Los laçandones: su origen, costumbres y problemas vitales", en *Lecturas Chiapanecas 3*, pp. 108 y 121. Los subrayados del texto son míos.
13. "La exterioridad del observador es a su vez pertinente para el conocimiento. El sinólogo europeo que quiere ser tan chino como los chinos olvida que su privilegio consiste en no serlo", Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 30.
14. Cit. por Todorov, en *Frágil felicidad*, p. 98.
15. Michel Maffesoli, *El tiempo de las tribus*, Barcelona 1990.
16. "En el metro, los signos de la alteridad inmediata son numerosos, a menudo provocativos y hasta agresivos", Marc Augé, *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro*, p. 28.
17. A. Cardín, *Lo próximo y lo ajeno*, Barcelona 1990, p. 153.
18. "Modernidad y aculturaciones. A propósito de los trabajadores emigrantes", en *op. cit.*, p. 176.
19. Cit. por Cardín en *Tientos etnológicos*, p. 7.
20. "Cuando me siento bastante bien físicamente, cuando tengo cosas que hacer, cuando no estoy desmoralizado, no experimento un constante estado de nostalgia", p. 87.
"Ningún pensamiento brillante, cálido o radiante me viene a la cabeza durante mis solitarios paseos. Pienso en mi deseo de salir de aquí", en *Diario de campo en Melanesia*, p. 287.
21. En "El general Custer murió por vuestros pecados", p. 95.
22. Cit. por Cardín en *Lo próximo y lo ajeno*, p. 29.
23. Malinowski, *Los argonautas del Pacífico occidental*, p. 21.
24. En *Ebauches des confessions*, cit. por Todorov en *Frágil felicidad*, pp. 69-70.
25. Marcel Maquet, *Guide d'étude directe des comportements culturels*, cit. en *El oficio de sociólogo*, p. 336.

26. "Diapositivas antropológicas", en *op. cit.*, p. 114.
27. Ruth Benedict, según M. Harris, hacía de la antropología cultural "una disciplina cuya función principal era la de describir artísticamente las variedades de las tradiciones culturales del hombre y no la de explicarlas", en *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*, p. 349.
"Para mí, la vida intelectual está más próxima a la vida de artista que a las rutinas de una existencia académica", Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, p. 36.
28. Norbert Bilbeny, "El consuelo de vivir en la posteridad", en *La Vanguardia*, Barcelona 4-IX-90, p. 10 (Cultura).
29. Cit. por Manuel Delgado en *op. cit.*, p. 14.
30. Emmanuel Terray, *Esa eterna fugitiva. Cartas del recuerdo y la nostalgia*, p. 86.
31. Es interesante lo expuesto sobre la *personal narrative* de Richard F. Burton por A. Cardín en *op. cit.*, p. 101.
32. M. Delgado habla de la antropología como "ciencia habitable", en *op. cit.*, p. 15.
33. Gianni Vattimo, en su libro *El fin de la modernidad*, propone repensar el mundo a través de una ontología débil (A. Cardín propone, por el contrario, que sea hábil) y la antropología juega un papel destacado en el mundo de las pequeñas diferencias significativas: "La antropología no es... ni el encuentro con la alteridad radical, ni la "organización" científica del fenómeno humano en estructuras; la antropología probablemente se repliega en su forma (...) de diálogo con lo arcaico, pero en el único modo en que la arché puede darse en la época de la metafísica cumplida: la forma de la supervivencia, de la condición marginal y de la contaminación", p. 144.
34. Otro de los pensadores de la posmodernidad, Jean-Francois Lyotard, nos ofrece respuestas a la pregunta de una de sus obras: ¿Por qué filosofar? "Hoy por hoy, si se nos pregunta por qué filosofar, siempre podremos responder haciendo una nueva pregunta: ¿Por qué desear? ¿Por qué existe por doquier el movimiento de lo uno que busca lo otro? Y siempre podremos decir, a falta de respuesta mejor: filosofamos porque queremos, porque nos apetece", p. 99.
35. En *el Emilio*, cit. por Todorov en *op. cit.*, p. 101.
36. Manuel Delgado, en *op. cit.*, p. 15-16.

BIBLIOGRAFIA

- Augé, Marc, *El viajero subterráneo. Un etnólogo en el metro*, Gedisa, Buenos Aires 1987.
- Balandier, Georges, *Modernidad y poder. El desvío antropológico*, Júcar, Barcelona 1988.
- *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona 1989.
- Barley, Nigel, *El antropólogo inocente. Notas desde una choza de barro*,

- Anagrama, Barcelona 1989.
- Baudrillard, Jean *Cultura y simulacro*, Kairós, Barcelona 1987 ³.
 - Berger, P. y Luckman, T., *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Madrid 1984 ⁷.
 - Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires 1988.
 - Bordieu et alii, *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, S. XXI, México 1990 ¹³.
 - Bueno, Gustavo, *Etnología y utopía. Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la etnología?*, Júcar, Barcelona 1987.
 - Cardín, Alberto, *Tientos etnológicos*, Júcar, Barcelona 1988.
 - *Lo próximo a lo ajeno. Tientos etnológicos II*, Barcelona 1990.
 - Chesneaux, Jean, *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*, S. XXI, Madrid 1984 ⁶.
 - Deloria, Vine, *El general Custer murió por vuestros pecados. Un manifiesto indio*. Barral editores, Barcelona 1975.
 - Evans-Pritchard, E-E, *Los nuer*, Anagrama, Barcelona 1977.
 - *Historia del pensamiento antropológico*, Cátedra, Madrid 1987.
 - Feyerabend, Paul K., *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Ariel, Barcelona 1987.
 - Frazer, James George, *La rama dorada*, F.C.E., Madrid 1981 ⁹.
 - Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México 1987.
 - *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona 1989.
 - Harris, Marvin, *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*, S. XXI, Madrid 1985 ⁵.
 - *El materialismo cultural*, Alianza Editorial, Madrid 1987 ².
 - Leach, Edmund, "Antropología", en *Las ciencias sociales de hoy* (Paul Barker ed.), F.C.E., México 1982 ².
 - Levi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, F.C.E., México 1984 ⁵.
 - *Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona 1988.
 - Lyotard, Jean-Francois, *¿Por qué filosofar?*, Paidós, Barcelona 1989.
 - Maffesoli, Michel, *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona 1990.
 - Malinowski, Bronislaw, *Una teoría científica de la cultura*, Sarpe, Madrid 1984.
 - *Los argonautas del Pacífico occidental*, Planeta-Agostini, Barcelona 1986.
 - *Diario de campo en Melanesia*, Júcar, Barcelona 1989.
 - Sahlins, Marshall, *Cultura y razón práctica*, Gedisa, Barcelona 1988.
 - Siverts, Henning, *Oxchuc. Una tribu maya de México*, Instituto Indigenista Interamericana, México 1969.
 - Skinner, Quentin (Comp.), *El retorno de la Gran Teoría en las ciencias humanas*, Alianza Editorial, Madrid 1988.
 - Terray, Emmanuel, *Esa eterna fugitiva. Cartas del recuerdo y la nostalgia*, Gedisa, Barcelona 1989.
 - Todorov, Tzvetan, *Frágil felicidad. Un estudio sobre Rousseau*, Gedisa, Barcelona 1986.
 - Todorov et al, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Júcar, Barcelona 1988.
 - Tylor, Edward B., *Cultura primitiva. Los orígenes de la cultura*,
 - Vattimo, Gianni, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, México 1986 ².

— Villa Rojas, Alfonso “Los lacandones: su origen, costumbres y problemas vitales”, en *Lecturas Chiapanecas 3*, Porrúa-Gobierno del Estado de Chiapas, México 1990.