

CLIFFORD, J. y MARCUS, G. E. (Eds.): *Retóricas de la Antropología* (Madrid: Ed. Júcar, 1991), 390 pp.

Los artículos que componen este volumen tienen su origen en las reuniones habidas en la Escuela de Investigación Americana de Santa Fe (Nuevo México), en abril de 1984. Publicados dos años después, constituyen un buen repertorio de lo que se ha dado en llamar antropología postmoderna. La traducción castellana de estos ensayos, realizada por José Luis Moreno Ruiz, viene precedida por un prólogo de Luis Díaz Viana. Antes de entrar en éste digamos que la edición no ha sido cuidada en exceso: así lo demuestran las faltas en los nombres de los autores que se citan, la ausencia de una nota a pie de página (p. 75), la localización en esa página de la nota correspondiente a la p. 63, las referencias de obras que no aparecen en la bibliografía final (p. 29: Contreras, 1981; pp. 225-6: Pannwitz, 1969; etc.). Por último, pero no menos importante, la bibliografía no ha sido adaptada al alfabeto español: los autores cuyo apellido comienza con la letra ch figuran dentro de la c, el *Fedro* de Platón (que aparece con su grafía inglesa) se localiza en el 370 B[efore] C., y la meritoria tarea de indicar las versiones españolas correspondientes deja fuera bastantes traducciones (Bakhtin, Benjamin, Evans-Pritchard, Rupp-Eisenreich, etc.).

Luis Díaz Viana pone de manifiesto lo que sin duda constituye una característica no por fundamental menos paradójica de los artículos que componen este volumen: su inspiración en *El antropólogo como autor* de C. Geertz a la par que la superación de los presupuestos más formalistas de aquél. Al menos, por lo que respecta a su manera de proceder, este tipo de antropología se muestra tan tradicional como cualquier otra actividad investigadora, también en ella la negación del padre se ofrece como el requisito que permite su desarrollo.

Como es de esperar en una obra de estas características, los artículos reunidos en la misma son de un valor desigual, defienden propuestas que no son del todo coincidentes, y están redactados desde puntos de vista diversos. Sin embargo, todos ellos están unidos por una convicción común, a saber, que los modos tradicionales de escribir y de leer los textos antropológicos no sólo no son los únicos posibles, sino que, muy probablemente, tampoco son los mejores. En ello insisten tanto el prologuista de la edición en castellano, como los editores de la obra, J. Clifford y G. E. Marcus. Para éstos, la principal pretensión de la misma es «establecer un sistema crítico con el que analizar los métodos de trabajo más convencionales en el campo de la etnografía, así como ampliar las posibilidades que ayuden a una cabal renovación de las investigaciones, merced a un trabajo de aspecto experimental» (pp. 22-23). Sin duda, «un sistema crítico» es el que nos ofrecen los diferentes ensayos aquí reunidos, pero no está tan claro que todo lo que se propone en los mismos contribuya a la «renovación de las investigaciones».

En su introducción, J. Clifford mantiene que en la etnología no existen verdades absolutas, sino parciales. En este relativismo se dan cita tres sentidos de la verdad que el autor no detalla, pero que conviene tener presentes: por una parte, la verdad etnológica no es absoluta en relación al tiempo (el proceso histórico condiciona su carácter); por otra parte, la verdad etnológica no es absoluta porque sólo se refiere a una realidad fragmentaria, y, por último, la verdad antropológica no es absoluta porque es un producto del compromiso entre la subjetividad del investigador de campo y la objetividad de la que se reviste su observación, y ni una ni otra están exentas de parcialidad. Lo que

exige una etnografía consciente de estos hechos es un discurso en el que se manifiesten los distintos condicionantes en los que se ha generado.

M. L. Pratt pone el énfasis de su artículo en la falaz presentación científica de la etnología. Su alternativa sería la defensa del yo, de la subjetividad, como elemento fundamentador del proceso de conocimiento antropológico. Para ello, el antropólogo debe narrar su relación con la sociedad sobre la que hace trabajo de campo, prescindiendo del miedo a exponer sus dudas y a expresar las contradicciones en las que se ve envuelto, en lugar de insistir sobre los lugares comunes propiciados por unas normas académicas fosilizadas y por cientifismos fuera de su alcance.

V. Crapanzano recurre a la afirmación geertziana según la cual las descripciones etnológicas, al igual que los relatos literarios, basan su fuerza en el nivel de credibilidad que les transmite su autor. En una narración etnográfica, nunca se transmite la verdad desnuda, sino la verdad que es capaz de fabricar el autor. El etnógrafo es, a este respecto, como Hermes, el mensajero de los dioses, pues, al igual que aquél, procura no decir mentiras, pero nada impide que la verdad que transmite no sea toda la verdad, sino una parte sumamente elaborada de ésta.

R. Rosaldo establece un paralelismo entre el trabajo del etnógrafo y la tarea del inquisidor, sirviéndose para ello del libro de Evans-Pritchard *The Nuer*, y de *Montaillu*, la obra de E. Le Roy Ladurie. Para Rosaldo, los relatos etnográficos clásicos hacen abstracción de las relaciones de poder que intervienen en el trabajo del antropólogo; excluyen los problemas de dominación y prestan atención única a un conocimiento que se pretende puro. Ello obliga a disfrazar las figuras dominantes del investigador (y la del inquisidor) bajo formas nativas, como la figura del pastor, de manera similar a los monarcas medievales (y, podríamos añadir por nuestra cuenta, los soberanos barrocos) que pretendían superar el conflicto de clases vistiéndose de pastores.

J. Clifford escribe sobre la alegoría etnográfica. En su opinión, dado que la mayor parte de los textos llevan consigo significados ocultos o alegorías, lo mejor es no quedarse con una única historia y aceptar una variedad, incluso contradictoria, de éstas. De esta forma se renuncia a la presunta científicidad, pero se evitan las moralinas, las lecciones ocultas de política, etc., y se accede, en definitiva, al cambio de formas, a la contestación.

S. A. Tyler es el autor de un texto polémico en extremo, pero a pesar de sus contradicciones y de sus afirmaciones chocantes no está exento de interés. Su reivindicación (¿o acaso sería más justo decir su evocación?) pone a la etnografía sobre la tierra: no es válida como teoría científica (pues el conocimiento que procura no está dotado de la objetividad que pretende), no funciona como utopía política (pues se mueve más bien en el campo de los dominadores que en el de los dominados), ni es una voz privilegiada que transmita otras realidades, a la manera de los oráculos. Entre sus excesos se pueden señalar: su énfasis en la falta de teoría que acompaña a la etnología postmoderna; su pretensión de lograr un texto (polifónico) en el que no se expresen situaciones de dominio, y la idea de que el diálogo (así, en abstracto) es el camino para lograr esta pretensión; estos supuestos supuran idealismo. La misma opción de ir contra la representación, además de expresarse contradictoriamente en el texto (pp. 192 y 194), resulta difícil de creer: también el diálogo más desinhibido *representa* algo más de lo que pueda pretender su expositor o sus participantes.

T. Asad advierte de los peligros de considerar al estudio antropológico como una mera traducción entre dos lenguas que se encuentran en circunstancias similares. Por el contrario, las relaciones dentro de las cuales se lleva a cabo la tarea del antropólogo, por más que se descuiden corrientemente, no son ajenas al poder. La traducción cultural

que aquél lleva a cabo, en la medida en que se desarrolla en un contexto pleno de relaciones de dominio, transmite lingüística (a través de sus textos) y estructuralmente (a través de la designación de lo que en las sociedades indígenas tiene sentido desde el punto de vista del antropólogo) dichas relaciones. La traslación cultural, si quiere ser un aproximación real a otras culturas, debe ser analizada dentro de estos límites.

G. E. Marcus se ocupa de los problemas que presenta la integración de la macro y de la microteoría a través de distintos métodos, que ejemplifica en un estudio con pretensiones marxistas, una etnografía pro-revolucionaria, y otra de carácter ensayístico. Sus conclusiones podrían resumirse en dos: ningún método está exento de problemas, y éstos conducen a simplificaciones, pero tal vez la ensayística etnográfica sea la mejor de las aproximaciones.

En su amplio artículo, Michel M. J. Fischer intenta defender las bondades de un análisis etnológico bifocal: no sólo el estudio del etnógrafo sobre la comunidad que le acoge, sino también a la inversa, el análisis cultural de la sociedad de la que él mismo procede. Esta propuesta, muy respetable en sí, alcanza la categoría de fantasía onírica a través de la práctica seguida por el autor, que para defenderla analiza numerosas obras literarias de autores pertenecientes a dos o más culturas. A su juicio, estas autobiografías, que constituyen un modelo de relación entre el yo y la comunidad, deben permitir explorar cuanto concierne a la sociedad de este final de siglo.

P. Rabinow ofrece un texto muy basado en textos (Rorty, Clifford, Jameson, Foucault, etc.). El suyo es un intento de comparar las ideas de la antropología postmoderna con las consecuencias (negativas) a las que ha llevado la antropología moderna. El análisis no es neutro, mas no por ello deja de ofrecer definiciones y rasgos de interés sobre el pensamiento de quien hace la apología: el dialoguismo postmoderno es sólo representación del mismo diálogo, el pastiche frente a la pretensión totalizadora, la conciencia de las relaciones de poder frente a su neutralización. Es una pena que el autor no profundice en la diferenciación que establece entre postmodernidad e historicismo.

El epílogo de G. E. Marcus hace balance de los escritos anteriores y pone de manifiesto los objetivos que han guiado la redacción de los mismos. Es, en definitiva, un resumen programático de las líneas generales de la etnología postmoderna, no sólo en lo que de positivo hay en ésta (la pretensión de renovar formal y materialmente las maneras de expresar lo etnológico), sino también en lo negativo (dependencia crítica de los modos etnológicos tradicionales, renuncia a la gran teoría, a todo intento de trascender los datos inmediatos).

Aunque vaya contra las premisas básicas del pensamiento de sus editores y autores, estamos ante una obra representativa de una nueva tendencia etnológica. La postmodernidad antropológica todavía está más unida por sus ataques a la antropología tradicional —la cual sólo existe como objeto unitario en virtud de la unidad que le confiere su ataque, pues está dividida a su vez en múltiples movimientos— que por los principios fundamentales que guían su práctica. No obstante, algunos de sus supuestos compartidos sí quedan claros: la verdad no existe o es inalcanzable, la representación no va más allá de la mera evocación, la explicación debe ceder paso a la narración, el pensamiento está afectado por el principio de la relatividad: de origen, pues pertenece a un sujeto; de medio, pues no es capaz de recoger todas las circunstancias que le están influyendo, y de fin, pues no alude a la totalidad sino a un fragmento de ésta. Esta es, acaso, la mayor debilidad de estos retóricos de la antropología: si entender, en el pleno sentido del término, es una ilusión, su propio pensamiento también carecerá de valor. Cuando la razón y su pretensión de aprehender la verdad es sustituida por la narración

más o menos fantasiosa, lo que queda no es el discurso ni el diálogo, sino la confusión babélica.

Esta obra, a pesar de que puede ser atacada por su falta de coherencia, es útil para desmitificar la pretensión de verdad absoluta en la antropología, al menos en la forma en que ha venido aceptándose. En ella, el observador que tras hacer una descripción «exacta» de los hechos accede a la verdad deja paso a un mundo de mayor complejidad y, por ello mismo, menos categórico. Pero las soluciones que propone tal vez no sean del todo válidas. Su lectura, en cualquier caso, resulta apetecible.—FRANCISCO CASTILLA URBANO.

RONZÓN, Elena: *Antropología y antropologías*. Ideas para una historia crítica de la antropología española. El siglo XIX (Oviedo: Pentalfa Ediciones, 1991), 515 pp. con ilustraciones.

En el mismo punto de partida de este libro, es decir, en el prólogo de Gustavo Bueno —titulado «La Historia de la Antropología como problema»— advierte ya el lector que va dirigido a un grupo profesional, los llamados «antropólogos» (se entiende que concretamente españoles, pero sin más divisiones específicas), y que su objetivo (parte de un programa más amplio) es demostrar de forma crítica y rigurosa que su supuesta ciencia no es tal, sino un proyecto irrealizable, un «fantasma» o «mito gnoseológico»: que se refiere a la unidad del hombre como núcleo de una disciplina científica.

Para empezar, o mejor, seguir, desmontando tal tinglado, conviene mucho una «historia crítica», pues, como dice G. Bueno, «de la misma manera que el proyecto de Antropología tiene que ir a buscar en la historia de su ejecución su propia corroboración, así la crítica global del proyecto de Antropología, como disciplina exenta, no puede dejar de aplicarse a tal presunta Historia del proyecto y de su ejecución» (p. 23).

Si la antropología (sin calificativo) es un fantasma gnoseológico, no debe extrañarnos (en la consecuente lógica del autor) que su historia sea, irremisiblemente, «Historia-ficción». Historia-ficción no puede dejar de ser, pero sí caracterizarse mejor. Puede ser ficticia porque el historiador (a veces llamado por el prologuista «gremial», otras, «convencional», «burocrático», «ingenuamente sabio», etc.) ha inventado a sus «clásicos», sin leer ni interpretar bien sus obras (es decir, entiendo yo que ha hecho mal su trabajo; es un mal historiador). Pero, pongámonos en otro caso (si es que esto es posible), el de los historiadores que «precisamente por ser concienzudos, probos y exactos, sirven mejor para ver que ellos están persiguiendo ese 'fantasma gnoseológico', puesto que su honradez de historiadores positivos no logra alcanzar la capacidad suficiente para que ese 'fantasma gnoseológico' tome cuerpo» (p. 24). No hay salida, pues. Por eso, Gustavo Bueno dice que el libro de Elena Ronzón es una «bomba de relojería instalada en el interior mismo de los talleres españoles en los cuales se teje esa historia convencional de la Antropología». Pero, claro, es posible que, cegados por su compromiso con su propia disciplina, los historiadores de la antropología españoles no adviertan las «cargas de profundidad» que el libro contiene. Sin embargo, «para que estallen bastan los detonadores que, en cada caso, podrá aportar todo aquel que no se encuentre secuestrado por una ideología gremial que, aunque subjetivamente es justificable, objetivamente es contradictoria y ridícula» (p. 25). Por tanto, sí hay salida, se ofrece un camino (¿de