

Fronteras teóricas de la antropología social

L. ALVAREZ MUNÁRRIZ

En estas reuniones dedicadas a la «Antropología de la frontera» voy a centrar mi intervención en las fronteras teóricas de la Antropología social. La aclaración del término “frontera” me servirá para anticipar de modo sintético el contenido de esta exposición. Partiré del significado que del término frontera ofrece el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española: «Confín de un Estado», donde confín es definido como «término o raya que divide las poblaciones, provincias, territorios, etc., y señala los límites de cada uno». De acuerdo con esta definición voy a señalar, en primer lugar, los límites teóricos de la Antropología sociocultural. Dicho de otro modo: expondré los elementos constitutivos que nos permiten encuadrarla y al mismo tiempo situarla en el del elenco de las ciencias, es decir, trataré de fijar su estatuto científico¹. Y en segundo lugar voy a abordar la posibilidad de *dissolver* o *ampliar* las fronteras establecidas, los límites señalados. Más en concreto: si debemos abandonar definitivamente el modelo clásico como predica la Antropología postmoderna o por el contrario debemos prolongar la investigación por aquellas líneas que nos acerquen a un mayor y mejor conocimiento del hombre, objeto de la Antropología social. Rechazo o prolongación por nuevos cauces y temas de investigación, es, a mi modo de ver, un grave problema que tiene la Antropología de nuestros días con la irrupción del posmodernismo. Esta corriente ha desencadenado una polémica ruidosa, estridente, llamativa y provocadora, pero ha generado una discusión seria y profunda ya que parte de unos supuestos críticos muy sólidos y proclama una utopía cultural tremendamente válida.

¹ Cfr. GONZALEZ ECHEVERRIA, A., «Del estatuto científico de la Antropología», en *Antropología de los Pueblos de España*, Taurus, Madrid, 1991, pp. 177-191.

Ahora bien, la metodología propuesta incide directamente en el núcleo de lo que es y debe ser la Antropología: ciencia o género literario. Se plantea un dilema que es necesario abordar directamente. Para resolverlo comenzaré con una visión panorámica de esta ciencia.

LA ANTROPOLOGIA COMO CIENCIA

Defino la *Antropología* como la ciencia del hombre. Esta primera aproximación exige aclarar y precisar el contenido teórico de los dos términos fundamentales que integran la definición puesto que son demasiado generales y vagos. Ello nos ayudará a superar la ambigüedad que soporta esta ciencia².

Al margen de las disputas de existentes en el campo de la Filosofía de la ciencia y precisamente para evitarlos, tomaré como punto de referencia lo que nos muestra la historia del pensamiento ya que de ella podemos extraer el núcleo de lo que constituye la *ciencia* y que condense en la siguiente proposición: una tensión constante entre experiencia y reflexión creadora encaminada a aumentar cuantitativa y/o cualitativamente nuestro conocimiento sobre un tema, en nuestro caso el tema del hombre. La ciencia es, en consecuencia, un saber, una aproximación colectiva a la verdad ya que no renuncia a la búsqueda de enunciados universales y verdaderos acerca del mundo³. Destacaré tres aspectos que nos ayudarán a clarificar y precisar el sentido de esta definición mínima pero suficiente de ciencia:

1. Negativamente supone el rechazo del *cientismo*⁴ por ser una postura dogmática que sostiene que solamente es verdadero saber que se alcanza a través de métodos empíricos como mantiene el positivismo en sus múltiples versiones. Frente a esta orientación del saber conviene resaltar que está aflorando en nuestra cultura un nuevo «estilo de pensar» que quiere romper definitivamente con los estrechos límites del racionalismo moderno, pero se diferencia radicalmente del pensamiento «posmoderno» por su aspiración al conocimiento verdadero. En él la ciencia de lo simple y regular está siendo sustituida por la ciencia de la complejidad que exige una metodología más abierta, pluridimensional y creadora. Ello ha obligado a revisar las categorías y los métodos del conocer. En este contexto se puede situar la relevancia que en la actualidad está adquiriendo el método biográfico como

² Cfr. LLOBERA, J.R., *La identidad de la Antropología*, Anagrama, Barcelona, 1990, p. 27.

³ JARVIE, I. C., «Comprensión y explicación en Sociología y Antropología social», CHOMSKY, N. et alii, *La explicación en las ciencias de la conducta*, Alianza, Madrid, 1974.

⁴ «*Szientismus* meint den Glauben der Wissenschaft an sie selbst, nämlich die Überzeugung, dass die Wissenschaft nicht länger al *eine* Form möglichen Erkenntnis verstehen können, sonder Erkenntnis mit Wissenschaft identifizieren müssen» (HABERMAS, J., *Erkenntnis und Interesse*, Subkamp, Frankfurt am Main, 1973, p. 13).

camino medio «entre las versiones más extrema de humanismo y de positivismo, un fértil dominio en el que puede desarrollarse una aproximación crítica a lo social, basada en estrategias de análisis que combinen dialécticamente su aproximación al subjetivismo de los testimonios biográficos y la debida contextualización de las trayectorias vitales dentro de "la matriz de las relaciones objetivas" en las que cada sujeto está implicado»⁵.

2. De modo positivo podemos decir que esta tensión posee un carácter *sapiencial* que de ninguna manera se debe identificar con misticismo. Es, por el contrario, un ideal al que nos vamos acercando progresivamente ejerciendo tres propiedades del saber:

En primer lugar manteniendo la aspiración hacia una comprensión *global*. La aspiración al saber total es una propiedad presente en todas las ramas del saber como herencia de la Filosofía que en el pensamiento clásico englobaba todo el saber. Conocimiento global del individuo, cultura y sociedad de un modo holístico es también una característica del saber antropológico como ha señalado Peacock: «En el trabajo de campo, el antropólogo tradicionalmente intenta tratar la vida de un grupo como un todo; y no aislar algún otro aspecto artificialmente abstracto, tal como la economía, la política, la alimentación, sino considerar todos ellos en cuanto se relacionan entre sí y con respecto a otros, como pueden ser la religión, la educación, la vida familiar, la situación biológica, médica o ambiental, el arte y demás»⁶.

En segundo lugar formulando los resultados de la investigación de una manera *sistemática*. Debemos fijar nuestros conocimientos por medio del lenguaje pero debemos hacerlo en forma de proposiciones que deben estar conectadas lógicamente, es decir, constituir un sistema. De cualquier manera conviene resaltar que no es un sistema cerrado, como pretendió el idealismo y más recientemente el positivismo, sino abierto. En este contexto conviene recordar aquella advertencia de Evans Pritchard: «¿Cuándo conseguirá la gente meterse en sus cabezas que el historiador escrupuloso, lo mismo que el antropólogo no es menos sistemático, exacto y crítico en su investigación que un químico o un biólogo, que no es en el método sino en la naturaleza de los fenómenos que estudia donde la ciencia social difiere de la física?». Descripción, generalización y comparación son mo-

⁵ PUJADAS, J.J., *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*, CIS, Madrid, 1992, p. 12; Cfr. MARINAS, J.M./SANTAMARINA, C. (Edits.), *La historia oral: métodos y experiencias*, Debate, Madrid, 1993.

⁶ Cfr. PEACOCK, J.L., *El enfoque de la Antropología*, Herder, Barcelona, 1989, p. 43; Cf. A.; FRIGOLE, J., «Replantear problemas y modelos», *Antropología*, 3 (1992) 83: «El antropólogo no debe segregar o dividir la realidad sociocultural en unidades aisladas, si no es con el fin de examinar mejor sus relaciones y su interdependencia dentro de una totalidad en que cobran sentido».

⁷ EVANS-PRITCHARD, E.E., *Ensayos de Antropología social*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1974, p. 64; Cfr. BOURDIEU, P. et alii, *El oficio de sociólogo*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1975, p. 18.

mentos decisivos en la consecución de este objetivo. Este proceso se ajusta a los cánones de la metodología inductiva pero en realidad hay una tensión contante entre estos tres momentos de tal manera que no se puede hablar de un inductivismo puro y rígido, entre otras razones porque se conocen los límites de la inducción que puso de manifiesto Popper. Es más fértil considerarlo como un sistema de proposiciones lógicamente engarzadas pero fundadas en el trabajo de campo y la imaginación creadora. Bateson condensó esta metodología: «La epistemología es inductiva y experimental y, como cualquier ciencia verdadera, es deductiva y sobre todo *abductiva*, pues trata de reunir fragmentos similares de fenómenos»⁸.

Y en tercer lugar no perdiendo de vista el carácter *práxico* que todo saber debe poseer. No se resuelve, por tanto, en teoría pura sino que siempre aspira a convertirse en Antropología aplicada. Todos los antropólogos han ejercido esta dimensión. Y aunque existe cierto sentido de culpabilidad por el mal uso que se ha hecho de las investigaciones y de la actividad del antropólogo, hoy es una necesidad del presente. La creciente homogeneización de una cultura universal que no respeta la identidad cultural de los pueblos es una cuestión ante la que el antropólogo no puede callar sino que debe tomar una postura *crítica*. Es un ideal que ya señaló Sherrington para cualquier científico: «Si aceptamos que el objeto actual de la ciencia natural es distinguir lo verdadero de lo falso, y no el bien del mal, asumimos un principio que hace del hombre de ciencia un hombre fraccional, no el hombre total; no el ciudadano total, sino una fracción del mismo. El hombre total, ahora que su mente posee "valores morales", debe articular su humanidad parcial con el resto. Cuando su mitad científica le asegure algo y su mitad ética afirme que eso es malo, corresponde al hombre total actuar para que la cosa no quede así»⁹.

3. Interdisciplinariedad que nos obliga a tener en cuenta los resultados de otros saberes, a situar cualquier tipo de saber en el contexto total de la ciencia. Y es que sin caer en las aspiraciones dogmáticas de la reducción interteórica, se camina hacia una creciente interdependencia del saber. Y una vez que se empieza a superar el ideal de un saber unificado basado en los principios de la Física teórica, resulta sumamente fértil la contaminación de los saberes tanto desde la aportación de conocimientos como de técnicas de investigación. Además hemos ido aprendiendo que, lejos de

⁸ BATESON, G., *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Gedisa, Barcelona, 1993, p.303. Cfr. BATESON, G., *Pasos hacia una ecología de la mente*, Carlos Lohle, Buenos Aires, 1985 pp. 17 ss; En esta línea MALINOWSKI, B., *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand*, Labor, 1977, p. 335: «El observador no debe operar como un simple autómeta; una especie de cámara o fonógrafo, o taquígrafo, combinados de las explicaciones indígenas. Mientras hace sus observaciones, el investigador de campo debe construir constantemente; debe poner los datos aislados en mutua relación y estudiar la forma en que se integran».

⁹ SHERRINGTON, Ch., *Hombre versus naturaleza*. Tutquett, Barcelona, 1984, p. 319.

cualquier tentación escéptica o racionalista, la riqueza de matices y perspectivas en ninguna manera se excluyen sino que se pueden complementar para alcanzar un mejor conocimiento de la complejidad de los temas. «Dada las dimensiones complejas y articuladas de la mayoría de los fenómenos sociales es necesario abordar con el mayor número posible de perspectivas la realidad, bien con índices numéricos en combinación lineal, bien examinando el sentido que el fenómeno tiene para los agentes sociales, o examinando aspectos contextuales de la propia sociedad, es obvio que despreciar a priori alguna aproximación no sería útil para el investigador social que pretende describir, interpretar y explicar, ni por tanto para la ciencia. Es la propia realidad, con su múltiples facetas y caras la que requiere esta diversidad»¹⁰.

La Antropología es la ciencia del hombre, que de una manera global podemos precisar diciendo que el estudio de la naturaleza y el sentido de lo humano. Esta definición sintética se puede explicitar con palabras de Machado y Núñez: «es el conocimiento de su ser material considerado como la síntesis de todos los organismos naturales; es la historia de los adelantos que la civilización ha hecho en todas sus variedades y razas; es el estudio de sus facultades morales y psicológicas para poderlo apreciar en sus relaciones sociales y progresivas; en una palabra, la antropología nos da a conocer la historia física, social y filosófica de nuestra especie unida en estrecho lazo»¹¹. De esta visión conviene subrayar algunos aspectos. De una parte el hecho de que esta visión de la antropología se encuadra de lleno en el paradigma evolucionista cuya validez nadie puede negar pero que debe ser completada en el presente con nuevas aportaciones que rompan la rigidez de este esquema. De todas maneras contiene un programa de investigación que todavía sigue siendo válido para la disciplina. De otra parte resaltar que habla de diferentes ramas dentro de esta ciencia: física, social y filosófica. Todas ellas se pueden considerar campos legítimos de investigación. De cualquier manera y como contrapunto a especulaciones de corte idealista conviene resaltar que la más relevante para el desarrollo en nuestros días de este saber es la dimensión *socio-cultural*. Existe una razón de peso que avala esta afirmación: nos pone en contacto directo con el objeto de la Antropología, es decir, con el hombre real que desarrolla su vida en un contexto socio y espacio-temporal concreto. Este supuesto es lo que legitima la necesidad y también la fertilidad del trabajo de campo como arte y al mismo tiempo técnica para cualquier investigación antropológica. Las categorías claves en este tipo de investigación son el individuo, la sociedad y la cultura. Ello permite realizar un estudio global y compa-

¹⁰ LATIESA, M., *El pluralismo metodológico en la investigación social: ensayos típicos*, Estudios, Universidad de Granada, 1991, p.106.

¹¹ MACHADO y NUÑEZ, A., *Discurso inaugural de la sociedad antropológica de Sevilla, el día 4 de Octubre de 1871*, Imprenta económica de L. Carrión, Madrid, 1892.

rado de los diferentes modos de vida del hombre en diferentes culturas. Y en tercer lugar que se encuadra dentro del modelo clásico de la Antropología; guarda mucha semejanza, por ejemplo, con la visión de F. Boas para quien la Etnología trata de comprender los fenómenos antropológicos en su desarrollo histórico y su distribución geográfica, y en sus bases fisiológicas y psicológicas. Esta afirmación nos introduce en la cuestión de qué es lo que constituye el núcleo del modelo clásico.

MODELO CLASICO

Se puede deducir que mi punto de partida para constituir la antropología en ciencia es el modelo *clásico* tan denostado en la actualidad¹². Desde luego no para mantenerlo de una manera rígida sino para poder avanzar en el conocimiento del hombre ya que nos aclara cuáles son los *temas centrales* y las *categorías fundamentales* de este saber. Este y no otro es el valor de los clásicos, cuyo modelo de Antropología pretendo fijar a través de cuatro elementos que aparecen con meridiana claridad en el pensamiento de E.B. Tylor:

1. Una nueva visión del hombre en la que se sustituye la visión filosófica del animal que posee razón y conciencia por la posesión de lenguaje que recibe de Spncer. «La gran distancia intelectual que nos separa de los animales que estudiamos puede medirse por la diferencia entre los medios rudos de que estos disponen para comunicarse y entenderse, y la capacidad del hombre para el lenguaje perfecto»¹³. Conviene realzar la fertilidad de esta nueva orientación, no solamente frente a la Filosofía idealista sino también frente a las actuales pretensiones de la Filosofía analítica. Por ello conviene resaltar su carácter relacional en la medida que es un medio privilegiado de comunicación, aspecto ampliamente desarrollado por Austin y la Escuela de Palo Alto. El lenguaje social es la base de los productos culturales. Lo que aquí se manifiesta es el carácter dinámico y creador: posibilita la creación de la cultura y la configuración de una sociedad humana. Esta tradición y culmina actualmente en la Antropología semántica. En ella el paradigma lingüístico ocupa un lugar hegemónico «lo que no quiere decir que entienda que todo el mundo de la cultura es lenguaje, pero sí que éste es actividad central y que otras muchas pueden ser entendidas adecuadamente en paradigma lingüístico. El lenguaje que habla, el de la semántica del discurso, prima en los análisis de la voz activa, sin olvidar en ningún momento la interacción entre ambas voces»¹⁴.

¹² Cfr. ROSALDO, R., *Culture and Truth*, Beacon Press, Boston, 1989, p. 25 ss.; ULIN, R.C., *Antropología y teoría social*, Siglo veintiuno, México, 1990, p. 20 ss.

¹³ TYLOR, E. B., *Antropología*, Ayuso, Madrid, p. 64.

¹⁴ FERNANDEZ DE ROYA, J.A., «Antropología social y semántica» en LISON, C. (Edit.), *Antropología social sin fronteras*, Instituto de Sociología aplicada de Madrid, 1988, p. 104.

2. Un método de investigación: el método comparativo. Ya desde los primeros momentos tiene que soportar una dura crítica que posteriormente Murdock intento superar con la elaboración de una muestra etnográfica adecuada. Recientemente ha puesto de manifiesto Honorio Velasco las dificultades con las que tropieza la Antropología excéntrica al usar el método comparativo¹⁵: limitaciones debido a la diversidad de las sociedades humanas, categorías adecuadas y su conexión en secuencias de causalidad, delimitación de las unidades de comparación y de los objetivos de comparación. A mi me parece que son retos que la antropología debe aceptar y que de ninguna manera implican la eliminación del método comparativo basado en la observación participante y los datos etnográficos que se poseen y empiezan a ser codificados. Por ello me parece que, como sostiene A. González, «no deberíamos renunciar a aquella idea de una “sociología comparada” compartida por Spencer y Tylor, al ideal de una ciencia de la sociedad y la cultura de alcance mundial»¹⁶.

3. Una categoría que articula todo el trabajo de campo del antropólogo: la cultura. «La cultura o civilización, en sentido etnográfico amplio, es aquél todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad»¹⁷. Esta visión general de la cultura se ha ido precisando con el desarrollo de la Antropología dando origen a dos escuelas. *Materialista* que da prioridad al análisis del comportamiento externo y las técnicas que usa el hombre para adaptarse al medio, e *idealista* que centra su atención en los patrones de comportamiento compartidos y aprendidos por los miembros de una sociedad. Me parece que una visión *sistémica* de la cultura permite superar y al mismo tiempo integrar estas dos corrientes al poder complementar y agrupar simbólicamente los rasgos ideales y materiales que constituyen los elementos de la cultura humana. Tal aspiración se basa en el siguiente principio: «Una proposición fundamental de la Antropología es que ninguna parte puede ser plena o exactamente comprendida apartada del todo. Recíprocamente el todo no puede ser entendido sin un conocimiento especializado de las partes»¹⁸.

4. Un objetivo: el conocimiento del pensamiento y comportamiento

¹⁵ VELASCO, H., «La Antropología española como problema», *Antropología*, 3 (1992)122 Cfr.

¹⁶ GONZALEZ ECHEVERRIA, A., *Etnografía y comparación*, Universidad Autónoma de Barcelona, 1990, p. 164 También: «Metodología en el tratamiento de los datos: etnografía y comparación», Conferencia Universidad de Granada, 1991.

¹⁷ TYLOR, E.C., *The Origins of Culture* (Primera parte de *Primitive Culture*), Harper Torchbook, New York, 1968, p. 1.

¹⁸ HOEBEL, E.A./WEAVER, Th., *Antropología y experiencia humana*, Omega, Barcelona, 1985, p. 6. Cfr. WHITE, L.A., «Human Culture» Enciclopedia Britannica, Vol. 8, Chicago, 1973, p. 1851.

humano, es decir, de lo más específico del hombre. «La condición de la cultura en las diversas sociedades de la humanidad, en la medida que puede ser investigada según principios generales, constituye un tema apto para el estudio de las leyes del pensamiento y de la acción humanas»¹⁹. Se concreta o tiene como núcleo de investigación los modos de ser, pensar y vivir de los seres humanos. No se puede perder nunca de vista este objetivo que ni siquiera del funcionalismo de Malinowski olvidó. Desde el análisis de las diversas culturas, se pueden delinear rasgos universales que es posible predicar de cualquier ser humano. El núcleo teórico de la Antropología social parte de un axioma clave y fundamental: la existencia de principios y rasgos constitutivos del ser humano que los primeros antropólogos consideraban de carácter universal y que recientemente H.E. Gombrich ha tratado de justificar: «Nuestra masa hereditaria consta no tanto de características y capacidades como de disposiciones que en la vida social pueden desarrollarse o atrofiarse. En el animal como en el hombre no todos los desarrollos son reversibles. Algunos se convierten en segunda naturaleza y van formando un tipo determinado de personas, con su mentalidad, sus posibilidades y sus limitaciones... estoy de aquellos que, contra el relativismo parten de la hipótesis de que la psique humana muestra determinadas constantes, con las que el científico debe constar»²⁰. La visión *culturalista* por el contrario se opone tajantemente a estas tesis al afirmar que las personas concretas realizan la naturaleza humana en cada cultura y que por tanto trazar una línea entre lo que es natural constante y universal y lo que es variable convencional y local es falsear la realidad humana²¹. Frente a estas dos tesis se está imponiendo una postura más ecléctica como la representada por Needham que habla de factores primarios estructurados y combinados de modo variable²². De cualquier manera conviene tener en cuenta que es una cuestión de carácter filosófico para la que no se tiene una respuesta convincente ya que ni la concepción estratigráfica ni la culturalista pueden ofrecer en la actualidad pruebas convincentes que avalen sus tesis. Es, por tanto, un supuesto que todo investigador deberá explicitar. No hay ningún inconveniente en aceptar como principio metodológico la existencia de «principios simbólicos de carácter universal» en la mente humana que condicionan el desarrollo de la cultura. Ahora bien, como se trata de una guía de investigación, todo antropólogo deberá estar dispuesto a fundamentarlos, validarlos y además demostrar su fertilidad teórica, y si no tienen valor heurístico prescindir de este supuesto.

¹⁹ TYLOR, E.C., *The Origins*, p. 1.

²⁰ GOMBRICH, H.E., «Sobre el relativismo cultural en las ciencias del espíritu», *Atlántida*, 3 (1990), 251.

²¹ GEERTZ, C., *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1983, p. 36.

²² Cfr. NEEDHAM, R., *Exemplars*, University of California Press, 1985, p. 70.

DISOLUCION DE LA ANTROPOLOGIA

Se ha consolidado en la década de los ochenta una orientación teórica en Antropología que pretende eliminar, disolver y destruir el modelo clásico para convertir los resultados de la investigación antropológica en un género literario, en un texto poético. Toma el nombre de una moda intelectual denominada "postmodernismo", cuya presencia se puede detectar en diferentes ramas del saber: Arte, Literatura, Filosofía, etc., y se caracteriza más por lo que niega que por las propuestas que sustituyan lo moderno que rechaza. «El giro postmoderno no significa tanto el surgimiento de un nuevo *logos* epistemológico como la eclosión de un *ethos* o actitud moral de rechazo y condena global del proyecto moderno a causa de su insostenible unilateralidad logocéntrica y de los excesos y desastres de los procesos de modernización inspirados en el mismo. Es la "rabia contra la razón" modernizadora, reduccionista, tecnocrática, calculadora, burocrática, etc.»²³. Pienso que en cuestiones nucleares —la disputa moderno-postmoderno lo está siendo en Antropología— no solamente hay que argumentar y justificar, sino que también hay que poner las cartas sobre la mesa, es decir, anticipar la base desde la que se construyen los argumentos y el diagnóstico final. Pues bien, sería tremendamente ingenuo desconocer las dimensiones positivas de este movimiento pero mi diagnóstico del giro postmoderno es *negativo*. Esta disputa es un mundo de ficción que filósofos bien situados en el mundo académico se han inventado y que de tanto darle vueltas se convierte en problema real, pero que la historia del pensamiento considerará un mero pasatiempo de intelectuales que han perdido el sentido del saber filosófico. «Insensiblemente la conciencia ha ido abdicando de su función de guía, directora, y como cuando no se tiene guía el camino se cierra, la mente encuentra una pseudo-libertad sustituto de la libertad verdadera; la libertad de vagar por su cuenta extramuros de esa ciudadela que es lo real»²⁴. No en vano para dar visos de realidad a sus propuestas autores como Derrida ha tenido finalmente que apelar al compromiso político y Foucault al proyecto ilustrado de la autonomía del sujeto, dimensiones de la modernidad que habían deconstruido y rechazado. Con estas acotaciones podemos pasar al campo de la Antropología.

Tyler ha caracterizado lo esencial de esta corriente por un rechazo del

²³ RUBIO CARRACEDO, J., *El giro postmoderno*, Universidad de Málaga, 1993, p. 8.

²⁴ ZAMBRANO, M., «La actitud ante la realidad» en RUBIO CARRACEDO, J., *El giro postmoderno*, Universidad de Málaga, 1993, p. 67. También me parece lúcido el diagnóstico de G. STEINER, *Presencias reales*, Destino, Barcelona, 1991, p. 160. «No han inventado ningún habla nueva ni conceptualizaciones inmaculadas. El dogma central —según el cual todas las lecturas son malas lecturas y el signo no tiene una inteligibilidad subyacente— tiene la misma categoría paradójica y autonegadora que la célebre aporía mediante la cual un cretense declara que todos los cretenses son mentirosos. Encerradas dentro del lenguaje natural, las proposiciones deconstructivas se falsean a sí mismas».

programa lingüístico del positivismo, una apertura hacia la propia cultura y tradición, una apreciación del sentido común, y un rechazo a reducir todas las culturas a un horizonte monístico. Se trata de una propuesta ambigua que podrían suscribir la mayoría de los antropólogos sin por ello tener que encuadrarse dentro de este movimiento. Por ello es conveniente comprender el fundamento teórico que sustenta esta orientación. Ello nos permitirá comprender el alcance y la significación de esta corriente para poder proponer una reflexión crítica. Previamente expondré la triple clasificación que Reynoso²⁵ —sin ninguna pretensión de exhaustividad— ha hecho de esta amplia aunque difusa corriente:

1. La corriente *metantropológica* que critica acerbamente el tipo de racionalidad que sustenta la etnografía clásica. Encuadra los resultados de la investigación etnográfica dentro de la escritura literaria y considera que el antropólogo no es un científico sino un escritor. En consecuencia la reflexión antropológica consiste en el análisis de los recursos estilísticos que se usan para exponer los resultados del trabajo de campo, de los modos de escritura que practicamos al describir nuestra experiencia cultural sobre el Otro. Geertz, recientemente convertido al posmodernismo, sintetiza esta orientación: «La responsabilidad de la etnografía, o su validación, no debe situarse en otro terreno que el de los contadores de historias que las soñaron»²⁶.

2. La denominada “Etnografía experimental” que critica el realismo y racionalismo de la etnografía clásica para ensayar nuevos modos de realizar el trabajo de campo y nuevos recursos estilísticos para exponer los resultados de la investigación. «A riesgo de quebrar los tabúes del clan, yo sostengo que toda actividad cultural es experimental, que el trabajo de campo es un tipo específico de actividad cultural, y que es precisamente esta actividad lo que define la disciplina»²⁷.

3. La corriente “anticientífica” es la más combativa y extremista. Parte de un rechazo total del saber científico, de la necesidad de desenmascarar las pretensiones dogmáticas del racionalismo positivista, de la urgencia de liberarse de la camisa de fuerza que supone, tanto desde el punto de vista teórico como metodológico, el saber positivo de cuyos moldes nace la etnografía clásica. De ahí que por oposición a los recursos formales de corte representacional se proclame la necesidad y la validez de *cualquier* forma de expresión para exponer los resultados de la Etnografía. «La etnografía posmoderna radica en un texto envolvente y proteico compuesto a base de fragmentos de un discurso que procura la evocación, tanto en la mente del escritor como en la del autor, de una fantasía merced a la cual

²⁵ REYNOSO, C. (COMP.), *El surgimiento de la Antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1991, p. 28; Xfr. BEORLEGUI, C., «La postmodernidad en la Antropología: de la objetividad (científica) a la retórica literaria», *Letras de Deusto*, 59 (1993).

²⁶ GEERTZ, C., *El antropólogo como autor*, Paidós, 1989, p. 150.

²⁷ RABINOW, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Júcar, Barcelona, 1992, p. 26.

pueda percibirse un mundo que, si bien fantástico, posea las claves propias del sentido común; contenga aspectos de una estética integradora que lleve a esa mente lectora o escritora efectos digámoslo así— terapéuticos. Se trata en una palabra de simple y pura poesía»²⁸.

Después de ver en que consiste el postmodernismo y sus diversas corrientes vamos a ver los factores que han hecho posible el surgimiento de esta moda antropológica. Ello nos permitirá ir disipando la ambigüedad que caracteriza tanto la base teórica como las propuestas para la Antropología.

(a) La pérdida del objeto de estudio, es decir, el abandono del tema del hombre como campo de investigación de la Antropología. Se remonta a la pérdida del sujeto que se inicia con Durkheim: prioridad del inconsciente anónimo que disuelve la conciencia pura cartesiana, el lenguaje y al mismo hombre. Su visión de la lengua como un producto social condiciona la distinción de Saussure entre lengua y habla. La pérdida del yo en este autor aparece explícitamente formulada en el pensamiento de Levi-Strauss, se halla presente en la teoría sobre la competencia lingüística en Chomski y es un axioma de la Psicología cognitiva de Fodor. La Antropología, por ejemplo, es para Levi-Strauss una *entropología*, que aparece claramente formulada en *Tristes Trópicos*. Esta postura teórica no hace más que reflejar la visión pesimista del hombre vigente en la cultura occidental en la medida que supone la aceptación del fracaso total del pensamiento ilustrado cuya máximo ideal consistió en construir una sociedad más libre y más justa. En el campo de la Filosofía Fukuyama recuerda la profecía hegeliana del fin de la historia. En el campo de la Antropología filosófica A. Gehlen había fundamentado la tesis de la post-historia. En las ciencias sociales D. Bell habla de sociedad post-industrial configurada por la ciencia y la técnica que ha destruido todo tipo de valores y no es capaz de crear otros nuevos. Son diferentes caracterizaciones de un proceso histórico sin un fin determinado y sin ninguna novedad y por ello la invitación a acomodarnos a una situación histórica sin cimientos y una vida para el hombre sin sentido. Los postmodernos aceptan, se acomodan y son los portavoces de esta situación puesto que parten de la pérdida irrecuperable del sujeto en la masa anónima, en la estructura social. Frente a esta tendencia, que no puede ser negada, conviene recordar una reciente tesis de Eibl-Eibesfeldt: «El mantenimiento de la individualidad y, por tanto, de la polivalencia creativa de cada uno, debería ser, por tanto, un objetivo a tener en cuenta. Solo así sería posible contrarrestar el automatismo sistemático inmanente a las macrosociedades que amenaza con diluir al individuo»²⁹. Esta propuesta

²⁸ TYLER, S A, «Etnografía postmoderna: desde el documento de lo oculto al oculto documento» en CLIFFORD, J./MARCUS, G. E. (Eds.), *Retóricas de la Antropología*, Júcar, Barcelona, 1991, p. 187.

²⁹ EIBL-EIBESFELDT, I., *Biología del comportamiento humano*, Alianza, Madrid, 1993, p. 725.

prolongaría la tesis Levi-Strauss para quien la negación del sujeto era una postura metodológica transitoria. «El hombre debe conocerse como un “él” antes de osar pretender que es un “yo»³⁰. Esta cita, por otra parte, nos ayudaría a comprender el objetivo último de la Filosofía de Foucault que aspiraba a construir críticamente las condiciones en las que fuera posible la constitución de nosotros mismos como sujetos autónomos. Pero pienso que sobre bases muy débiles: se rechazan las categorías y los métodos de interpretación de la razón y ello hace totalmente inviable sus posterior recuperación. De ahí la necesidad de ir más allá del estructuralismo y postmodernismo para ver el tema del sujeto desde una perspectiva más rica y además abrir nuevas vías de investigación en el tema del sujeto. Para ello considero necesario poner en tela de juicio la tesis central en la que se sustentó esta postura metodológica y afirmar que el hombre no es un ser social por *naturaleza*. Basaré esta llamativa afirmación en uno de los pensadores que más ha subrayado el carácter social del hombre, Durkheim: «Incluso no se ha probado del todo que la tendencia hacia la sociabilidad haya sido desde el origen un instinto congénito del género humano. Es mucho más natural ver en ella un producto de la vida social, que se ha organizado lentamente en nosotros; porque es un hecho de la observación que los animales son sociables o no, según que las condiciones de su medio ambiente les obliguen a la vida común o les alejen de ella. Y hay que añadir todavía que incluso entre estas inclinaciones más determinadas y la realidad social, la separación continúa siendo considerable»³¹. Ello permite —sin negar la dimensión social del hombre— no tener que diluir al hombre en la estructura social y además puede abrir un enfoque más fructífero para recuperar la importancia del individuo en la investigación antropológica.

(b) Intimante relacionado con el factor anterior se produce una hipervaloración del trabajo de campo en la medida que un medio *necesario* para la investigación antropológica se convierte en fin. La Antropología es reducida a Etnografía. Tiene su origen en la Antropología hermenéutica de C. Geertz y constituye el suelo abonado del que brota todo postmodernismo en Norteamérica. En su más conocida obra —*The Interpretation of Cultures*— distingue claramente, siguiendo ideas del filósofo Ryle, entre «descripción superficial» y «descripción densa». Esta última condensa el sentido de la etnografía ya que a través de ella se puede captar la jerarquía estratificada de las estructuras significativas de un hecho determinado. Esta afirmación nos permite además entender que su validez se encuentra en el análisis microsociológico ya que de ninguna manera puede legitimar las grandes teorías. El paso siguiente consiste en identificar Antropología con Etnografía: «In anthropology, or anyway social anthropology, what the prac-

³⁰ LEVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural II*, Siglo Veintiuno, 1979, p. 42.

³¹ DURKHEIM, E., *Las reglas del método sociológico*, Morata, Madrid, 1982, p. 131; Cfr. *De la división social del trabajo*, Schapire, Buenos Aires, 1973, p. 296.

tioners do is ethnography. And it is in understanding what ethnography is, or more exactly *what doing ethnography is*, that a start can be made toward grasping what anthropological analysis amounts to as a form of knowledge»³². Se prescinde totalmente de cualquier uso de los datos etnográficos para alcanzar un conocimiento del hombre. Por un golpe de magia desecha toda una tradición antropológica que jamás renunció a ser Antropología. A mi me parece que una visión hermenéutica de los hechos culturales no excluye sino que hace necesaria, para avanzar en nuestro conocimiento del hombre, el ideal de una Antropología de ultimidades»de visión trascendente y totalizadora pero por el momento inalcanzable; naturaleza, biología, sociedad y cultura, cuerpo, situación y experiencia primordial, intuición y reflexión, cerebro e intencionalidad son conceptualizaciones necesarias pero en modo alguno exhaustivas y precisas en nuestras descripciones actuales»³³

(c) Relativismo y escepticismo epistémicos son las bases filosóficas desde las que se pretende fundar la nueva Etnografía. Tiene su origen en los epígonos de la fenomenología y el estructuralismo antes denominados postestructuralistas y ahora "postmodernos". Conectan con los planteamientos de Nietzsche para quien el conocimiento tiene un interés puramente biológico, las ideas de Mallarmé para quien la escritura es un mero juego palabras y pura representación, y la crítica de Heidegger al saber occidental basado en una teoría representacional del conocimiento. Todos concuerdan en negar la validez del conocimiento para proporcionar verdadero conocimiento de la realidad y en consecuencia la muerte de las grandes teorías surgidas en la modernidad. De ello se deduce que los textos científicos *no sirven para explicar la estructura de la realidad física y social* y por tanto deben ser vistos como meras ficciones literarias ya que se resuelven en un proceso interminable de interpretación que no desemboca en conocimiento. No constituyen una escuela filosófica sino un conjunto de intelectuales que desde diferentes perspectivas promueven un escepticismo teórico y un relativismo ético basado en la indiferencia total. Ello ha dado origen a diferentes interpretaciones y valoraciones del pensamiento postmoderno. Creo que será suficiente ver aquellos que más presencia han tenido en la Antropología.

Para Foucault el conocimiento ha devenido en una forma de poder sobre los demás y el texto escrito como una ideología de dominio³⁴. Toda la obra de este filósofo es un intento de análisis o historia de los modos de conocimiento que ha producido el hombre y que articula en cuatro grandes apartados³⁵:

³² GEERTZ, C., *The Interpretation of Culture*, Basic Book, New York, 1973, p. 5-6.

³³ LISON, C., *Antropología social: reflexiones incidentales*, CIS, Madrid, 1986, p.143.

³⁴ FOUCAULT, M., *La arqueología del saber, Siglo Veintiuno*, Madrid, 1970, p. 311.

³⁵ FOUCAULT, M., *Tecnologías del yo*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 48.

- Tecnologías de producción
- Tecnologías de sistemas de símbolos
- Tecnologías de poder
- Tecnologías del yo

Se comprende por ello la necesidad de criticar, destruir y superar este pensamiento alienante. Se acepta como paradigmática la técnica de la *deconstrucción* propuesta por J. Derrida y que ha hecho furor en el mundo académico. Su punto de partida es la crítica al sistema logocéntrico que ha configurado la Filosofía de Occidente desde Platón hasta nuestros días; su punto de referencia es la Fenomenología de Heidegger que ya había detectado y criticado esta situación con su teoría sobre el olvido del ser en el lenguaje de la Metafísica. Superar este error corrigiendo las vacilaciones de Nietzsche y Heidegger es lo que intenta Derrida desde diferentes ángulos: rechazo la teoría husserliana de la verdad y la evidencia por ser una metafísica de la presencia, cuestionamiento de la primacía de la voz y del *logos* dirigidos por la conciencia para hacer aparecer la importancia de la escritura y puede desembocar en una archiescritura, crítica de la concepción lineal del tiempo, sustitución de la experiencia unitaria por el juego y el ejercicio de la diferencia, etc.. Ello hará posible el surgimiento de una ciencia de la escritura cuyo concepto clave es la noción de grama. «Se trata de producir un nuevo concepto de escritura. Se lo puede llamar *grama o différance*. El juego de las diferencias supone, en efecto, síntesis y remisiones que prohíben que en ningún momento, en ningún sentido, un elemento simple esté *presente* en sí mismo y no remita más que a sí mismo»³⁶. Para ello usa la *deconstrucción*, —más exacto es hablar de deconstrucciones³⁷— que no es un método sino una estratagema y estrategia ya que no se ajusta a los rígidos moldes de lo formal como ocurre en el estructuralismo. Es más bien un instrumento de descentramiento. No tiene como objetivo la pura destrucción sino que es un juego y técnica de análisis que solamente permite, desde el borde de un sistema, desmontar o hacer ver las grietas de ese sistema para correrlas, diseminarlas, aumentarlas.; no puede destruirlo ya que se tiene que usar la razón para rechazar un sistema racional y ello supondría una contradicción. «Nuestro discurso pertenece irreductiblemente al sistema de las oposiciones metafísicas. No se puede anunciar la ruptura de esa pertenencia más que mediante una *cierta* organización, una cierta disposición estratégica que dentro del campo y los poderes propios,

³⁶ DERRIDA, J., *Posiciones*, Pre-Textos, Valencia, 1977, p. 35.

³⁷ «En contextos muy determinados, es uno de los nombres posibles, para designar, metonímicamente en suma, lo que ocurre o no llega a ocurrir, a saber, una determinada dislocación que, en efecto, se repite con regularidad y en todas partes en donde hay algo antes que nada: en lo que clásicamente se llama textos de filosofía clásica por supuesto y por ejemplo y asimismo en todo "texto", en el sentido general que trato de justificar para dicha palabra, es decir, en la experiencia sin más, en la realidad social, histórica, económica, técnica, militar, etc.» J. Derrida en *Diario 16* (27. Nov.93).

volviendo contra él sus propias *estratagemas*, produzca una *fuerza de dislocación* que se propague a través de todo el sistema, fisurándolo en todos los sentidos, y *de-limitándolo* de parte a parte»³⁸.

Ha sido Lyotard el que de una manera más sistemática ha tratado de dar forma a este movimiento filosófico. Parte de la necesidad de superar las aspiraciones dogmáticas del saber metafísico, el terror de las ciencias positivas y las ilusiones emancipatorias de la filosofía crítica. Todas ellas quedan encuadradas bajo la categoría de “metarrelatos” que deben ser sustituidos por la forma narrativa que admite la pluralidad y el juego de lenguajes. Desde estos supuestos define la condición postmoderna como «la incredulidad con respecto a los metarrelatos»³⁹.

Si tuviéramos la paciencia de juntar las piezas de este rompecabezas de filósofos nos daríamos cuenta que hay un ejercicio refinado y exquisito del escepticismo teórico que para no caer en las aporías y contradicciones que esta postura conlleva se queda en la pura indefinición y la cómoda indiferencia como forma de suspensión del juicio. Nada es verdadero pero tampoco falso, no podemos aceptar la razón pero tampoco desecharla, no podemos caer en las garras de la Metafísica pero tampoco podemos prescindir de ella, ni esto ni lo otro, ni dentro ni fuera del sistema, en el borde. Pienso que la historia del pensamiento da razón y avala la mayoría de las críticas que esta postura escéptica contiene, especialmente aquellas que refieren a las sociedades avanzadas configuradas por la ciencia y la técnica y usadas como instrumentos de dominio respecto de aquellos pueblos que no las poseen. De todas maneras me parece mucho más realista reconocer el carácter ambivalente de la ciencia y la técnica. Ello permite reconocer que también posee dimensiones positivas tanto prácticas —pueden hacer posible una mayor calidad de vida— como teórica posibilitan un mejor conocimiento de la realidad. Por ello siempre conviene recordar aquellas proféticas frases de Husserl sobre el escepticismo: pasará como una fiebre por ser fruto de la razón perezosa⁴⁰ que es una forma decadente de razón racionante como vio Unamuno: «El absoluto relativismo, que no es ni más ni menos que el escepticismo, en el sentido más moderno de esta denominación, es el triunfo supremo de la razón racionante»⁴¹.

(d) Sobrevaloración del carácter emancipador del diálogo dentro de la sociedad de la comunicación generalizada configurada por la técnica informático-comunicacional. Los postmodernos están fascinados —también horrorizados por el carácter totalizador y represor que pueda tener— de las posibilidades de emancipación de este tipo de sociedad que se consoli-

³⁸ DERRIDA, J., *Escritura y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 33.

³⁹ LYOTARD, J. F., *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984, p. 10.

⁴⁰ HUSSERL, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften un die transzendente Phänomenologie*, Hua. VI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1962, p. 7.

⁴¹ UNAMUNO, M. de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Espasa-Calpe, Madrid, 1976, p. 106.

da. Oigamos a Vattimo: «Lo que intento sostener es: a) que en el nacimiento de una sociedad postmoderna los *mass media* desempeñan un papel determinante; b) que estos caracterizan tal sociedad no como una sociedad “más transparente”, más consciente de sí misma, más “iluminada”, sino como una sociedad más compleja, caótica incluso; y finalmente c) que precisamente en este “caos” relativo residen nuestras esperanzas de emancipación»⁴³. Por ello predicán la necesidad de una comunicación más activa entre los actores de la cultura y que se deje oír la voz de la pluralidad de culturas existentes. Es para los postmodernos una misión que debe realizar la Etnografía y la Antropología. Ello posibilitará «sacar a la luz otros mundos que los de la pura información abstracta, engendrar universos de referencia y Territorios existenciales en los que la singularidad y la finitud sean tenido en cuenta por la lógica multivalente de las ecologías mentales y por el principio de Eros de grupo de la ecología social y afrontar el cara cara vertiginoso con el cosmos para someterlo a una vida posible»⁴⁴. Aumentando la cantidad y la diferencia de discursos, la fluidez en el intercambio de información y la comunicación interpersonal se generarían fragmentos sociales que impedirán hacer realidad el gran Leviatan. Aunque resulte chocante y paradójico⁴⁵ en este contexto hay que situar la aceptación que ha tenido la Estética revolucionaria de Bajtin basada en la comunicación (escrita o hablada) cuyo análisis tiene como objetivo la emancipación y liberación, es decir, enfocada no solamente a conocer el mundo sino transformarlo según la clásica tesis de Marx. Conecta directamente con la visión social de la conciencia que propone el psicólogo ruso Vigotski⁴⁵ para quien esta facultad posee un estructura lingüística. Desde estos supuestos desarrolla Bajtin una poética social que articula a través de dos conceptos claves: enunciado y dialogía. Parte del supuesto que la unidad de comunicación dicursiva es el enunciado. El uso de los enunciados produce los géneros discursivos cuya riqueza y diversidad es inmensa ya que se basa en las inmensas posibilidades de la actividad humana. Se ve claramente que el enunciado no se reduce a una mera proposición lingüística sino que tiene una naturaleza social ya que viene precedido de enunciados de otras personas y está enfocado a la respuesta de otras personas. «La significación lingüística de un enunciado se entiende en el trasfondo del lenguaje, y su sentido actual se entiende en el trasfondo de otros enunciados concretos sobre el mismo tema, en el trasfondo de las opiniones, puntos de vista y apreciaciones plurilingüales, es decir, en el trasfondo de lo que, como vimos, complica el camino de toda palabra hacia su objeto. Pero sólo

⁴³ VATTIMO, G., *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 78.

⁴⁴ GUATTARI, F., *Las tres ecologías*, Pre-Textos, Barcelona, Valencia, 1990, p. 76.

⁴⁵ Cfr. ZAVALA, I.M., *La postmodernidad y Mijail Bajtin*, Espasa Calpe, 1991.

⁴⁵ Cfr. Cfr. SILVESTRI, A./BLANCK, G., *Bajtin y Vigotsh: la organización semiótica de la conciencia*, Anthropos, Barcelona, 1993.

ahora, ese medio plurilingüe de palabras ajenas no es dado al hablante en el objeto, sino en el alma del oyente, como *su fondo aperceptivo*, lleno de respuestas y objeciones. Y hacia ese fondo aperceptivo del entendimiento (no lingüístico, sino objetual-expresivo), se orienta todo enunciado»⁴⁶. La dialogía es otra categoría, opuesta a la dialéctica, que nos permite entender la relación entre enunciados tanto a nivel individual como social. A nivel individual parte del supuesto de que la conciencia soberana es una contradicción ya que el diálogo interno siempre está suponiendo al otro e incorporando las voces del pasado, de la comunidad y de la cultura. Es más, el diálogo interno se convierte en fuerza creadora cuando las divergencias y contradicciones interiores son fecundadas por el plurilingüismo social. La vida social en sus múltiples niveles también es vista como un texto generado a través de diferentes discursos que los miembros de una comunidad comparten. Una metáfora que refleja perfectamente esta carácter dinámico y revolucionario de la realidad social es el carnaval. Es un lugar privilegiado en la medida que nos hace ver toda la potencialidad de la dialogía para rechazar el monólogo de todo tipo y hacer aparecer la multiplicidad de voces y ofrecer un método de relación con la "otredad" en la que la estructura social aparece como un texto abierto que se puede y se debe modificar eternamente porque: «No existe ni la primera ni la última palabra, y no existen fronteras para un contexto dialógico (asciende a un pasado infinito y tiende a un futuro igualmente infinito)... En cualquier momento del desarrollo del diálogo existen las masas enormes e ilimitadas de sentidos olvidados, pero en los momentos determinados del desarrollo ulterior del diálogo, en el proceso, se recordarán y revivirán en un contexto renovado y en un aspecto nuevo. No existe nada muerto de una manera absoluta: cada sentido tendrá su fiesta de resurrección. Problema del *gran tiempo*»⁴⁷. Me parece que la realidad es muy otra ya que me parece más realista la tesis de Fukuyama sobre el fin de la historia, lo cual en manera alguna debe suponer que debemos conformarnos con esta situación. Me parece interesante recordar que los ideales modernos de justicia y libertad son ganancias absolutas a las que no podemos ni debemos renunciar jamás. Por ello no creo que solamente el diálogo basado en la comunicación sea suficiente para de construir una sociedad más humana. «Se cree ingenuamente entre los postmodernos que el aumento de comunicación entre las personas es el indicador y además el procedimiento de la participación ciudadana en la cosa pública. "Comunicamos más" es el mensaje que difunden, coincidiendo con los movimientos místicos y las organizaciones políticas. El problema de nuestra época (se dice) es la falta de comunicación»⁴⁸. Pien-

⁴⁶ BAJTIN, M. M., *Teoría y estética de la novela*, Taurus, Madrid, 1991, p. 98.

⁴⁷ BAJTIN, M. M., *Estética de la creación verbal*, Siglo Veintiuno, México, 1982, p. 392-3.

⁴⁸ MARTÍN SERRANO, M., «Lo utópico en la postmodernidad» en AUBACH, M. T., *Utopía y postmodernidad*, UPS, Salamanca, 1986, p. 38.

so con Russel que en la lucha por el poder siempre triunfan los más fuertes, pero en la lucha por la verdad triunfan los hombres de carne y hueso en la medida que nos vamos *acercando* cada vez más a ese mundo de luz que hace a los hombres más libres. Por ello considero necesario fijar una serie de principios que rigan el diálogo y que trataré de ir desbrozando en el apartado siguiente.

LINEAS DE INVESTIGACION: VIEJOS Y NUEVOS TEMAS

La exposición anterior nos ha servido para superar la ambigüedad que caracteriza a esta corriente y al mismo tiempo comprender y fijar el mensaje que pregonan: ilusión ideológica del modelo clásico para poder alcanzar un saber acerca del otro y su consiguiente sustitución por un enfoque poético de la investigación antropológica y sus resultados. Pues bien, se trata de una propuesta a la que jamás puede renunciar el saber antropológico y que por tanto debe ser aceptada. Pero con la misma fuerza hay que decir que se trata de una postura falsa si excluye la dimensión científica de esta disciplina ya que ambos aspectos se pueden complementar en la nueva orientación del saber. Es más, considero que en esta situación de rechazo del saber científico es precisamente una pasada de cientificidad, que no de cientismo, la respuesta adecuada al giro postmoderno y un revulsivo para la Antropología. Esta propuesta se basa en un principio muy simple: la crítica del cientismo no debe llevarnos al rechazo de la ciencia sino al desarrollo de sus valores positivos que el cientismo ha traicionado y prostituido. En este contexto se deben situar las líneas de investigación que voy a proponer. Las reflexiones que siguen —lo recalco— no pretenden en manera alguna imponer vías a seguir en la antropología dominada por un anarquismo epistemológico sino exponer temas que suscitan el interés de la ciencia y en los que la aportación de los antropólogos puede ser relevante e incluso decisiva. Esta propuesta está solidamente fundada en el proceder de la Antropología que siempre ha estado conectada con el paradigma científico vigente en una época. Podemos recordar que cuando la Antropología se *consolida* como saber lo hace dentro del paradigma evolutivo que configura el saber de esa época. Ha sido Gellner quien ha subrayado que surgió dentro del paradigma de Darwin y como dentro de él se convirtió en «la ciencia de la máquina del tiempo»⁴⁹. El peligro que acecha a este proceder es calcar e imitar servilmente los moldes de una disciplina concreta —a partir del siglo XIX la Biología y la Física matemática— y aplicarlos sin más en el campo de la investigación antropológica para caer de esta manera en la redes del cientismo. No es el caso de la Antropología ya que po-

⁴⁹ GELLNER, E., Prefacio a EVANS-PRITCHARD, E., *Historia del pensamiento antropológico*, Cátedra, Madrid, 1987, p. 20.

demos deducir de lo dicho anteriormente un progreso y perfeccionamiento, no exento de tensiones y dificultades, en la teoría y los métodos cuyo núcleo se debe criticar pero de ninguna manera abandonar como pretende el postmodernismo. Es más, los brotes de cientismo siempre son rechazados como podemos ver en la reciente crítica de Lisón al positivismo⁵⁰. Pues bien, tras la llegada de la Teoría de la relatividad, de la Mecánica cuántica, las Ciencias cognitivas y los avances de la Neurobiología el paradigma está cambiando. Hemos pasado del paradigma evolucionista al paradigma computacional. Es algo que el postmodernismo ha intuido con meridiana claridad pero que no ha sabido aprovechar al mantenerse en una actitud de mera *crítica y rechazo*. De nada sirve la crítica si no es capaz de abrir nuevas vías de investigación, si pierde la aspiración a generar nuevas categorías de interpretación. Su fallo consiste en identificar este paradigma con el positivismo que empezamos a superar y además banalizar el alcance y la significación de esta abertura en el saber. Y es que más allá del impacto y miedo que ha provocado en nuestra cultura esta nueva orientación del pensamiento, conviene darse cuenta de las dimensiones positivas de este nuevo paradigma que aspira a encontrar nuevos principios de explicación⁵¹ de la realidad ante el agotamiento del paradigma evolucionista. Y conviene darse cuenta que tal aspiración se intenta realizar en un marco interdisciplinar que como decíamos al principio viene exigido por la complejidad de los temas. Hay un campo de investigación punta en el que podemos validar esta afirmación: la *Inteligencia Artificial Distribuida* en el que existe una estrecha colaboración en plano de igualdad entre las denominadas ciencias duras y las ciencias sociales. Este es a mi modo de ver el camino a seguir para responder a los serios retos del postmodernismo y de ninguna manera la huida hacia el vacío por los caminos del pensamiento débil y del anarquismo epistemológico. Es necesario, por tanto, conectar con el nuevo marco científico para poder contextualizar temas eternos de la Antropología. Ello —conviene subrayarlo— no supone en manera alguna *computerizar* la Antropología cayendo en un craso cientismo sino simplemente optar por la aspiración a hacer de la Antropología una ciencia sin que de ninguna manera pierda su especificidad basada en la descripción etnográfica fundada en el trabajo de campo y guiada por la reflexión especulativa. Basado en estos supuestos voy a exponer algunos temas de investigación que hoy considero relevantes.

(a) El tema de la *naturaleza humana*. Cualquier ciencia que de manera directa o indirecta aborda el tema de lo humano parte de una imagen, de

⁵⁰ Cfr. LISÓN, C., *Antropología social: reflexiones incidentales*, CIS, Madrid, 1986.

⁵¹ Cfr. ALVAREZ, MUNARRIZ, L., *Antropología teórica*, PPU, Barcelona/Murcia, 1990, p. 242 ss.; BERMAN, M., *El reencantamiento del mundo*, Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1987, p. 265 ss.; DAVIES, P., *Proyecto cósmico*, Pirámide, Madrid, 1989, p. 207 ss.; MARTINEZ, M., *El paradigma emergente*, Gedisa, Barcelona, 1993, p. 109-135.

una perspectiva desde que la que enfoca lo que es el hombre. Oigamos la propuesta reciente de Touraine que concibe el sujeto como un haz de relaciones sociales: «Pero nada más alejado de mis intenciones que volver a una concepción deísta del derecho natural y definir las conductas por su acuerdo o desacuerdo con unos principios establecidos por un Dios creador o por la naturaleza. Si mi análisis es a mis ojos sociológico, se debe a que el Sujeto no se define y no se construye más que como actor de conflictos sociales al mismo tiempo que como creador de historicidad.... Por tanto, el sujeto no puede concebirse fuera de las relaciones sociales, y, sobre todo, del poder que transforma la racionalidad instrumental en sistema de orden en busca de su mayor potencia. El paso que sitúa en el centro del análisis la idea de Sujeto es también el que define en términos sociales la formación o la destrucción de ese sujeto»⁵². A mí me parece más radical y fértil partir de una visión del hombre como entidad biológica como proponía Malinowski y articular la investigación sobre la categoría de *naturaleza humana*. Esta se puede describir como una estructura biológica conformada por una serie de esquemas de comportamiento y capacidades cognitivas que configuran el desarrollo del individuo dentro del medio. De esta descripción resaltaría dos aspectos. De una parte la peliaguda cuestión de como se conjunta lo biológico con lo cultural. Partiendo del paradigma evolutivo existen sólidos argumentos para aceptar el engarce de lo biológico con lo cultural, pero también debemos reconocer nuestra ignorancia de cómo ha surgido y cómo se conjunta lo cultural con la estructura biológica. No poseemos los principios que permitan resolver este problema. Esta es la razón por la que Levi-Strauss consideraba que solamente una ciencia del futuro acerca de la estructura de lo real podría solucionarla. Y esta es también la razón por la que muchos pensadores han rechazados este concepto por ser demasiado abstracto y especulativo. De otra parte su carácter dinámico: no es algo estático, fijo, eterno e inmutable sino que está sometida a un continuo proceso de perfeccionamiento que no concuerda con la visión teórica del pensamiento moderno de naturaleza que rechaza Touraine. Subrayar el carácter dinámico de la naturaleza humana no es una afirmación de corte especulativo que se diluye en la disputa filosófica de sustancialismo-historicismo. Tiene mayor alcance y significación ya que nos permite entender una tesis que poco a poco va calando en los científicos: que las ciencias biofísicas, cuya metodología reduccionista ha producido avances espectaculares en el conocimiento de la realidad material y humana, no posee ni puede ofrecer las claves últimas de lo que constituye la naturaleza humana. En un informe de los Profesores Jacob, Royer y Gros a la República Francesa se afirmaba: «Contrariamente a lo que algunos querían hacernos creer, la biología no es el medio para hacerse una idea determinada del hombre. Por el contrario, solo a la luz de una cierta con-

⁵² TOURAINE, A., *Crítica de la modernidad*, Temas de hoy, Madrid, 1993, p. 458.

cepción de los seres humanos se puede utilizar la biología a su servicio»⁵³. Se le escapa de las manos lo más específico y diferenciador del ser humano porque prescinde de los conocimientos, creencias deseos e intenciones que son los cimientos de la cultura y la sociedad en cuyo seno dota de sentido y significado a su existencia. Y en este contexto hay que situar los serios reparos y la poca aceptación que en la Antropología está teniendo la terminología de *genes* y *memes* que proviene de la Sociobiología⁵⁴. Se pretende explicar lo específico del ser humano a través de un determinismo biológico que fija la estructura y el desarrollo humano en los genes y cuya carga ideológica se pone de manifiesto cuando deriva todas las normas éticas del *propio* interés de los individuos. También el postmodernismo ataca frontalmente esta categoría por el uso ideológico que ha hecho el poder establecido. Así Baudrillard, criticando el mito de las necesidades primarias, dirá: «Este postulado bio-antropológico lleva inmediatamente a la insoluble dicotomía de las necesidades primarias y secundarias: más allá del límite de supervivencia el Hombre ya no sabe lo que quiere: es ahí donde se convierte en típicamente "social" para el economista, es decir, alienable, manipulable, mistificable. Más allá, es presa de lo social y de lo cultural; más acá, es esencia autónoma, inalienable. Vemos como esta distinción que conjura lo sociocultural en las necesidades secundarias, permite recuperar, tras la coartada funcional de las necesidades-supervivencia, un nivel de la esencia individual, un hombre basado en la naturaleza»⁵⁵. Reconocer el uso ideológico de una categoría no debe llevarnos a rechazarlo y mucho menos a desconocer la potencia heurística del concepto de naturaleza humana. Y es que pasado el furor post-metafísico y la fiebre conductista podemos conectar para *prolongar* una tradición que se remonta a filósofos como Dewey y Gardner; a antropólogos clásicos como Malinowsky, Murdock, Spiro y Levi-Strauss, y a lingüistas como Chomski que frente a Foucault propugna la necesidad de este concepto como base de un verdadero humanismo. Por ello podemos recuperar este concepto como una categoría clave para la Antropología que permite resolver algunos de los dilemas teóricos que se plantean en esta disciplina.

— La cuestión de la unidad-diversidad cultural se puede resolver sin caer en las mallas del etnocentrismo partiendo del concepto de naturaleza

⁵³ Tomado de ROSENFELD, C., «¿Por qué aislar al tercer mundo? ¿Qué papel tiene que desempeñar la Unesco?» en *Proyecto Genoma humano: Ética*, BBV, Bilbao, 1993, p. 118.

⁵⁴ Cfr. DAWKINS, R., *El gen egoísta*, Labor, Barcelona, 1979, p. 281; *El relojero ciego*, Labor, Barcelona, 1991; WILSON, E.O., *Sobre la naturaleza humana*, F.C.E., México, 1980; LUMSDEN, Ch.J./WILSON, E.O., *El fuego de Prometeo*, F.C.E., México, 1985, p. 170; BONNER, J. T., *La Evolución de la Cultura en los Animales*, Alianza Universidad, Madrid, 1982, pp. 201-2; DURHAM, W.H., *Coevolution. Genes, Culture and human Diversity*, Stanford University Press, 1991.

⁵⁵ BAUDRILLARD, J., *La génesis ideológica de las necesidades*, Anagrama, Barcelona, 1978, p. 64.

humana que hemos delineado. Su aceptación implica que tanto los hombres como las culturas que ellos producen se originan en algo común que es lo básico y fundamental, y que la libertad creadora abre múltiples posibilidades para producir riqueza y variedad sin que ello elimine y afecte a lo nuclear. «Los hombres, lo mismo que las culturas, al final tienen más de común que de diferente, sencillamente porque el ser humano es ante todo humano y constituye una única especie, presentando las razas y las culturas una variabilidad que afecta más a lo superficial y anecdótico que a lo profundo y esencial»⁵⁶ En este supuesto teórico se basa la posibilidad de la comparación en la que se deben tener en cuenta tanto las diferencias como las semejanzas. No hay otro supuesto teórico que pueda justificar la validez de la Antropología comparada.

— El concepto de naturaleza humana es una categoría que permite superar el relativismo cultural al que se apunta el postmodernismo y cuyo núcleo ha caracterizado Vattimo por un desarrollo «de las potencialidades positivas de una experiencia declinante de los valores, es decir, más difusa y menos intensa»⁵⁷ y cuyas consecuencias ha visto muy bien Lipovetski: «El momento postmoderno es mucho más que una moda; manifiesta el proceso de indiferencia pura en el que todos los gustos y conductas pueden convivir sin excluirse, todo puede ser elegido a capricho, lo más operativo como lo más esotérico, lo viejo como lo nuevo, tanto la vida simple-ecologista como la vida hipersofisticada, en un tiempo desvitalizado sin puntos de referencia estables, sin coordenadas mayores»⁵⁸. Se debe decir por el contrario que no todo vale sino que solamente vale aquello que *refuerza* y al mismo tiempo *perfecciona* la naturaleza del hombre. Es ciertamente un principio general y un reto para la Antropología desarrollarlo, pero cierra el camino al relativismo e incita a esta disciplina a buscar lo profundo, esencial, específico y al mismo tiempo común, lo que aporta la cultura a lo biológico, y lo que explica cuáles son los tipos de comportamiento en los que lo cultural perfecciona lo biológico. Y también una valiosa aportación pues si aceptamos, como decía anteriormente, que la Ciencia Biofísica no tiene la clave de lo humano corresponde a la Antropología fijarlo. Desde este conocimiento se pueden juzgar —no rechazar de plano como hacen los postmodernos— los grandes avances que se están produciendo como, por ejemplo, el proyecto de una cartografía del genoma humano que todos los científicos reconocen se debe ajustar a unos principios éticos que deben ser respetados. En este contexto podemos recordar aquel sabio consejo de R. Linton: «El reformador, lo mismo que cualquier otro planificador, ha de

⁵⁶ EIBL-EIBESFELDT, I., *Op. Cit.* p. 10; Cfr. MATURANA, H/VARELA, F., *El árbol del conocimiento*, Debate, Madrid, 1990, p. 206.

⁵⁷ VATTIMO, G., *Más allá del sujeto*, Paidós, Barcelona, 1992, p. 14.

⁵⁸ LIPOVETSKY, G., *L'Ere du vide. Essais sur l'individualisme*, Gallimard, París, 1983, p. 46.

tomar en cuenta las propiedades de sus materiales. Si quieren cambiar las costumbres y actitudes de los seres humanos, ha de conocer antes qué es lo que tiene por delante y qué es lo que puede hacer con ello. Último objetivo del antropólogo es descubrir los límites dentro de los cuales puede condicionarse al hombre, y cuáles patrones de vida social son los que pesan menos al individuo»⁵⁹.

(b) El tema de la *creatividad* que en una primera aproximación podemos definir como la producción de algo nuevo que antes no existía. Para precisar el sentido de esta visión podemos tomar como punto de referencia dos dimensiones. Del lado del sujeto en el que lo nuevo se puede identificar con originalidad en la medida que su actividad no se puede deducir mecánicamente de las creencias y conocimientos que posee el individuo. Desde la dimensión de lo producido la novedad debe ser entendida como algo diferente que abre nuevos horizontes de comprensión e interpretación de la realidad existente. Este es para mí uno de los grandes retos del saber en los que la Antropología puede aportar los resultados de su investigación. De una parte se debe centrar la investigación en el aparato cognitivo del ser humano. Pienso que la creatividad es una característica de todo ser humano aunque la cultura solamente haya alentado su presencia y desarrollo en algunos campos en donde se reconoce la importancia de la creatividad como lo son la literatura, el arte, etc. y que por supuesto se pueden tomar como lugares privilegiado para ejercer el trabajo de campo. De cualquier manera ha sido el impacto de las ciencias cognitivas las que están pidiendo una cooperación interdisciplinar. «Contamos, sí, con el paradigma compacto de las computaciones y las representaciones, cuya coherencia interna nadie puede poner en duda. Pero resulta difícil dar cuenta, desde él, del carácter adaptativo y funcional del conocimiento, de sus procesos de cambio en el aprendizaje y el desarrollo, de la funcionalidad cognitiva de la conciencia, de la relación entre el plano cognitivo y el hardware biológico, de la importancia del contenido y del contexto, de la influencia de la cultura en los procesos cognitivos»⁶⁰. En este contexto se puede comprender perfectamente la relevancia de la Antropología. Y es que en el paradigma computacional se reduce la creatividad a funcionamiento puramente mecánico por exigencias de la metodología lógico-formal que configura la simulación del comportamiento humano. Hipótesis metodológica que la Antropología social de ninguna manera puede tomar como base de sus in-

⁵⁹ LINTON, R., *Estudio del hombre*, F.C.E., México, 1944, p. 13.

⁶⁰ RIVIERE, A., *El sujeto de la Psicología cognitiva*, Alianza, Madrid, 1987, p. 97. En esta misma línea VARELA, F. J. (Edit.), *De cuerpo presente*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 209: «¿Cuál es el *locus* del conocimiento cultural de cosas tales como los cuentos populares, el nombre de los peces, las bromas? ¿La mente del individuo? ¿Las reglas de la sociedad? ¿Los artefactos culturales? ¿Como explicar la variación en el tiempo, y en los informadores? La teoría antropológica obtendría gran solidez si considerase que el conocimiento se halla en la *interfaz entre la mente, la sociedad y la cultura, y no en uno o aún en todos esos elementos*».

vestigaciones en la medida que la esencia y el desarrollo de la cultura humana se basa en la creatividad de los individuos que configura según sus moldes incluso la misma estructura biológica. Es la respuesta al reto post-modernista que aboca a un pesimismo cultural, incapaz de entender que, como subraya San Martín Arce, «la creatividad se dispara cada vez que, a pesar de situaciones y temas enfrentados en el texto, el actor se acerca a alguno de los límites de su cultura, allí donde su experiencia se enfrenta ante el dilema de la potencia y artificialidad de las construcciones culturales»⁶¹. Reflexionar y tratar de encontrar cuales son esos invariantes cognitivos —universales cognitivos que en feliz expresión de Gazzaniga que han hecho posible el desarrollo y perfeccionamiento del espacio cultural— constituiría, a mi modo de ver, una de la grandes aportaciones de la Antropología a la ciencia de nuestros días.

(c). El tema del *otro* por medio del cual se puede recuperar el objeto específico de la Antropología: ser estudio del hombre. Desde hace tiempo se ha consolidado como categoría de interpretación de los seres humanos. No es solamente una cuestión teórica, en la actualidad es una exigencia ética como señala P. Barcellona: «El reconocimiento del otro, del diferente, no es ni un lujo ni una obra de caridad, sino la consciencia adquirida de que yo no puedo dar forma a mi identidad sin afirmar la diferencia del otro y custodiarla como una necesidad vital»⁶². Pero, ¿cómo se actualiza y contextualiza el tema del Otro en Antropología?. Me parece que es una visión miope y egoísta la de la Antropología marxista que pretende hallar la identidad del Otro en la *clase*, el *sexo* y la *etnia* como lugares privilegiados donde se produce el conflicto social motor del cambio social y vehículo para recuperar la autonomía del sujeto. Me parece mucho más fértil situarlo en la categoría de sociedad mundial que anticipó el antropólogo Kluckhohn: costará sudores y lágrimas pero el antropólogo difícilmente podrá poner en duda que con el tiempo se llegará a la sociedad mundial⁶³. Creo que ya se puede decir que se ha cumplido su previsión. Hay una razón que la avala: «Las computadoras significan un aumento externo de la capacidad cerebral del hombre y un instrumento de intercambio de información que va tejiendo una unión interhumana, de tal manera que podemos decir que está surgiendo un nuevo ser sobre la tierra: la humanidad como un sistema de humanos interconectados»⁶⁴. Existen muchos puntos de vista y todos ellos válidos para comprender este nuevo orden en la medida que contribuyen a un mejor entendimiento de esta realidad compleja, pero pienso que la epistemología más adecuada para desvelar su estructura y funcionamiento es la que proporciona la ontología de sistemas.

⁶¹ SAN MARTÍN ARCE, R., *Identidad y creación*, Humanidades, Barcelona, 1993, p. 10.

⁶² BARCELLONA, P., *Postmodernidad y comunidad*, Trotta, Madrid, 1992, p. 114

⁶³ KLUCKHOHN, C., *Antropología*, F.C.E., México, 1949, p. 292.

⁶⁴ GARCÍA, F., *El sistema humano y su mente*, Díaz de Santos, Madrid, 1992, p. XIX.

Un sistema se puede definir como un conjunto de elementos puestos en relación dinámica. En el establecimiento y consolidación de este concepto podemos distinguir tres grandes momentos:

(a) En sus orígenes Bertalanffy subraya la conexión de las partes y lo define como un conjunto de elementos que interactúan dinámicamente.

(b) La ingeniería de sistemas a través de Forrester, que recupera ideas de Wiener, subraya la importancia de los bucles de realimentación que existen entre los elementos de un sistema.

(c) En la actualidad la idea clave es la noción de sistema complejo según la terminología propuesta por Prigogine o también *sistema dinámico* entendido como un conjunto de elementos interdependientes que evolucionan en el transcurso del tiempo. Lo podemos describir a través de parámetros de control y de orden y en ellos la capacidad de *autoorganización* es la característica fundamental. «Este nuevo campo de actividad científica se ocupa del comportamiento de los sistemas complejos abiertos compuestos por muchos subsistemas. Dichos sistemas pueden organizarse por sí mismos a escala macroscópica por acción de unas influencias externas nada específicas. A consecuencia de ello podemos observar unas estructuras temporales o espacio-temporales sumamente ordenadas que se extienden por todo el sistema»⁶⁵.

La fertilidad de esta ontología estriba en la posibilidad de ofrecer modelos de los diferentes tipos de sociedad atendiendo a los diversos rasgos culturales que poseen. En otro lugar he propuesto tres tipos de sistemas socioculturales: aislados, cerrados y abiertos⁶⁶. De cualquier manera me interesa resaltar dos aspectos de esta propuesta. En primer lugar subrayar que solamente tienen un valor heurístico en la medida que parto de las limitaciones teóricas de esta interpretación de los sistemas socioculturales. Es una ontología de carácter constituyente, de carácter abstracto y formal que genera modelos que en última instancia son “simulacros” y simplificaciones y cuya utilidad hay que validar a través del trabajo de campo. Y en segundo lugar que hay que corregir esta limitación desde dos ángulos diferentes. De una parte la necesidad de distinguir entre sistemas naturales y socioculturales. Y de otra parte resaltar que la perspectiva antropológica da prioridad al coeficiente humanístico de los sistemas socioculturales como subrayó Znaniecki⁶⁷.

⁶⁵ HAKEN, H./WUNDERLIN, A., «La inspiración científica y los fundamentos de la sinérgica», en *Sobre la imaginación científica*, Tusquets, Barcelona, 1990, p.17 Cfr. VARELA, F., «L'auto-organisation: de l'apparence au mécanisme» en DOUMUCHLE, P./DUPUY, J.-P., *L'autoorganisation*, Seuil, Paris, 1983, p. 147.

⁶⁶ ALVAREZ MUNARRIZ, L., «Naturaleza de las creencias. Perspectiva antropológica» en p. 65 ss.

⁶⁶ ALVAREZ MUNARRIZ, L./FLORES, F./GONZALEZ, A., *Cultura y sociedad en Murcia*. Universidad de Murcia, 1993.

⁶⁷ Cfr. ZNANIECKI, F., «Principios para la selección de datos culturales» *Reis*, 60 (1992)181.

Se puede ver ahora la fertilidad de la orientación sistémica. En ella se toma como punto de partida al sujeto o actor social, cuyas acciones generan el sistema social que no constituye una estructura cerrada sino que también puede ser modificado por las ideas y creencias de los individuos. Este estudio sistémico de la sociedad mundial pone de manifiesto graves disfunciones en su estructura. Ello permite enfocar el análisis de la cultura desde una nueva perspectiva que anticipó K. Lorenz al sostener que la cultura como cualquier sistema vivo está sometido a desórdenes y enfermedades que remiten al sujeto que las produce: «La civilización es un producto del espíritu humano, y lo mismo que él resulta ser una *sistematización*, una totalidad no aditiva. En consecuencia, todas las enfermedades que sufre deben ser consideradas, en sentido literal, como enfermedades del espíritu humano: susceptibles de arruinar la *totalidad* de una civilización son, por lo que respecta al individuo, enfermedades *epidémicas*»⁶⁸. La asunción de esta tesis posibilita una crítica y al mismo tiempo unas vías de solución más fértiles. Al dar prioridad a las necesidades y capacidades creativas del sujeto, es decir, recuperar y respetar la individualidad que no puede disolverse en las relaciones sociales, se evita que sea engullido por las necesidades del sistema. Me parece que el antropólogo jamás debería olvidar aquel consejo de Malinowski: «El individuo, tanto en la teoría social como en la realidad de la vida cultural, es el comienzo y el final. El comienzo real de la civilización humana consiste en los actos de maestría rudimentaria de los implementos, de la producción de bienes y de la incorporación de los logros especiales en una tradición permanente, gracias al simbolismo. La sociedad y sus grupos componentes son los que transmiten la tradición verbal, es decir, simbólica, los guardianes de la riqueza común y los intermediarios de los logros materiales y espirituales de la cultura. Pero en todo esto, el poder modificador máximo, la inspiración creativa y todo el impulso e imaginación proviene del individuo»⁶⁹. Esta orientación permite al mismo tiempo justificar el carácter prospectivo de la Antropología: elaborar y ofertar modelos futuros de sociedad que puedan ser reconocidos y aceptados por los *miembros* de la sociedad. En este contexto considero que no es una afirmación demagógica recordar que el eurocéntrico mirarse al ombligo, por ejemplo, en los estudios de etnicidad, es una ofensa para todos aquellos que en el planeta tierra necesitan antes comer que conocer sus señas de identidad. Desde luego no por ser estudios de identidad cultural sino por claudicar ante las necesidades del sistema que para poder reproducirse y legitimarse promueve la producción y el consumo de determinados bienes culturales.

⁶⁸ LORENZ, K., *La Etología*, Nuevo Arte Thor, Barcelona, 1983, p. 172 y 162.

⁶⁹ MALINOWSKI, B., «El grupo y el individuo en el análisis funcional» en BOHANNAN, P./GLAZER, M. *Antropología*. Lecturas, McGraw Hill, Madrid, 1993, p. 302; MALINOWSKI, B., *Los argonautas del Pacífico occidental*, Península, Barcelona, 1973, p. 39.