

ANTROPOLOGÍA, POSMODERNIDAD Y DIFERENCIA

Un examen crítico al debate antropológico y cultural de fin de siglo

Alejandro Castillejo Cuellar

Bogotá: Instituto de Investigación Signos e Imágenes/Editores, 1997, 235 p.

El trabajo del antropólogo Castillejo, pese a su título general, da cuenta sólo de algunos exponentes de la antropología posmoderna y no de esta corriente de pensamiento en su conjunto. De ellos tomó algunos aspectos de sus obras con base en los conceptos de “eclosión de la diversidad”, “diferencial de cultura”, “circuitos de información”, “estetización de la diferencia”, que son los nodos alrededor de los cuales estructura su propuesta. En algunos casos, como ocurre con Merleau-Ponty, no trabaja directamente sobre los escritos del autor que analiza sino a través de terceros, cosa problemática para este tipo de análisis. Su enfoque e ilación se apoyan en la “antropología interpretativa” que se ha desarrollado a partir del impulso inicial dado por Clifford Geertz.

La orientación global del trabajo es por completo teórica, sin que haya ninguna atención sobre los trabajos específicos en que los autores pretenden llevar a cabo en forma práctica sus propuestas. ¿Cómo, en la realidad, se construye el texto etnográfico en una forma nueva que corresponda a las reglas que se proponen?. Sin embargo, la carencia no es sólo de Castillejo, al contrario, refleja una realidad de la antropología posmoderna: su carácter más declarativo que real, entre otras cosas porque la posibilidad de aplicación de los nuevos criterios depende de modificaciones esenciales en la relación del etnógrafo con las sociedades que estudia, paso que el contexto norteamericano en que se desarrolla, uno de los centros del imperio, no le permite dar. De ahí que, como anota el autor, “Todo debate en el orden teórico ha sido reducido al problema de la escritura etnográfica [...] sus discusiones a lo formal” (p. 34), sin que el texto profundice acerca de lo que concibe como escritura etnográfica.

Además, parecería que el postmodernismo antropológico hubiera surgido de la nada, pues el trabajo descuida los antecedentes del mismo. Por supuesto, menciona el relativismo cultural, pero no establece con claridad los lazos de éste con el interpretacionismo. El particularismo histórico y otras corrientes de importancia para el caso brillan por su ausencia. Tampoco sigue el proceso de elaboración de los planteamientos de los autores, como si sus concepciones hubiesen sido las mismas desde los comienzos de su trabajo y su pensamiento no hubiera tenido desarrollos; asimismo olvida los contextos y acontecimientos que fueron incidiendo en esas transformaciones. Se trata de una visión ahistórica del avance del pensamiento. Como resultado, lo que es continuación de elementos que surgieron y vienen de atrás en la historia de la antropología, aparece a los ojos del autor como novedad.

Los replanteamientos colombianos al respecto están ausentes en un texto que sólo mira hacia el exterior, lo que Jaime Mejía Duque interpreta en la introducción como que “rompe justificadamente el localismo y la timidez provinciana de ciertos círculos universitarios y académicos del país”. En realidad, se trata más bien de recibir y valorar las teorías que llegan de los Estados Unidos, como si lo que aquí se produce no tuviera valor. De ahí su desconocimiento de los aportes que en Colombia se han hecho en esos campos; o quizás se trata de que no se los valora en la medida en que no van envueltos en los ampulosos y a veces casi inentendibles discursos externos.

Desde hace varias décadas hay en Colombia antecedentes en aspectos que coinciden con el postmodernismo, así como con sus propuestas más amplias; antecedentes que crecieron a finales de los años 60 y durante los 70 a raíz del encuentro del trabajo de algunos antropólogos con el movimiento indígena, y que se dieron sobre unas bases diferentes, con el replanteamiento global de la relación entre el investigador y las sociedades con las cuales trabaja, todo ello sobre la base de una revisión radical de los propósitos del quehacer

antropológico; ello hizo que tales propuestas no sólo tuvieran mayor importancia sino muchas más posibilidades de realización concreta, como efectivamente ocurrió.

El autor critica la etnografía que se realiza en el país y en el medio en donde se desarrolló su formación, el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia, con calificativos, como el de “realismo etnográfico”, que en su texto suenan un tanto despreciativos; sin embargo, el texto no contiene ningún indicio de cómo se formó su propio pensamiento y cuáles fueron las circunstancias que le permitieron romper con esa “nefasta” influencia.

Tampoco tiene en cuenta el contexto socio-económico mundial en el cual se desarrolla la crítica de la etnografía tradicional y crecen las ideas posmodernas; así, la historia de éstas resulta desarrollándose en forma por completo autónoma y alejada de la realidad histórica, material. Ese contexto explicaría por qué muchos de los planteamientos a los que se refiere aparecieron en diferentes lugares (menciona a Francia y los Estados Unidos) en forma casi simultánea e independientes unos de otros, por ejemplo, en Colombia, en donde incluso se dieron primero que en Norteamérica; también señalaría el papel político del relativismo en la actual mundialización, lo que permitiría esclarecer la aparente contradicción entre el surgimiento de la “aldea global” y, al mismo tiempo, el énfasis en la diferencia, en la diversidad.

En Colombia, la “eclosión de la diversidad” tiene como base la fuerza de la organización y la lucha indígenas durante veinte años, hasta la Constitución del 91, y no un debate teórico en el seno de la antropología o, en forma más amplia, en el conjunto de la sociedad. Esta lucha, aunque continúa la que comenzó hace 500 años, responde ahora a un contexto clave del país y del mundo. No es por azar que la reforma constitucional y el “reconocimiento” de los indios y en general de la diversidad étnica y cultural hayan hecho parte de la política

gavirista de internacionalización y apertura de la economía y del país, para vincularlo a la nueva situación de poder mundial de las transnacionales que reorganizan y llevan a un nuevo nivel la división social del trabajo, esta vez a escala global.

De ahí que aquí, desde hace ya casi 30 años, se haya replanteado el papel de la antropología como una forma más de dominación sobre el indio. La lucha de estos por romper estas relaciones tenía que chocar con el papel impositivo de la antropología; su reivindicación de una autoridad propia y autónoma tenía que enfrentar una etnografía basada en la autoridad total del investigador-autor. Pero, a nivel mundial, ¿acaso no avanzaba también la descolonización? A eso parece referirse Castillejo cuando afirma que los antropólogos posmodernos ponen en cuestión la “honradez del acto etnográfico” y, con él, de la descripción, aunque sin afrontar el problema de si lo cuestionable es la descripción en sí, como dice, o el tipo y propósitos de ella; en fin, si lo que se muestra en las monografías es el otro que es o un otro imaginado y no real.

Lo cual nos remite a otra discusión que el texto no menciona, aquella de si es posible cuestionar las relaciones de poder que se entretienen con la escritura sin antes haber problematizado las relaciones reales de poder, no sólo entre el investigador y los indios, aquellas del trabajo de campo, sino, más ampliamente, entre estos y la sociedad de pertenencia del etnógrafo. Es claro que tal cuestionamiento se inicia, en primer lugar, por la propia lucha india, y sólo en forma posterior y sobre esa base pueden cuestionarse las relaciones que se dan en el terreno y, en ellas, los indígenas tienen mucho que decir sobre sus objetivos y su participación, como la experiencia colombiana mostró en forma amplia, al menos durante el auge del movimiento indio. Es por ello que, como Castillejo percibe con claridad, Geertz “no logra la ruptura de los lazos de poder” (p. 41) y “el modelo de autoría dispersa se desvanece sutilmente en lo

irrealizable de su verdadera concreción” (p. 73); y que la posición de la antropología dialógica de Tedlock resulta utópica.

Otra problema que tiene que ver con la diversidad es el de su reciente multiplicación hasta el absurdo, como aparece en la obra de Shweder; la pluriculturalidad, en palabras que Castillejo toma de Baudrillard, es “una forma de aceleración al vacío”. Se trata del relativismo llevado hasta su máximo extremo, en especial en lo que tiene que ver con las interpretaciones acerca del mundo; no hay interpretaciones buenas o malas, mejores o peores, cualquiera es posible en la medida en que todas parten de un criterio de arbitrariedad, o bien se explican por sus marcos de referencia particulares; incluso, a veces, estos no se conciben siquiera como sociales, sino como individuales.

Todo con base en dos características substanciales: la primera, que este positivismo extremo se obnubila con la diversidad formal del mundo, de su apariencia, incapaz de penetrar tras ella para encontrar los contenidos comunes que fundan la unidad tras la diversidad; la segunda, que toma como punto de partida el individualismo feroz del mundo capitalista, en el cual ningún hombre tendría que ver con ningún otro y cada uno habitaría en un mundo diferente, — aquel que se ha creado en su imaginación, su imaginario—, con el efecto de alejar a “unos” de “otros” y fragmentar por completo el mundo. De ahí que Castillejo encuentre similitudes con la teoría de Bateson sobre que “el mundo (su percepción) o la realidad son una construcción (artificial en la terminología interpretativa)” (p. 45), idea que según James Clifford tiene su base en las denominadas vanguardias (Avant-Gardes): “el surrealismo enseñó a ver la realidad ya no como algo dado y natural, sino como algo construido y artificial” (p. 60). En opinión de Castillejo, lo que ocurre es lo contrario, que cada hombre vive y maneja las reglas que su entorno social le impone.

Con esta base, los postmodernismos pasan de una percepción universal del hombre a una por completo relativizada, negando de paso la historia y

declarando desuetos los grandes paradigmas o metarrelatos que han concebido al hombre como ser histórico universal, unidad de lo diverso, en la cual los términos no aparecen como excluyentes ni antinómicos.

Esta relativización conduce metodológicamente a la llamada “multivocalidad”, que propone acabar con la autoridad única del etnógrafo sobre el texto, y descentrarla para dar cabida a múltiples voces, destruyendo “el totalitarismo del *yo* que se impone sobre el *ellos*”. Stephen Tyler la ha caracterizado como “polifonía amaestrada”, en la medida en que las diversas voces intervienen de todas maneras bajo la batuta del etnógrafo, quien edita el texto. También lleva a que el análisis y la explicación queden a cargo del lector, que operaría sobre la base del material allegado por el etnógrafo y las distintas voces del coro, sin importar cuáles sean aquellos ni de qué lectores se trate. Pero esto lo que hace es reemplazar al indio imaginado por el autor por el indio imaginado por el lector, mientras el indio real permanece ausente. De este modo, la conversión de la etnografía en una literatura hecha para la interpretación individual se hace cada vez más marcada.

Castillejo ve en ello un signo de crisis de la antropología como ciencia, otra de cuyas manifestaciones es precisamente la dilución del sentido del concepto de “diversidad cultural” como resultado de la multiplicación hasta el infinito de los referentes, y la búsqueda de propuestas que quieren alcanzar una “expiación de culpas” por el papel de la antropología en relación con el colonialismo, en tanto que mecanismo de “imposición de una lógica de ver el mundo” (p. 66), a lo cual se responde con la aceptación de cualquier otra lógica, de todo otro discurso, sobre la base de la imposibilidad de la generalización en lo que tiene que ver con la cultura.

Sin embargo, la consideración de que para la antropología, en tanto que estudia “procesos mediados por experiencia vitales, contextos emocionales, familiares, etc., [que] hacen de cada individuo y, probabilísticamente de una

comunidad en particular, algo distinto”, se presenta la situación de que “acceder a esos procesos de creación de significado, es vitalmente imposible” (p. 79), no es la única conclusión. También puede plantearse otro vuelco en la metodología de la relación, en la cual la vivencia subjetiva del etnógrafo en el campo y frente a las condiciones de vida de la gente desempeñe un papel esencial; es en este sentido que indica la experiencia colombiana. Lo contrario tiene como único efecto, como lo señala Castillejo, que no haya una ruptura real de las relaciones de imposición sobre las sociedades que estudia la antropología, que no haya un reconocimiento efectivo de la diferencia; lo único que se libera es el discurso sobre ella.

Este es, pues, el centro del debate en los Estados Unidos, academia que, con base en su carácter de centro de la globalización, trata de imponer sus parámetros a todo el mundo, en lo que Llobera llama “imperialismo cultural”. A diferencia de ello, Castillejo pretende plantear las cosas en otros términos, los de la alteridad, que se hace ahora visible después de haber estado oculta en la historia oficial de las ciencias. Pero no sólo en la antropología ocurre esta insurgencia, también algunos filósofos han buscado erosionar el principio de identidad, acercándose a las ciencias sociales con un discurso sobre la diversidad; entre ellos se encuentran Foucault, Merleau-Ponty y Lyotard, de cuyas propuestas surge una etnología de lo cercano, de la contemporaneidad.

Pero, ¿sobre qué bases? Porque si lo que se propone no es un cambio en el método sino en la dirección hacia la cual se vuelve la mirada, la maldición que antes cayó sobre los indios se vuelve ahora sobre nosotros mismos: la fragmentación. Se trataría de “la constitución de nuevas fronteras” y, según Rosaldo, “la construcción de comunidades imaginarias” (p. 91). Esto hace recordar una de las formas predominantes de ejercicio de la que podríamos calificar de “etnografía resguardo”, que buscaba, y lo hace todavía, encorralar mentalmente a los indios, construyéndolos como “comunidades”, cerradas,

aisladas; esta mirada segmentadora, que rompe la unidad frente a la transnacionalización, se apresta a ejercer esa acción devastadora sobre nuestra propia sociedad, seguramente con resultados semejantes.

Un breve repaso de algunas ideas de Maurice Merleau-Ponty (aunque no en sus textos sino a través de Descombes), Michel Foucault y Jean-François Lyotard, permiten al autor acercarse a la caracterización del concepto de “eclosión de la diversidad”. Sus glosas a las posiciones de estos tres autores van conduciendo a entender esta idea, que es una de las claves de la postmodernidad. En el texto resulta claro que la interpretación que hace Foucault del loco como un “Otro” indica dos aspectos importantes: uno, que la confrontación con el concepto de identidad, base del pensamiento de Occidente, no es tan nítida, pues, finalmente, la locura resulta ser una sinrazón de la razón, contraria a ésta y por lo tanto definida en sus términos, como hace la antropología al traducir en sus criterios las culturas indígenas, domesticándolas, haciéndolas reconocibles y, por consiguiente, aceptables; otro, que la diversidad a la cual se refieren estos posmodernos es una realidad discursiva, formal, que no implica una ruptura de la dominación real, una emancipación; eso hace entendible el que Lyotard nomine como ‘narrativo’ el saber diferente al de la ciencia y que se refiera a los diversos saberes y culturas como “juegos del lenguaje”, marcando así un doble formalismo.

Esto es tanto más importante cuanto que esa insurgencia del discurso de la diferencia, esa multiplicación de infinitas voces, tantas que quitan su significación y relevancia a la diversidad, es orquestada y controlada por los medios de comunicación de masas, todos ellos y por completo en manos del capital, y va conduciendo a un creciente relativismo que plantea imposible la comparación, la búsqueda de la unidad tras lo diverso, la “opacidad de la historia”. Al tiempo, el capitalismo sigue creando historia universal a través de la globalización; cosa que pone en cuestión no sólo el peso que los posmodernos

asignan al contexto local sino incluso su existencia real. ¿Qué tan real es lo local, como contexto de sentido que valida toda verdad, si está cada vez más engarzado en la mundialización? En la misma medida, declaran en crisis los determinismos que marcaron la modernidad. Con ello, la impotencia se hace la característica del ser humano en la postmodernidad. Si no hay causalidad ni determinación, no sólo la ciencia se hace imposible, sino también entender las bases de la opresión presente y encontrar los mecanismos para enfrentarla. Pero, pese a las declaraciones, la ciencia sigue siendo uno de los fundamentos esenciales de la expansión transnacionalizadora del capital y del mercado.

De este modo, la filosofía y la antropología se encuentran para producir la eclosión “por un lado, paradójicamente emancipadora, por el otro, tristemente banal y naive” (p. 155).

Clave resulta en el desarrollo del texto el aporte de Gregory Bateson, cuya “actitud crítica ha de ser tan radical, poco banal y sistemática, que haría ver la idea de ‘revolución política’ marxista como un proceso aún conservador, y a la crítica postestructuralista francesa como una verdadera trivialidad” (p. 159). En su ideas, Bateson crítica la primacía dada por Occidente a la razón sobre la emoción, lo que lo lleva a dar énfasis al lenguaje icónico, y define la realidad como “construcción” o “ficción” mediada por la subjetividad, por lo cual existen “múltiples versiones del mundo”.

Lyotard con su idea de una sociedad conformada por circuitos a través de los cuales circulan ideas y capital, aporta los elementos restantes para buscar la articulación del discurso interpretativo con el relacional, ambos como partes de un fenómeno más amplio.

Para hacerlo, Castillejo emplea el concepto de “diferencial de cultura”, un abstracto que implica necesariamente la otredad, que sólo puede existir en presencia de dos. La idea batesoniana de que “la realidad es un proceso de edición” tiene una traducción interpretativista: “todos vivimos contextos

etnográficos distintos, lo que hace que veamos y concibamos mundos diferentes”; es decir, “desaparecen los referentes sociales universales” (p. 176). El diferencial implica la cantidad de información que algo posee en un contexto dado y es de orden relacional. Pero, si el autor plantea las cosas así, no parecería que el principio relacional se opone al contextual, porque, ¿cómo relacionar elementos cuyos contextos son diferentes? Y, si pertenecen a un mismo contexto, ¿de qué tipo ha de ser la diferencia para que sea significativa?

La idea de sociedad como circuito, por ende como sistema, encuentra aquí un sentido y una aplicación que va más allá de la realidad de las cosas, al considerar que los *mass media* se han hecho la más importante fuerza de producción (Lyotard), puesto que son ellos los que permiten el flujo de información a través de los circuitos, y esta información es esencial, aunque me parece que aquí se comete el error de hacer equivalente la información con el saber. El discurso relativista es una de esas ideas que circula, pero en ese proceso se transforma en su contrario y se hace segregador, entre otras cosas porque en el mundo de las ideas no existe neutralidad posible, “nada está trascendentalmente más allá de la verdad” (p. 189), como pretenden Tyler y demás interpretacionistas.

Así, esta clase de antropología es un “post-scriptum” del discurso filosófico de aquellos que cuestionaron los principios de validez única de la ciencia y la razón y pretendieron erosionar el principio de identidad, en un contexto que no implica ningún cambio cualitativo del capitalismo, sino su extensión a territorios —no necesariamente físicos, espaciales— antes no mercantilizados; se trata del capitalismo transnacional que abarca los últimos espacios precapitalistas. En este campo, a través del ecologismo, del conservacionismo, la naturaleza toda se ha hecho mercancía, objeto de consumo. Cosa semejante he ocurrido con el inconsciente. Pero, sobre todo y principalmente, con la diferencia, con el “Otro cultural”, que ha sido estetizado y

politizado. La diversidad se hace escenario que permite y amplía el principio capitalista de la competencia. En las nuevas condiciones, aparecen novedosas formas de legitimación del poder, entre ellas la “seducción” a través de los medios de comunicación, nueva manifestación del dominio ideológico, que se aúna a la represión.

Vista desde esta óptica, la Constitución colombiana de 1991 es a la vez resultado de las luchas de los indígenas, pero también es “moda y consumo”. Pero, en tanto que resultado de las luchas, es un resultado domesticado, en la medida que reconoce la diferencia en el ámbito de la cultura para integrar en los restantes campos de la vida, en especial en cuanto al proyecto global de la sociedad y el aprovechamiento internacional de los recursos, muchos de ellos ahora, quizás los principales, en el espacio de la biodiversidad. Así lo ve Castillejo cuando se interroga: “¿Será que una cosa es hablar de Diversidad y promulgar a grandes voces su emancipación, y otra muy diferente, las condiciones existenciales de esa diversidad? La brecha, pues, antes que disminuir ha aumentado” (p. 215).

La conclusión del autor es clara: “Para aquellos que se opongan a ser absorbidos del todo, quedará sólo una lucha política en un mundo, sí, más diverso, pero aún con mayores y más grandes diferencias sociales” (p. 218).

Publicada en **Boletín Cultural y Bibliográfico**, Biblioteca Luis Ángel Arango, Banco de la República, vol. XXXV, N° 48, Bogotá, 1998 (editado 1999), pp. 79-83