

APUNTES FILOSÓFICOS SOBRE LA POSTMODERNIDAD ANTROPOLÓGICA

Enrique Anrubia

Universidad Cardenal Herrera CEU, Valencia (España)

enriqueanrubia@uch.ceu.es

PHILOSOPHIES NOTES ABOUT POSTMODERNISM ANTHROPOLOGIST

Resumen: La postmodernidad está decidiendo hoy en día muchas cuestiones de la antropología. El problema del “proceso de textualización” y la “autoridad etnográfica” son temas aún sin resolver. Este artículo intenta plantear algunas cuestiones sobre la narratividad antropológica desde los orígenes del postmodernismo en *Retóricas de la antropología*.

Abstract: Nowadays, Postmodernism is making up many topics in Anthropology. The problem of the “textuality process” and “ethnographic authority” are an unsolved issue yet. This article try to ask some questions about “anthropological narratives”, since it appeared in *Writing Culture* —Academically read like first book of the Anthropological Postmodernism—.

Palabras clave: Postmodernismo antropológico. Narratividad. Objetividad. Filosofía de las ciencias sociales
Anthropological Postmodernism. Narrativity. Objectivity. Philosophy of Social Sciences

I. Entre el papel de escribir y la carne de un nativo

Cuando a un antropólogo en particular, o cualquier profesional de las ciencias sociales en general, se le pregunta por la función legitimadora e impositiva de las Instituciones —sean académicas o políticas—, la respuesta suele ser, las más de las veces, cierto tipo de apología de los sin voz, las minorías culturales y una breve coetilla cuyo mayor adjetivo es el sustantivo *libertad*. Frente a “La Institución vigente” están, en el acera contraria, “las formas reales de la vida cotidiana”.

Los conceptos “Lo Institucional” o “La Academia”, desde los años 80, han sido considerados como elementos de claro potencial desvirtuador, y, desde entonces, ha sobrevolado sobre ellos una sombra de recelo desde la que cualquier antropólogo ha de ser crítico. Los espacios interlineales contra “Lo Institucional” suelen estar llenos de los últimos tonos del postmodernismo o el postcolonialismo que resuenan, al mismo tiempo, a los toques afectivos de cierto altruismo, solidaridad o desinterés desprejuiciado, es decir, para buscar —para encontrar— al otro *qua* otro, hay que dejar en suspenso lo que viene dictaminado por la Institución (Asad, 1994). Incluso a veces, y ya sin irse 20 años en el pasado, se puede entender “La Academia Antropológica” como el principal problema para el buen desarrollo de la propia antropología (Nolan, 2003).

Otras posturas, que quizás se despiertan bajo un menor acaloramiento, buscan un papel ecléctico de las instituciones —el eterno “no totalmente bueno, pero tampoco totalmente malo”— logrando salvaguardarlas en base a lo que Evans-Pritchard dijo sobre la brujería zande, y aplicable hoy en día a los avances científicos: un resultado positivo sobre diez deficientes corroboran y perpetúan las creencias. A este último respecto se justifica el valor de la propia institución académica —desde facultades hasta centros de investigación social— ante los posibles metadisursos —una antropología de la antropología— que dictaminan los flacos favores en los que caen “los estudios científicos de las minorías sociales” auspiciados por representaciones institucionales.

Desde luego, todo esto no deja de ser una introducción, y es más que probable que no represente nunca al cien por cien la opinión de nadie.

Ciertamente, en la mayoría de los casos, el valor cognoscitivo de los escritos académicos es válido en tanto que más que desvirtuar el discurso dado se omite la parte más conflictiva, a veces bajo retales de no estar debidamente verificada. Pese a todo, los logros de la disciplina no van parejos a los logros sociales —en el sentido de tan sociales como la sociedad civil— y dicha desproporción manifiesta que la relación entre el orden institucional de poder y el ámbito académico no es desde luego en absoluto de mero vasallaje o simétrica.

En verdad no es esta una tesis novedosa, Rabinoff, Clifford, etc., dejaron esta impronta en la Historia de la antropología desde el seminario de Santa Fe —y desde otro lugar Said (1979)—. La publicación de los diarios de campo de Rabinoff (1977), Crapanzano (1980) o Dwyer (1982), puede visionarse como un acto de rebeldía en este sentido, en tanto en cuanto —por lo menos en dos de ellos— su publicación iba en paralelo a la aparición de las monografías etnográficas dentro del estilo más férreamente académico (esto es: institucional).

En este punto, Geertz puso de relieve que en verdad la trascendencia de la publicación de los diarios de Malinowski, como acto inaugural de esa *sui generis* “colección editorial”, no era estrictamente la devaluación moral del personaje que asentó las bases del trabajo de campo, sino sobre todo un problema epistemológico (Geertz, 1983: 56), o, dicho geertzianamente, que la moral es también cuestión de epistemología.

De hecho, como bien se muestra en sus escritos, para Geertz el valor de la obra de Malinowski es crucial y válida en una gran proporción —el resto serían las discusiones teóricas sobre los trobiandeses y las teorías acerca de ellos, cosa que Geertz no estaría tan dispuesto a asumir (Anrubia, 2008)—, incluso en su modo de instituir técnicas de trabajo de campo.

El problema real que estas actuaciones “postmodernas” denunciaban no era solamente —o es— el aplastamiento cuasiliteral de los relatos que se hacían del campo, del grupo social estudiado o del ámbito “etnografiado” por parte de la Institución Académica. El problema, tal y como se planteaban estas tesis, era que esos relatos eran en esencia puros y llano *relatos*. Eso, obviamente implicaba cambiar todo la visión sobre el paradigma de una “ciencia social”, pues todo relato, en el fondo, no dejaba de ser sino *mi* relato, el relato *de uno, para uno*. Un “antropólogo clásico” como Spiro resumía así el problema:

“La crítica posmoderna a la ciencia consiste en dos argumentos interrelacionados, epistemológico e ideológico. Ambos están basados, sin embargo, en la noción postmoderna central de subjetividad. Primero, porque por causa de la subjetividad de lo humano, la antropología, desde a una visión epistemológica, no puede ser una ciencia; y en cualquier suceso la subjetividad del “asunto humano” detiene la posibilidad del descubrimiento científico de la verdad objetividad. Segundo, como esa presuntuosa objetividad es una ilusión, y en consonancia con el argumento ideológico, la ciencia sirve a los intereses de los grupos sociales dominantes (varones, blancos, occidentales), lo que conduce a confrontarlos a los grupos oprimidos (mujeres, etnias, gente del tercer mundo)” (Spiro, 1996: 759)

Dejaron de ser los pasillos pseudopolíticos de la facultad de Chicago, por decir un sitio histórico, el campo de batalla teórico para pasar a las mesas y las máquinas de escribir sobre las que se asentaban antes de mecanografiar como “nosotros” también deberíamos poder ser, en el sentido estricto del término, *tikopia*. En el fondo, como dice Mitchell, la postmodernidad antropológica se puede entender como la dialéctica constante entre “la necesidad de separarse uno mismo del mundo y entregarlo como un objeto de representación y el deseo de perderse uno dentro de ese ‘mundo-objeto’ y experimentarlo directamente” (Mitchell, 1988: 29).

Aunque para ser más certeros, estrictamente, los *tikopia* no eran un *locus* donde acontecía el problema, eran el problema mismo, porque lo que el postmodernismo proclamó como imposible fue la posibilidad de una “Teoría de...” y a la noción misma de “Representación” de los *tikopia* (Moore, 1997: 127).

“¿Cómo se puede esperar que un rito de pubertad fuese perfectamente representado en papel y tinta?” era la pregunta clave. La realidad, desde esta pregunta, parece desbordar la literalidad —revestida en este caso de “escritura etnocéntrica” y del aparecer “subterfugio” de la propia subjetividad del autor— que rebosa los márgenes de un libro estándar. El calado de esta postura ahonda, y ahondó en su día, en los mismos fueros internos de la antropología sociocultural. No sólo los autores postmodernos son acusados de “literatos”, sino que, cada vez con mayor detallismo, el debate sobre el problema sigue hoy abierto incluso entre si Derridá acierta a comprender con su retórica deconstruccionista a Lévi-Strauss, o si su retórica no deja de ser desinformación y una nueva escolástica (Doja, 2006).

II. La fotografía de Stephen Tyler

Dejando a un lado las polémicas, alborotos y pequeños sustos que suscitó el libro que marcó supuestamente la entrada del postmodernismo en antropología: *Writing Culture* (Clifford; Marcus, 1986), la declaración pictórica de esta tesis no está en los capítulos, prólogos o prefacios del libro, sino en la explícita foto, claramente colocada a conciencia, del comienzo.

En ella se observa a Stephen Tyler medio sentado, casi de cuclillas, escribiendo lo que parecen notas descriptivas, el diario o semejante cosa parecida. Alrededor de él: su sombre-

ro, en el más puro estilo de I. Jones, algunas de sus páginas en el suelo, lo que parece una toalla en una mecedora “indígena”, y todo con el trasfondo idílico bajo un porche de una exótica cabaña de mimbre. Tyler, de camisa y pantalón corto, lleva un pañuelo enganchado en la patilla izquierda de sus gafas de pasta. Seguramente por el sol. Medio encorvado, y usando sus piernas dobladas como soporte, escribe notas y más notas de forma concienzuda.



Si uno se tomase de forma literal los títulos de Geertz del “estar allí” y el “estar aquí” —quizás desvirtuando su verdadera intención— la foto de Tyler sería la forma más patente de contrarrestar su argumento a la que vez que cumplir, y a la par que evitar, el dicho de las mil palabras frente a la imagen. Aquí, no sólo Tyler sino Clifford o también Marcus, y en general todo el círculo de Rice, desvelan que el problema no es la dicotomía entre un pasillo de Harvard, Chicago o Berkeley y Bali, Marruecos o Java, sino la dialéctica más profunda y aguda entre un folio, una página o un papel y un balinés, un marroquí o un javanés. El acantilado teórico por el que se salta es la trasposición de un ser de carne y hueso a un ser de colorante natural, esto es, tinta.

Conviene pues recordar que la duda, en este caso universal pero no metódica (pues no busca las raíces universales de las ciencias sociales), de las tesis hasta ahora brevemente expuestas no era sino secundariamente sobre la gran familia de la antropología, sino más bien sobre el *papel* mismo, nunca mejor dicho, de la antropología. El eje central, ahora y entonces, no era un posible cercenamiento institucional de lo que “el antropólogo debe decir sobre lo que los ‘oriundos’ dicen de sí mismos” sino una distancia epistemológica entre un libro y un, digámoslo así, “ser humano real”. Se trataba de lo que Clifford denominó la relación entre “proceso de textualización” y “el proceso de validación” y que Menéndez resume así:

“Se constituyen [los dos procesos] casi simultáneamente un grupo de disciplinas para el estudio de ‘Nosotros’, es decir, los civilizados, y una disciplina para el estudio de ‘Los otros’, es decir, los primitivos, con una particularidad que tanto el estudio de ‘Nosotros’ como el de ‘Los otros’ es desarrollado inicialmente por investigadores de los países centrales (‘Nosotros’), los cuales mantendrán la hegemonía en la producción teórica y etnográfica durante todo el desarrollo de nuestra disciplina hasta la actualidad” (Menéndez, 2002: 34).

O dicho de otra forma, en el fondo, el postmodernismo no es la búsqueda de la más absoluta disolución de la antropología, sino la desaparición más radical de *un tipo de antropología*. El problema es que, entonces, se está intentado un uso histórico de una cosa que históricamente nunca ha existido porque la antropología clásica no es un seudoderivado ideal. Más: el deseo postmoderno, el ansia de estar y ser con-el-otro, posee una tensión interna debido a que quiere reificar un nuevo mundo a costa de hacer desaparecer el que ha habido.

III. La pérdida de la posibilidad de “estudio”

No dejaron de llover críticas a los postmodernos —y todavía en el ocaso del s. XX continuaban (Sangren, 1998)—, pero el punto que se había detectado era de suyo menos simple de lo que parecía. La pérdida de la “antropología clásica” a la cual se refieren los discursos postmodernos no es tanto la pérdida de un objeto de estudio, cuanto la pérdida de un *objeto* por un lado, y *de un estudio* por otro.

Por sintomáticas y muy utilizadas que hayan sido estas palabras “acursivadas” no dejan de poner de relieve algunas de las características que más acervadamente proclama la crítica postmoderna.

La idea primigenia, para ser más certeros, no es la pérdida de algo. En general el postmodernismo —sea lo que fuere “en general el postmodernismo”— y la antropología sociocultural —por ser el tema que nos ocupa— no vierte sus incisivos teóricos o sus teorías incisivas bajo la proclama de una imaginaria tradición que, en el más puro estilo del nacionalismo alemán del XIX, necesita ser resucitada en pos de un descalabro general de la Ciencia Moderna. Efectivamente hay intentos, muy conocidos de esta postura (Gellner, 1994), y en esta dirección las columnatas jónicas y los teatros imperiales suelen ser los bastidores adonde apuntan esas tesis —los más arriesgados y reaccionarios buscan el estilo románico—. De esta índole se habla temáticamente de la deshumanización de la Ciencia Moderna, del daño surgido —real y consciente en gran parte— de la delimitación entre las Ciencias del Espíritu y las Ciencias de la Naturaleza, etc..

Rescatar un rostro más humano de la ciencia no es, desde luego, tarea fácil ni perjudicial, y por supuesto, merece el intento por parte de más que un par de corrientes intelectuales —que el no filósofo o el no antropólogo del mercado o el taller hablen cotidianamente de ciencias y letras es muestra suficiente de la tarea descomunal de este esfuerzo, debido sobre todo a su amplio calado vital—.

Sin embargo, no es esa “la posición general del postmodernismo”. Es indicativo, y viene a colación, esta última frase escrita. Tanto los “críticos del” como los “historiadores del” postmodernismo cuando suelen hacer ensayos o breves ponencias acostumbra, sobre todo cuando hay sangre por medio, a hablar más de “postmodernos” o el “postmodernismo” que de nombres propios con sus propios apellidos. Decir “lo que ha dicho el postmodernismo” es tan confuso como decir lo que ha dicho “la familia López” desde sus nietos hasta sus tatarabuelos en cinco o seis tesis y, además, de las que todos sus miembros comulguen. Haciéndome cargo de ello creo que ante este problema de la historiografía del pensamiento — en verdad lo dicho aquí es un problema añejo— se puede rescatar la idea de que lo que trato de explicitar no es un distintivo específico de la antropología postmoderna, sino una característica aplicable a muchas corrientes y movimientos sociohistóricos. La susodicha es ciertamente simple, el postmodernismo no es, entre otras cosas, un levantamiento en armas abanderado por anhelo de ideales perdidos porque es un movimiento cultural deconstructivo *de radice*.

Entender el postmodernismo como un movimiento tardío deja atisbar la posición aquí defendida. Esa actitud pseudomilitar de deconstruir los pilares de “la ciencia anterior” no es históricamente un actitud genuina del postmodernismo. Lo que en verdad sí es postmoderno es la deconstrucción tan férrea de ciertos bastiones modernos. Quizás este acontecimiento teórico fuera consecuencia de que el s. XX mostró cansinamente las débiles fauces de unos ideales frágilmente afincados. Autores como Horkheimer o Adorno (Adorno; Horkheimer, 1994) o, o el Habermas temprano (Habermas, 1963), creyeron que el problema no se centra-

1 De ahí que resulte extraño encuadrar el postcolonialismo como otra “Gran teoría” antropológica, pues de suyo es precisamente lo contrario, tal y como hace Moore (Moore, 1997). Ese afán de “situar” las corrientes en el cronograma de una disciplina —aunque sea para apoyar a los grandes críticos de la Modernidad— es algo típicamente moderno.

ba tanto en ese debilitamiento esencial cuanto en la no radicalización del llamado “proyecto ilustrado”. Sin embargo, esa radicalización puede leerse sociohistóricamente de otra manera: que justamente sea en los años 40 y 50 cuando la modernidad produjera dicha radicalización manifestada como postmodernismo. En el plano estético, como bien conoce Adorno, “la muerte del arte” —frase ya de sobrecillo de azúcar— es la sustantivización humana de un proceso degenerativo ya agotado en sí mismo. Obviamente no se puede objetivar lo que es “puro no-ser” (la muerte), de tal manera que antropológica y vitalmente a lo que uno asiste en “la muerte de...”, esto es, a un funeral más que a un morir. En este sentido el muerto en cuestión —la modernidad— está sujeta como en todo entierro humano a ser definido en base a las historias que los presentes —amigos, familiares, etc.— hagan del mismo en su procesión hacia el camposanto —el rito—. Es desde este punto de vista desde donde cabe justificar lo hasta aquí expuesto sobre “el postmodernismo en general”. Y, quizás por ello, sea achacable la parte de valor o de culpa teórica de los mismos críticos del postmodernismo debido a sus juicios sobre el fallado (Sahlins, 1999).

También es en la estética donde mejor se observa este “estar en contra de” o réplica y contrarréplica constante y absoluta. Los movimientos premonitorios de la muerte del arte —curiosamente antes de que Adorno dijera que después de Auschwitz ya no habría poesía— se instauran en lo que ellos mismos denominaron “vanguardias”. El término en cuestión, ya muchas veces rastreado, simulaba analógicamente las pesquisas militares con carácter *per se* ofensivo y atacante. No en vano estos movimientos se gestaron en período de entre guerras y, como cualquier otro término, “vanguardia” evocaba una determinada configuración sociohistórica como fue la Gran Guerra. A nadie en 1925 se le ocurrió llamar a su movimiento artístico “guerra humanitaria”. Este “alzarse en armas” con afán claramente destructivo o menguador de las tropas enemigas, (la modernidad), es en verdad el último retazo de la misma. Es la radicalización de los mismos presupuestos ilustrados lo que devendría en su propia muerte².

Retomando la idea de pérdida de un “objeto” y “de un estudio” de la antropología postmoderna puede verse claramente esta posición. La dicotomía epistemológica, metaforizada en la máquina de escribir y un “nativo” mantenida a capa y espada, refleja perfectamente que lo que se pierde licuado por ese contraataque no es sólo el fin de la propia investigación sino lo que magistralmente Geertz o Evans-Pritchard expusieron cuando decían que los antropólogos no sólo estudian a las aldeas, sino *en* las aldeas (Geertz, 1973).

Efectivamente, aquí la preposición “en” nos permite jugar, en el sentido wittgensteiniano, con este contraste. El contraataque que supone la pérdida del estudio muestra la originaria pregunta de por qué estudiar lo estudiado, o dicho en términos más conocidos en la antropología cultural: ¿qué hace un occidental en plena selva de Borneo o de Papua Nueva Guinea? El enjuiciamiento postmoderno se agarra al no-permisso de intromisión en la vida de los nativos por parte de los mismos, a la idea de por qué Occidente —mundo libre por excelencia— es fácticamente y efectivamente el mundo libre y el *pattern* político-cultural adecuado. Referente a esto último, no se trata un problema estrictamente postcolonialista, aunque sí originado en ese momento histórico, de las supremacías políticas. La basculación del problema, pese a ser ésa, se traslada a los entresijos académicos del estudio de cualquier grupo cultural. De hecho, históricamente es a partir de esa época cuando se empieza a estudiar en masa a los grupos sociales *autóctonos* del país —sin ignorar la importante baza del ahorro pecuniario de las largas estancias de investigación en lugares de las antípodas³—. Sin embargo, el esqueleto del problema queda intacto porque la pregunta planteada también

2 Dicha radicalización, sólo que respecto al ámbito capitalista, es precisamente lo que está pasando también con los efectos de algunas posiciones de los *Estudios Culturales* que influyen en el ámbito antropológico. Como ejemplo puede verse Bastin (2003).

3 En una proporción bastante considerable respecto a los *graduated students* esto es lo que sucede en dos de las universidades más potentes actualmente de los EE.UU: University of Chicago y University of Notre Dame.

puede plantearse (valga) a un grupo interno del país. De esta forma, el interrogante fundamental es un interrogante por la alteridad o, más concretamente, por la necesidad o no de intersubjetividad. En el plano metodológico, ya Evans-Pritchard puso de relieve que la propia aparición de un antropólogo como agente extraño al cuerpo social es un impedimento gnoseológico importante para el éxito de la investigación. Ahora bien, no sólo es eso, sino que, metodológicamente aparte, y en conceptos neoliberales, la pregunta queda plasmada así: “¿qué *derecho* tiene un antropólogo a decir qué son los demás?”, o desde el punto de vista de lo estudiado: “¿qué aporta un antropólogo foráneo a un casa que no es la suya?” La validez de la respuesta legítima, en este caso “des-”, la finalidad de los estudios sin entrar en cuestiones plenamente epistemológicas.

La ausencia teórico-práctica de un *locus* donde hacer antropología, más que de un *locus* antropológico, se observa en la idea de “estudio” en una de sus acepciones semánticas. En este caso la profundización *ad intra* de esa “aldea” perdida permite mostrar que el *locus* auténtico del estudio antropológico es, ni más ni menos, un “estudio”, esto es, un despacho, un departamento, una máquina de escribir. Ese es el caso de la paradigmática fotografía de Tyler. Así pues la deconstrucción —si cabe hacer uso de ese concepto en sentido estricto en *Writing Culture*— del “estudio” hace que éste pierda su finalidad académica y su *locus* originario. Justamente porque la cabaña de Tyler es su despacho, justamente porque todo es despacho, es por lo que no hay despacho, estudio. Es así que la cuestión no se centra en la dicotomía entre Instituciones Académicas y Sefrou, o entre Edificios universitarios y Túnez, sino entre una tinta y un papel y la carne y la sangre de un sujeto humano.

El escapismo del objeto primigenio de la antropología cultural es debido, entre otras razones, a la constante variabilidad del “cuerpo” mismo del antropólogo: es un desbordamiento de lo humano frente a un “intentar decir” qué es lo humano. Es una dialéctica constante entre la máquina de escribir, la mano que la pulsa, y el ser al que retrata.

Siguen habiendo intentos de buscar alternativas a la dicotomía objetividad-subjetividad, o “literatura”-*factum*. Más que crear herculeamente un novedoso modelo de hacer una también novedosa nueva antropología, los hay que piensan que de lo que se trata es de mirar con otros ojos la propia historia de la antropología con el fin de rescatar lo mejor que hay en ella, a la vez que se intenta darle una lectura más acorde a la realidad y menos dialéctica. Esa es, de hecho, la idea de Handler y otros cuando miran los escritos de Boas (Handler; y otros, 2004).

Me parece, al caso de todo lo dicho, que conviene, antes que hacer cualquier dictamen, repensar en profundidad y con clara conciencia realista dos preguntas muy simples de Clifford Geertz —fatalmente desapercibidas por sus lectores— que no sólo contienen una preocupación, sino todo un bagaje epistemológico de fondo, respecto del trabajo de campo y la situación de la antropología: “lo que [los antropólogos] conocemos, ¿son palabras o espíritus?” (Geertz, 1983:69), y si no es ninguno de los dos —y el antropólogo tampoco lo es—, lo que decimos y nos dicen, ¿son “signos que significan signos”? (Geertz, 1983:20). Nadie es un mero espíritu, ni un “hecho objetivo” al estilo de “la ley de los graves”, pero tampoco ningún sujeto es una mera “palabra tecleada”. La cuestión es si ¿acaso hay alguna merma de “verdad” en afirmar estas sencillas distinciones?

IV. Bibliografía

- ADORNO, T., HORKHEIMER, M.
1994 *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, Trotta.
- ANRUBIA, Enrique
2008 *La versión de nosotros mismos. Naturaleza, símbolo y cultura en Clifford Geertz*. Granada, Comares.

- ASAD, Talal
1994 "Ethnographic Representation, Statics and Modern Power", en *Social Research*, 61, 1: 55-88.
- BASTIN, R.
2003 "Surrender to The Market: Thoughts on Anthropology, The Body Shop, and Intellectuals", en *The Australian Journal of Anthropology*, 14, 1: 19-38.
- CRAPANZANO, Vincent
1980 *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago, University of Chicago Press.
- CLIFFORD, James; MARCUS George E., (eds.)
1986 *Writing Culture: The Poetics and the Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- DWYER, Kevin.
1982 *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore, MD: The Johns Hopkins University Press.
- DOJA, Albert
2006 "The Kind of Writing: Anthropology and the Rhetorical Reproduction of Postmodernism", en *Critique of Anthropology*, 26, 2: 157-80.
- GEERTZ, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures*. Nueva York, Basic Books.
1983 *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. Nueva York, Basic Books.
- GELLNER, E.
1994 *Posmodernismo, razón y religión*. Barcelona, Paidós.
- HABERMAS, J.
1963 *Teoría y práctica; Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid, Tecnos.
- HANDLER, R; y otros
2004 "A New Boasian Anthropology: Theory for the 21st Century", en *American Anthropologist*, 106, 3: 433-4.
- MENÉNDEZ, E. L.
2002. *La parte negada de la cultura. Relativismo, diferencias y racismo*. Barcelona, Belaterra.
- MITCHELL, T.
1988 *Colonizing Egypt*. Cambridge, Cambridge University Press.
- MOORE, H.,
1997 "Interior Landscapes and External Worlds: The Return of Grand Theory in Anthropology", en *The Australian Journal of Anthropology*, 8, 2: 125-44.
- NOLAN, Riall W.
2003 *Anthropology in practice: building a career outside the academy*. London, Lynne Rienner Publishers.
- RABINOW, Paul
1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley, University of California Press.
- SAID, E.
1979 *Orientalism*. Nueva York, Vintage.
- SAHLINS, M.
1999 "What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons of The twentieth Century", en *Annual Review of Anthropology*, 28: i-xxiii.
- SANGREN, S. P.
1998 "Rhetorica and the Authority of Ethnographic. <Postmodernism> and the Social Reproduction of Texts", en *Current Anthropology*, 29, 3: 405-435.

SPIRO, Melford E.

1996 “Postmodernist Anthropology, Subjectivity, and Science: A Modernist Critique”,
en *Comparative Studies in Society and History*, 38, 4: 759-780.

TYLER, Steven

1987 *The Unspeakable: Discourse, Dialogue, and Rhetoric in the Postmodern World*.
Madison, University of Wisconsin Press.

