

El pensamiento complejo como alternativa al neopositivismo y al posmodernismo en antropología

José Luis Solana
Universidad de Jaén - España



Synergies Monde n° 4 - 2008 pp. 235-243

El giro posmoderno en antropología se manifiesta fundamentalmente como crítica al realismo etnográfico. Para los antropólogos posmodernos, el realismo etnográfico se halla vinculado al positivismo, constituye una expresión de éste¹. Más allá, pues, de su recusación del realismo etnográfico, lo que el enfoque reflexivo posmoderno implica y expresa es, como ha escrito Stephen Tyler (cit. por Reynoso 1996, pág. 44), un rechazo del programa positivista, del paradigma científico objetivista propio del discurso etnográfico de las tradiciones estructuralista y funcionalista de la antropología británica (Hischon 1998).

En su revuelta antipositivista los antropólogos posmodernos han terminado por sostener tesis que han sido objeto de merecidas críticas (véase, por ejemplo, Harris 1979 y Reynoso 1996). Ciertamente, los excesos y las exageraciones del relativismo radical y del deconstruccionismo nihilista posmodernos dirigen a la antropología «hacia su disolución» (Fernández Díaz 1998, pág. 205). Pero, a veces, la reacción contra el posmodernismo antropológico no ha sabido captar, más allá de sus insensateces, la importancia de las cuestiones planteadas y la parte de razón anidada en sus planteamientos, aferrándose a un científicismo y a un positivismo trasnochados e insostenibles. Un ejemplo de esto último lo tenemos en Ernest Gellner (1992), quien ha realizado una de las críticas más enconadas, irónicas y mordaces de las arremetidas contra el posmodernismo antropológico. Frente al relativismo posmoderno, Gellner propugna un fundamentalismo racionalista ilustrado atendiendo al cual llega a aseverar, generando ambigüedades con respecto a afirmaciones vertidas en otras partes de su obra², que la ciencia es un conocimiento «que trasciende a la cultura» (pág. 96), que está «más allá y fuera de toda cultura» (pág. 102), que «no es sólo el aspecto cognitivo de esta o aquella cultura», sino «el conocimiento en sí» (pág. 103). Semejantes tesis son erradas y su propuesta no parece ir más allá de un ingenuo y acrítico positivismo ignorante de lo llovido durante los últimos decenios en filosofía y epistemología de la ciencia.

Los desarrollos de las ciencias contemporáneas y los trabajos de Popper, Kuhn, Lakatos y Feyerabend, entre otros, han hecho añicos la imagen positivista de la ciencia. Los posmodernos tienen razón en su cuestionamiento del científicismo

positivista. Pero no han sabido ofrecer una alternativa «científica» a éste. Esto se ha debido, en parte (véase O'Meara 1989), a su estereotipada visión de «la ciencia», basada en determinados planteamientos del empirismo lógico, y que en absoluto son representativos de los desarrollos teóricos de la ciencia contemporánea. Han identificado ciencia con científicismo positivista y, al rechazar éste, han arrojado al niño (los aspectos de la racionalidad científica de los que todo trabajo empírico o teórico, etnográfico o etnológico, antropológico en suma, jamás podrá prescindir)³ con el agua sucia, resbalando con el jabón hacia el irracionalismo, el oscurantismo y demás desvaríos conocidos. Por su parte, los positivistas estilo Gellner tienen razón en su insistencia en que la investigación etnográfica y el discurso antropológico sean «científicos». Ciertamente, no caben alternativas anticientíficas al científicismo. Pero tampoco vale ya parapetarse en la estrecha racionalidad científicista del positivismo. ¿Podemos salir de este atolladero, de este dilema? La antropología futura deberá huir «tanto del rígido y logocéntrico científicismo empírico-positivista (...) como del nihilista relativismo post-moderno» (Fernández Díaz 1998, pág. 217).

Frente al rechazo posmoderno de la epistemología (véase Rabinow 1986, pág. 321-328), la alternativa al positivismo sólo puede ser fruto de una reflexión epistemológica sustentada en los desarrollos de las ciencias contemporáneas, de una reflexión sobre el paradigma científico que debe guiar el desarrollo de la labor investigadora y las explicaciones e interpretaciones teóricas: «Los últimos avances de la filosofía de la ciencia no dejan, pues, lugar a dudas en lo que concierne a la importancia de los presupuestos paradigmáticos para el desarrollo de un conocimiento científico efectivo» (Harris 1979, pág. 41). Los desarrollos científicos acontecidos durante el siglo XX (como la teoría de la relatividad de Einstein, la teoría cuántica de Plank y Heisenberg, la termodinámica, la teoría de las estructuras disipativas de Prigogine, el principio de complementariedad de Niels Bohr) y las reflexiones epistemológicas realizadas en torno a ellos han supuesto la emergencia de una racionalidad científica postpositivista. A partir de una reflexión epistemológica sobre los desarrollos de la ciencia contemporánea Morin nos ha mostrado cómo es posible pergeñar un paradigma de la complejidad (una racionalidad científica más rica y no reduccionista) alternativo al paradigma de simplificación asumido por el positivismo.

La puesta en juego de los principios epistemológicos complejos podría permitirnos salir de los callejones sin salida y de las insensateces donde nos abocan tanto los planteamientos positivistas como los posmodernista, pues, como escribe Marc Augé: «La complejidad de que nos hablan hoy los físicos es evidentemente el resultado de un mejoramiento de los medios de investigación y de cálculo: es el pensamiento lo que se hace complejo al afrontar una realidad que se sustrae a la acción de los instrumentos demasiado simples. La complejidad que descubren las ciencias sociales, y especialmente la antropología, no es fundamentalmente diferente» (1994, págs. 75-76). Es resaltable en este planteamiento que los principios epistemológicos antirreduccionistas (postpositivistas, si se quiere) son «científicos», no surgen de un rechazo de la ciencia, sino de una reflexión epistemológica de y sobre las ciencias contemporáneas. Paradójicamente, los planteamientos posmodernista vienen a apartarse radicalmente de la ciencia precisamente cuando las ciencias han exigido y desarrollado una nueva y más rica

racionalidad. La parte de razón de las reivindicaciones posmodernistas puede ser asumida por la teoría antropológica dentro de un marco científico, resituando así sus reivindicaciones en un marco adecuado para su desarrollo y profundización, y salvando, consiguientemente, sus desmanes.

Es evidente que en este breve texto no puedo mostrar todas las posibles aplicaciones de los principios epistemológicos del paradigma de la complejidad a las múltiples cuestiones objeto de debate entre posmodernos y neopositivistas (puede verse al respecto Solana 2001); por lo que seguidamente me limitaré tan sólo a bosquejar algunas cuestiones al respecto, relacionadas con la querrela sobre la recusación posmoderna del objetivismo.

La etnografía se halla sometida a una «gran paradoja» (Díaz 1991, pág. 13), consistente en que la «autoridad científica» viene dada por la experiencia subjetiva en el trabajo de campo, el «certificado de autenticidad» de la objetividad de lo descrito depende de un acto de subjetividad. Para salir de esta paradoja y no enturbiar la «objetividad científica», los antropólogos han utilizado la estrategia de escindir sujeto y objeto orillando u ocultando los aspectos personales de su trabajo, su subjetividad. Desde Malinowski (véase Clifford 1981), los etnógrafos se hallaron sometidos al imperativo de la observación «objetiva», imperativo que conllevaba «un exacerbado distanciamiento» de la experiencia personal del etnógrafo con respecto a su objeto de estudio. El «estilo realista» exigía una proyección «unidimensional» del texto sobre la objetividad, un cierre de la obra en torno a ésta, de manera que la subjetividad del autor quedase al margen del objeto referido en el texto. Los escritos que, como *L'Afrique fantôme* (1934) de Michael Leiris, *Return to Laughter* (1954) de Eleonore Smith Bowen (seudónimo de Laura Bohannan) o *Tristes Trópicos* (1955) de Lévi-Strauss, venían a poner sobre el tapete la subjetividad del científico fueron marginados.

Pero desde finales de la década de los cincuenta y durante las dos décadas siguientes se produjo un cambio. Diversas publicaciones reflexionan sobre las relaciones entre objetividad y subjetividad, obligando a replantear la cuestión sobre cómo elaborar un texto «objetivo» (ahora entre comillas)⁴. Además, emerge como subgénero etnográfico la autorreflexión elaborada a partir de las notas de trabajo de campo. Estos trabajos contribuyen al ensanchamiento de la reflexión epistemológica. Se cuestiona el análisis de la cultura entendido como mera descripción a partir de datos obtenidos mediante observación. Se desarrolla la experimentación etnográfica. Comienza a extenderse la narración en primera persona, uso hasta entonces considerado como impropio para un etnógrafo. Se presta atención a lo retórico, a lo autobiográfico, a la experiencia vivida⁵. Diversos trabajos recurren a un proceder dialogal, transcribiendo diálogos mantenidos con los informantes y confesando las dudas aparecidas durante la realización del trabajo de campo⁶.

La problematización posmodernista de la disyunción entre el observador (sujeto) y lo observado (objeto) presupuesta por la etnografía realista (Strathern 1987, pág. 231) es razonable y compartible. Frente a ella no caben respuestas tan simplonas como la de Gellner cuando escribe: «Lo uno o lo otro: o bien hay hechos objetivos (...) o bien no los hay.» (1992, pág. 89). Como Morin nos enseña, el modo

de responder a una simplificación no es mediante otra, sino con una respuesta compleja capaz de destilar e integrar (si los hay, y en los casos que nos ocupan, creo que los hay), superándolos y contrapesándolos, los elementos de verdad contenidos en la posición contraria.

Según Morin (1994, págs. 68-69; y 1995, pág. 316), el trasvase del modelo (determinista, reduccionista y objetivista) de científicidad clásica a las ciencias humanas y sociales operado durante el siglo XIX tiene como una de sus consecuencias la expulsión del sujeto. Se ha intentado desterrar al sujeto de la psicología, reemplazándolo por estímulos y respuestas; desalojarlo de la historia, eliminando las decisiones y las personalidades para considerar sólo procesos sociales deterministas; proscribirlo de la antropología y de la sociología, para ver sólo estructuras y procesos inconscientes.

Pero, como Morin nos ha mostrado, desde finales del siglo XIX, con la termodinámica, con los desarrollos de la microfísica y la macrofísica relativista, con los avances de la biología (genética, etología, ecología), con la teoría de la información (Brillouin), la teoría de sistemas y el principio antrópico de Brandon Carter, la noción clásica de objetividad (el objeto sustancial, separado del entorno y del observador, descomponible en elementos aislables, sustanciales y simples) entra en crisis (se pasa del objeto y el elemento simple al sistema y a la organización) y se reintroduce al observador en la observación. El propio progreso del conocimiento científico ha terminado por requerir que el observador se incluya en su observación, es decir, en suma, que el sujeto se introduzca de forma autocrítica y autorreflexiva en el conocimiento de los objetos.

La objetividad debe dejar de definirse mediante la exclusión de toda subjetividad. Muy al contrario, es resultado de determinadas actividades subjetivas, como las mismas operaciones de objetivación, un *ethos* subjetivo de amor y pasión por la verdad, la consciencia del auto-egocentrismo y el combate contra éste, operaciones de descentramiento e inscripción en circuitos transubjetivos, y la auto-reflexión crítica. Sin estas actividades «subjetivas» no hay constitución de objetividad. Por ello: «la referencia y la apelación al sujeto, lejos de constituir una renuncia a la objetividad, constituyen una condición para ella. Dar pleno empleo a la subjetividad es dar pleno empleo también a las cualidades de objetivación.» (Morin 1980, pág. 347).

La objetividad exige, además (Morin 1984, pág. 16), la comunicación intersubjetiva entre observadores o experimentadores. Para que exista esta comunicación es necesario una comunidad científica en la que halla un consenso sobre las reglas de juego (de observación, experimentación, verificación), sobre los fines del saber y sobre determinados valores y creencias. Junto a esos aspectos comunitarios de la comunidad (*gemeinschaft*) de científicos, es necesario que ésta funcione también como una sociedad (*gesellschaft*) en la que existan aspectos rivalitarios y conflictivos, enfrentamientos entre teorías. De este modo, la objetividad, que es el elemento primero y fundador de la verdad y de la validez de las teorías científicas, puede ser considerada al mismo tiempo como el último producto de un consenso sociocultural e histórico de la comunidad/sociedad científica. Como Popper señaló, la objetividad de los enunciados científicos reside de hecho en

que pueden ser intersubjetivamente sometidos a testación. La objetividad tiene una indefectible dimensión de construcción intersubjetiva, por lo que no excluye al sujeto humano socioculturalmente ubicado; no emerge mediante la supresión de la subjetividad, disociando e incomunicando sujeto y objeto, sino que se constituye en el circuito dialógico entre ambos.

En la cuestión del sujeto las ciencias antropológicas han oscilado entre dos paradigmas. De un lado, un «paradigma objetivista que pretende fundar la científicidad antropológica sobre el modelo de la ciencia física (es decir, por la eliminación de toda idea de autonomía, de autocausalidad, de autoorganización, de individuo y, por ello mismo, *a fortiori*, de sujeto)» (Morin 1980, págs. 330). Por otro, un paradigma subjetivista, metafísico, humanista y antropocéntrico.

Ambos paradigmas son recusados por Morin. Con respecto al primero (la negación y el rechazo del sujeto considerado una construcción metafísica y acientífica), Morin suscribe las críticas a la metafísica del sujeto y al subjetivismo, pero discierne «la realidad de la subjetividad» de «la ilusión del subjetivismo» (1980, pág. 328). En su opinión, el sujeto es una realidad que la ciencia debe conceptualizar y reintegrar, tanto «por arriba» (reintegración del sujeto observador/conceptuador, entrada antropológica de todo concepto, subjetividad necesaria para la objetividad) como «por debajo» (reintegración del sujeto viviente computante, que le aporta una «base *objetiva*» al sujeto observador/conceptuador).

La antropología debe tomar consciencia de que el antropólogo que estudia otra cultura es miembro de una sociedad y una cultura que condicionan sus observaciones, por lo que es necesario introducir la autorreflexión, la autocrítica y la relativización del sujeto cognoscente en el proceso de conocimiento. Así, por ejemplo, a la hora de observar o conocer una cultura el antropólogo debe preguntarse hasta qué punto será válido juzgarla a partir de sus criterios de racionalidad y de sus valores, ambos pertenecientes y relativos a su sociedad de procedencia. Pero esto no tiene porqué conducir al relativismo ni a la pérdida de la realidad del objeto de estudio. La asunción de la subjetividad y de la interpretación «no equivale a la “anarquía relativista” tan execrable para los defensores del materialismo cultural. No se trata tampoco de postular una fenomenología fuera de todo control crítico. La relatividad que constatamos no ha de traducirse como arbitrariedad, como una impunidad absoluta por parte del etnógrafo para contar e interpretar inventando sobre lo que no se ha visto. Todo lo contrario.» (Díaz 1991, pág. 17). Igual que caben buenos y malos comentarios de un texto, caben mejores y peores interpretaciones de una cultura o de un fenómeno cultural.

El meollo de la cuestión está en saber mantener la dialógica. Algo que los antropólogos posmodernos no han aprendido a hacer. Así, por ejemplo, Tyler (1987, pág. 291) aboga por borrar la «separación fundamental originaria entre sujeto y objeto» presupuesta por «la ciencia normal» y propugna, frente a esta separación, la intersubjetividad. Si esto se plantea y desarrolla bien, puede resultar válido⁷. Pero a partir de aquí Tyler comienza una serie de deslizamientos que terminan abocándolo a planteamientos absurdos. Pasa a entender la etnografía como «evocación» y no como representación (*mimesis*) (1986, pág. 298), con lo

que el objeto es disipado y queda suspendida toda posibilidad de objetividad: «Ningún objeto de ninguna clase precede y constriñe a la etnografía. Ella crea sus propios objetos (...) No hay origen fuera del texto. ¿Sólo literatura, entonces, o una especie rara de crít. lit.? Sí, literatura (...)» (1986, pág. 312). Y no cualquier literatura, sino que concluye proponiendo que la etnografía pudiera ser incluso una evocación heideggeriana escrita en un inglés no lineal, como si fuese chino (Tyler 1986, pág. 304). Una vez soslayado el blanco immaculado del realismo ingenuo, la paleta de colores es amplia, pero Tyler parece tener preferencia por los tonos fosforitos cuanto más chirriantes mejor⁸.

Para Tyler el problema del realismo no es «la complejidad del así llamado objeto de observación», sino «el fracaso de toda ideología visualista del discurso referencial» (1986, pág. 305). Pero, en mi opinión, el problema sí que es la complejidad de la realidad, complejidad que conlleva la imposibilidad de establecer una disyunción (que no una distinción) entre sujeto y objeto, y la necesidad de mantener la dialógica entre ambos. «El deslizamiento hacia el cientificismo o, del otro lado, hacia el subjetivismo describe Clifford Geertz, no es sino signo de que la tensión [la dialógica] ya no puede soportarse, de que se han perdido los nervios y de que se ha optado por la supresión de, o bien de la propia humanidad, o bien de la propia racionalidad» (1984-86, pág. 62). Que la antropología disponga de una base epistemológica satisfactoria depende, en parte, como señala Robert Ulin (1984), de una correcta resolución de la dicotomía sujeto/objeto, que evite tanto el objetivismo cientificista como el relativismo subjetivista y que sea capaz de integrar tanto la historicidad de los fenómenos socioculturales como la reflexividad crítica del sujeto cognoscente. Para continuar trabajando como ciencia social, la antropología debe profundizar en la complejidad de sus objetos (Augé 1994, pág. 75).

Por tanto, los sanos intentos «posmodernos» por superar los planteamientos reduccionistas de algunas corrientes de la ciencia moderna no tienen porqué huir de la ciencia (tachada, como hace Tyler 1987, pág. 184, como «una forma arcaizante de la consciencia degradada»), pues ésta misma se ha enriquecido y complejizado. Una estrategia de investigación antropológica posmoderna (pospositivista) no tiene porqué ser anticientífica, porqué huir de la ciencia, para refugiarse en filosofías irracionalistas, en la literatura⁹ o en la estética, sino que puede articularse a partir de los principios epistemológicos de los que puede proveernos un pensamiento complejo como el que Morin ha desarrollado a lo largo de su feraz obra.

Notes

¹ «las tradiciones etnográficas norteamericana y británica convergieron en la consolidación del realismo etnográfico como *el* género para la antropología, como *la* “institución literaria” que servía a los objetivos científicos positivistas» (Clifford 1986, pág. 176).

² En última instancia, no se termina de saber qué defiende: sí, como a veces sugiere, la independencia de la ciencia con respecto a la cultura (lo que me parece un desvarío), o bien que no todos los estilos de pensamiento son cognitivamente iguales, que desde una cultura es posible juzgar aspectos de otras culturas y que unas culturas pueden aceptar modos de conocimiento surgidos en otras (lo que es razonable y sostenible). En la obra existe ambigüedad al respecto. Además, donde Gellner cree, con

una arrogante contundencia, que hay deducciones, resulta no haberlas. No es cierto, por ejemplo, que el inevitable arraigo histórico-cultural de todo conocimiento implique ineluctablemente el nihilismo. Del reconocimiento de la construcción cultural de los significados no se deriva ineluctablemente, como cree, su inconmensurabilidad y la consiguiente igualdad de las culturas.

³ Entre otros (como bien señala Teresa San Román 1996, quien afirma “la posibilidad científica de la Antropología en el contexto y con las limitaciones de la posibilidad de existencia de la ciencia”): la necesidad de ser rigurosos en la operacionalidad de los conceptos (precisión, definición operacional) y las entidades teóricas; la exigencia de falsabilidad de nuestras hipótesis, enfatizando la necesidad de contrastación empírica; la exigencia de rigor y coherencia lógica de nuestras hipótesis, enunciados y razonamientos; el rechazo de las hipótesis *ad hoc* como requisito metodológico; y la valoración de las nuevas hipótesis propuestas, de las alternativas teóricas, atendiendo a su poder predictivo y a si abarcan contenido empírico excedente con respecto a teorías alternativas vigentes.

⁴ Además de la publicación en 1967 de los diarios de Malinowski, con el impacto que tuvieron, caben destacarse las siguientes publicaciones: *L’Afrique ambiguë* (1957) de Georges Balandier, *The Savage and the Innocent* (1965) de David Maybury-Lewis, *Never in Anger* (1970) de Jean Briggs, *The Headman and I* (1978) de Jean Paul Dumont y las *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos* (1977) de Paul Rabinow.

⁵ Obras como *Le Pacte autobiographique* (1975) de Philippe Lejeune y *Miroirs d’Encre* (1980) de Michel Beaujour resultan significativas al respecto.

⁶ Caben citarse, en este sentido, obras como *Dialogue des femmes en ethnologie* (1977) de Camille Lacoste-Dujardin, *Tuhami: Portrait of a Moroccan* (1980) de Vincent Crapanzano, *Moroccan Dialogues* (1982) de Kevin Dwyer, *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman* (1981) de Marjorie Shostak y *Le Maroc raconté par ses femmes* (1984) de Fatima Mernissi.

⁷ Como señala Robert Ulin (1984, págs. 105-106): «La pérdida de reflexividad en la filosofía de la ciencia positivista tiene serias consecuencias para el observador participante en antropología. Tanto los procedimientos metodológicos como las preguntas hechas a los informantes tienen su sentido y su origen dentro de la forma de vida del investigador, no de la sociedad nativa. Si los antropólogos no comprenden el significado de sus prácticas sociales y reconocen que las preguntas plantean un marco limitado de respuestas posibles, no harán más que reproducir su mundo vital en culturas nativas. El proceso de comprensión no implica sólo la contemplación de un sujeto objetivado, sino la mediación de sujeto y objeto a través de la comunicación de dos formas de vida distintas.»

⁸ Ya había advertido Lévi-Strauss (1965, págs. 260-261) con respecto a la crítica literaria con pretensiones estructuralistas (la cual constituye una de las fuentes de influencia e inspiración de los antropólogos posmodernos: véase Reynoso 1996) que su vicio fundamental estribaba «en el hecho de que con demasiada frecuencia se reduce a un juego de espejos, donde se hace imposible distinguir el objeto de su repercusión simbólica en la conciencia del sujeto.», encerrándose así en un relativismo subjetivamente encantador, pero carente de «evidencia externa» y de medios de «verificación objetiva».

⁹ La tarea principal del seminario de Santa Fe y, consiguientemente, de los escritos recogidos en *Retóricas de la Antropología*, «fue la de introducir una conciencia literaria en la práctica etnográfica» (Marcus 1981, pág. 357). Cuán diferentes podrían haber sido los resultados si la revisión posmoderna de la científicidad positivista se hubiese articulado, no mediante un tratamiento literario (recurriendo, como escribe Marcus, a una «terapia literaria») de la etnografía, sino a partir de una reflexión epistemológica sobre la racionalidad compleja de la ciencia contemporánea. Pero, precisamente, una de las características del posmodernismo antropológico ha sido (véase Llobera 1999, págs. 104-105) su alejamiento (rayano en la ignorancia) de los desarrollos prácticos y teóricos de las ciencias contemporáneas.

Referencias bibliográficas

- Augé, Marc (1994), *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa, Barcelona, 1995.
- Balandier, George (1957), *L'Afrique ambiguë*, Plon, París.
- Beaujour, Michel (1980), *Miroirs d'Encre*, Seuil, París.
- Briggs, Jean (1970), *Never in Anger*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Clifford, James (1981), «Introducción: Verdades parciales»: en J. Clifford y G.E. Marcus (comp.), *op. cit.*, págs. 25-60.
- (1986), «Sobre la autoridad etnográfica», en C. Reynoso (comp.) (1996), págs. 141-170.
- Clifford, James y Marcus, George E. (comp.) (1981), *Retóricas de la Antropología*, Júcar, Madrid, 1991.
- Crapanzano, Vincent (1980), *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, University of Chicago Press, Chicago.
- Díaz, Luis (1991), «Prólogo a la edición española», en J. Clifford y G.E. Marcus (comp.), *op. cit.*, págs. 9-19.
- Dumont, Jean Paul (1978), *The Headman and I*, University of Texas Press, Austin, Tex.
- Dwyer, Kevin (1982), *Maroccan Dialogues*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Fernández Díaz, J.J. (1998), «Antropología@ futuro.es?», en Carmelo Lisón (ed.), *Antropología: Horizontes teóricos*, Comares, Granada, págs. 201-218.
- Geertz, Clifford (1984-86), *Los usos de la diversidad*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Gellner, Ernest (1992), *Posmodernismo, razón y religión*, Paidós, Barcelona, 1994.
- Harris, Marvin (1979), *El materialismo cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- Hirschon, Renée (1998), «Antropología reflexiva», en C. Lisón (ed.), *op. cit.*, págs.149-163.
- Lacoste-Dujardin, Camille (1977), *Dialogue des femmes en ethnologie*, Maspero, París.
- Leiris, Michael (1934), *L'Afrique fantôme*, Gallimard, París.
- Lejeune, Philippe (1975), *Le Pacte autobiographique*, Seuil, París.
- Lévi-Strauss, Claude (1955), *Tristes Trópicos*, Paidós, Barcelona, 1992.
- (1965), «Estructuralismo y crítica literaria», en *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI, México D.F., 7ª ed., 1973, págs. 259-262.
- Llobera, Josep R. (1999), *La identidad de la antropología*, Anagrama, Barcelona.
- Malinowski, Bronislaw (1967), *Diario de campo en Melanesia*, Júcar, Gijón, 1990.
- Marcus, George E. (1981), «Epílogo: La escritura etnográfica y la carrera antropológica», en J. Clifford y G.E. Marcus, *op. cit.*, págs. 357-363.
- Maybury-Lewis, David (1965), *The Savage and the Innocent*, World Publishing Co, Cleveland.
- Mernissi, Fatima (1984), *Le Maroc raconté par ses femmes*, Société Marocaine des Éditeurs Réunis, Rabat.

Morin, Edgar (1980), *El método, II: La vida de la vida*, Cátedra, Madrid, 1983.

(1984), «Problemas de un epistemología compleja» y «Intervenção/resposta», en VV.AA., *O problema epistemológico da complexidade*, Publicações Europa-America, Lisboa, págs. 13-34 y 97-116.

(1994), «La noción de sujeto», en Dora Fried Schnitman (ed.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Paidós, Buenos Aires, págs. 67-89.

(1995), «El concepto de sujeto», en Carmen Pino y Alfonso Arnau, *Vivir: un juego de insumisión. Hacia una cultura intersubjetiva de la igualdad*, Siglo XXI, Madrid, págs. 316-325.

O'Meara, J. Tim (1989), «Anthropology as empirical science», *American Anthropologist*, vol.91 (2).

Rabinow, Paul (1977), *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Júcar, Gijón, 1992.

(1986), «Las representaciones son hechos sociales: modernidad y postmodernidad en la antropología», en J. Clifford y G.E. Marcus, *op. cit.*, págs. 321-356.

Reynoso, Carlos (comp.) (1996), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona.

San Román, Teresa (1996), «De la intuición a la contrastación: el trabajo de campo en Antropología y en la formación de los nuevos antropólogos», en: Aurora González Echevarría (coord.), *Epistemología y método*, Instituto Aragonés de Antropología/Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Zaragoza, págs. 167-178.

Shostak, Marjorie (1981), *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.

Smith Bowen, Eleonore (1954), *Return to Laughter*, Harper and Row, Nueva York.

Solana, José Luis (2001), *Antropología y complejidad humana*, Comares, Granada.

Strathern, Marilyn (1987), «Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología», en C. Reynoso (comp.), *op. cit.*, págs. 214-274.

Tyler, Stephen (1986), «La etnografía posmoderna: de documento de lo oculto a documento oculto», en C. Reynoso (comp.), *op. cit.*, págs. 297-313.

(1987), «Acerca de la descripción/desescritura como un hablar por», en C. Reynoso (comp.), *op. cit.*, págs. 289-294.

Ulin, Robert (1984), *Antropología y teoría social*, Siglo XXI, México D.F., 1990.