

**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE POSTGRADO**

TESIS DE DOCTORADO

**Hacia una antropología
hispanoamericana situada**

DOCTORADO EN FILOSOFIA

MENCIÓN: EPISTEMOLOGIA DE LAS CIENCIAS SOCIALES

TESISTA: PROF. ANALÍA PONCE (U.NS.J., Argentina)

DIRECTOR: PROF. ANDRÉS RECASENS SALVO

ABRIL 2006

Dedicatoria

A mis padres (que ya no están), porque de ellos heredé la curiosidad.

A mis hijos y a mis alumnos, porque a ellos pretendo transmitírsela.

Agradecimientos

A mi familia, que me tuvo tanta paciencia y confianza.

A mis compañeros, con los que convertimos un proceso en soledad en uno de solidaridad.

A mi director, que con brevísimas y sutiles palabras supo mostrarme mis equivocaciones.

A la conducción universitaria que gestionó y administró este programa de postgrado.

A los autores, con los que pensé más claramente y que me prestaron sus palabras.

A todos aquellos que escucharon, alentaron y esperaron.

INDICE

I. Introducción -----	3
II. Capítulo 1- <i>Oscilaciones entre el descriptivismo hiperfactualista y la teoría hegemónica en la Antropología hispanoamericana actual. Aspectos históricos y contextuales</i> -----	13
III. Capítulo 2- <i>Rastreo y descomposición de las causas del problema</i> -----	32
A) Descriptivismo	
1. Tradición etnográfica de la disciplina-----	36
2. Dependencia ideológica-----	51
3. Empirismo gnoseológico-----	62
B) Incapacidad para la teorización “fuerte”	
4. El estructuralismo y la finalización del período de “brillo” teórico-----	81
5. Caída del colonialismo y consecuencias en la teoría -----	86
6. Crisis de la razón o de la representación -----	117
IV Capítulo 3- <i>Hermenéutica y antropología</i> -----	145
Consideraciones iniciales-----	146
Constitución progresiva de las ciencias sociales-----	151
La influencia del “giro lingüístico” en la problemática de las ciencias sociales---	164
El “giro hermenéutico” en las ciencias sociales-----	165
Etapas de la Hermenéutica-----	166
Afirmaciones prioritarias de la “vía” hermenéutica-----	168
Algunas experiencias hermenéuticas consideradas en relación a la Antropología Sociocultural: Gadamer, Ricoeur, Geertz-----	172
Consideraciones finales-----	196
V Capítulo 4 - <i>Hacia una Antropología Situada</i>	
<i>Pistas indiciarias de la situacionalidad como categoría epistemológica</i> -----	198
VI. Capítulo 5. <i>Conclusiones</i> -----	229
VII Bibliografía -----	233

I. Introducción

La Antropología ya no es ni puede seguir siendo la misma, después de la remoción de los últimos 30 años. Los cambios en el mundo sociocultural y su incidencia innegable en la cuestión del objeto; las tendencias teóricas en conflicto, la permeabilidad a ciertas modas intelectuales; la opción generalizada por las epistemologías críticas y alternativas al positivismo¹; con las consiguientes reformulaciones de lo que el conocimiento es, etc., han producido cambios de naturaleza irreversible

El trabajo acumulativo y de consolidación de los primeros 70 años del siglo XX, la permanente producción teórica, el riquísimo corpus descriptivo que mostró al mundo, no sólo dando a conocer “otros mundos” sino exhibiendo sus propias capacidades como ciencia, en la agudeza observacional con que se ha destacado, se han interrumpido, se han tambaleado, y han dejado de verse como un entusiasta crecimiento sin límites. Algunos hasta han llegado a pronosticar su muerte. Nosotros no creemos en su desaparición pero entendemos que debe reorientar su camino.

La textualidad antropológica del fin del milenio y de principios del nuevo nos muestran variadas tendencias, un tanto débiles, titubeantes y dispersas. Una forma de ser escasamente compatible con la necesidad social de instrumentar respuestas mínimamente racionales para explicarse y orientar la vida en las complejas comunidades humanas actuales. Esta relación a la que estamos apuntando con el señalamiento de la vinculación entre ciencia y sociedad y también, porqué no, entre epistemología y sociedad, no tiene absolutamente nada que ver con una posición sumisa respecto a las demandas y vaivenes del mercado. Todo lo contrario: deseamos y postulamos una Antropología, que reconozca sus fortalezas y debilidades y que no olvide su condición de ciencia social y pública.²

Ahora bien, el desarrollo de una Antropología creíble, asentada en la comunidad científica, no puede seguir adelante si no se establece primero una evaluación de su situación reciente.

¹ Aunque persistan prácticas de investigación de tono positivista.

² En un libro que no hemos conseguido, al que hemos solo accedido por comentarios y referencias de su propio autor en textos posteriores, Boaventura de Sousa Santos: “*Introducción a la ciencia posmoderna*” se postula una ruptura epistemológica (entre otras): devolver la ciencia hacia el sentido común, es decir que revierta sobre éste, en la consecución de una sociedad con mejores conocimientos acerca de sí y de la realidad en general.

Esta revisión nos muestra, por un lado, una tendencia que no puede superar el descriptivismo atomizado (a pesar de que le reconocemos su capacidad impresionante para mostrar de un modo único lo cotidiano, más que para deslumbrarse por los hechos extraordinarios), impedido o escaso a la hora de vincular la descripción con la teoría, o por otro lado, la adopción acrítica (y a veces de escasa profundidad) de expresiones, conceptualizaciones teóricas o metodologías que son moda intelectual impuestas por los centros hegemónicos de producción teórico-ideológico.

¿Cómo seguir hacia el futuro, cómo continuar haciendo Antropología, cómo pensarla para que no caiga en el descriptivismo y en la ausencia de teoría o en la asunción de teorías que son ataduras a dependencias intelectuales?

En un texto ³ que ya tiene treinta años, y que *por lo mismo* es sintomático - ya que con otras expresiones, tres décadas después, otros autores, siguen manifestando tendencias similares -, y aunque no acordemos plenamente, punto por punto con él, es innegablemente útil para poder pensar el estado de la cuestión en nuestra ciencia particular,⁴ se dice “...*la antropología está en estos momentos en la etapa más crucial de su historia. Lo cierto es que, al igual que las ciencias físicas, al final del siglo XIX, la antropología está en un impasse...*”

Para el mismo autor, todas las ciencias han tenido un desarrollo similar, pudiéndose distinguir cuatro etapas:

- a) *Una etapa preliminar en la que se delinea el campo de investigación (límites disciplinarios) y existe por lo menos una formulación vaga de fines y métodos.*
- b) *La etapa de recolección de datos, en la que se acumula una gran cantidad de material empírico de acuerdo con los fines previamente decididos.*
- c) *La etapa de clasificaciones, en las que se construyen tipologías y otros instrumentos conceptuales de bajo nivel en un intento de imponer algún orden al caos del material acumulado.*

³ Nutini, Hugo: “Sobre los conceptos de orden epistemológicos y de definiciones coordinativas” en Llobera, José comp. “*La Antropología como ciencia*” Barcelona, Anagrama, 1975.

⁴ Esta referencia tiene el propósito de mostrar lo prolongado de la “sensación” de crisis en una ciencia tan joven. Es necesario advertir a los lectores que la cita no se toma como indicadora del estado del arte sino de que, a pesar del paso de esas tres décadas, y de los cambios habidos en todo sentido, persisten similares diagnósticos.

d) Finalmente la etapa “madura” de conceptualización en la que se impone más orden a la situación mediante el intento de subsumir los datos empíricos bajo la rúbrica general de leyes que ahora pueden denominarse teorías.

Sin embargo, debe hacerse notar con estas etapas o períodos no están claramente definidos y que pueden coincidir.

Según él, la antropología ya ha superado las tres primeras y está en el umbral de la etapa “de conceptualización”. Creemos que sí hubieron importantes conceptualizaciones en la etapa de consolidación (primera del siglo XX) y algunos buenos intentos y logros posteriores, sin embargo, estamos persuadidos de que en Hispanoamérica atravesamos un período de baja producción teórica⁵ (junto a la dependencia), a la vez que se evidencia en la antropología postmoderna (norteamericana) un tipo de teorización, ajena a los problemas cruciales de las sociedades actuales.

Nosotros vamos a sostener que la Antropología será **siempre una práctica de interpretación, por lo tanto una hermenéutica⁶ de lo sociocultural, pero una práctica situada**, y no aséptica, incontaminada, neutral y desinteresada.

Ya se ha demostrado suficientemente que la Antropología ha sido sacudida por el “estado de cosas” del mundo⁷ y que no puede permanecer ajena a la “realidad”⁸ a riesgo de perder aquello que le es propio: su fino “oído” para escuchar al Otro.

Esta hermenéutica de lo sociocultural no renunciará entonces, por supuesto, a la

⁵ Con el riesgo de ser irritante, esta afirmación no es arbitraria. Nos valemos de dos indicadores: producción bibliográfica y presentaciones a Congresos. En la primera, hay una marcada tendencia a la concentración en un “monotema”, la cuestión étnica. En la segunda, estudios etnográficos de casos encerrados en sí mismos, tratados como un pequeño universo.

⁶ No como una elección metodológica, sino respondiendo a una necesidad que condice con lo que existe de hecho en la conciencia social por el cual se habría consumado su necesidad a partir de la convicción de que “todo dato es interpretación” (que marca diferencias con el requerimiento de certidumbres que impuso la modernidad)

⁷ Nos referimos a que la historia de nuestra ciencia (escrita y re-escrita permanentemente) ha ido de la mano, tan o quizás más que en cualquier otra disciplina, de la historia de la humanidad. Recordemos nada más, lo determinante que ha sido en su constitución, el descubrimiento de América y luego la colonización, o en su reorientación, la descolonización africana y asiática.

⁸ Obviamente que decir *realidad* no es referirse a un concepto ontológicamente unívoco. Justamente la Antropología ha sido fundamental para desestabilizar un concepto de *una* realidad igual para todos. Pero vamos a defender que la “realidad”, una porción cualquiera de ella, se configura y se define desde la situacionalidad histórica-cultural. Por lo dicho, la adopción de la *Situacionalidad* como rasgo epistemológico de una antropología de aquí en más, será motivo de un desarrollo posterior, en este mismo trabajo.

práctica etnográfica, porque sea como fuere, esta es la marca identificatoria, la que le dá su especificidad, aunque tampoco sea necesario abandonarla si lo que se quiere es evitar reproducir prácticas intelectuales “*autoritarias*” y “*monológicas*”⁹. Habrá que buscar la forma.

Nos ubicaremos en una posición que busca ser alternativa al positivismo, de características *post-kuhnianas*, que sea fiel a la identidad de las ciencias sociales en una permanente reconsideración de sí mismas y en consonancia con los contextos históricos que les ha tocado vivir.

Algunas proposiciones que expliciten nuestras convicciones servirán para delinear nuestro marco teórico-epistemológico general, en el que pretendemos movernos con cierta libertad, sin adhesiones estrictas que impliquen ataduras dogmáticas.¹⁰

Por mucho tiempo se pensó en el conocimiento científico como una especie de fotografía de lo real, una copia (hecha pasivamente) de sus características intrínsecas. El “descubrimiento” de que la ciencia es siempre una producción, una construcción, y de ninguna manera una simple constatación de algo totalmente constituido previamente, no es ni tan antiguo¹¹ ni totalmente aceptado unánimemente, aún hoy.

Entendemos, junto a Follari,¹² que la ciencia es una práctica de “objetivación”, más que una garantía de “objetividad”, “...es el fruto de una cierta forma de poner los “objetos” en perspectiva, de captar sus aspectos legaliformes y repetibles¹³, de modo de hacer desaparecer de la percepción aquello que-visto como desordenado –queda fuera de dicho campo de estipulación previa.”

Lo real no “habla” a través de la ciencia, sino que se hace inteligible a través de los

⁹ Esta terminología pertenece a la antropología postmoderna, y se usa para impugnar a la etnografía clásica o tradicional.

¹⁰ Como venimos sugiriendo desde más arriba, nuestro marco teórico será la Hermenéutica, sin embargo, nos permitiremos disentir u omitir algunas postulaciones y seleccionar aquello de la hermenéutica que entendemos que es compatible a nuestra propuesta. De la misma manera, acordamos con la tendencia general de las epistemologías post-kuhnianas respecto a la renuncia a prescribir el trabajo de los científicos, sin embargo, creemos que renunciar a establecer mínimos criterios, no nos ayuda a salir de la desorientación, en cambio, hacerlo, sería, al menos, saludable.

¹¹ Se ha cambiado la mirada, por eso se advierten otras cosas.

¹² Follari, Roberto: “*Epistemología y sociedad. Acerca del debate contemporáneo*” Santa Fe, Argentina, Homo Sapiens Ediciones, 2000.

¹³ No es el caso de la Antropología, al menos en su fase descriptiva Sin embargo, algunos antropólogos han aspirado a lograr leyes del comportamiento cultural humano, en algunos casos formalizables, aunque los resultados no han sido muy alentadores a este respecto: como ejemplos de estos intentos cabría recordar a lo que se dio en llamar “Análisis componencial” (una de las líneas en que se desarrolla la Antropología cognitiva) y el estructuralismo levistraussiano .

interrogantes que se le formulan, por lo tanto, la ciencia, no “dice” directamente lo real sino a través de teorías. Ello implica que la ciencia no surge a través de la observación—según una extendida creencia —sino que implica siempre la existencia de supuestos previos que se someten a algún tipo de contrastación a través de la experiencia.

Los científicos, en su gran mayoría, están convencidos de estar tratando directamente con la realidad, y suelen ser inconscientes de los supuestos teóricos de su actividad. Una de las contribuciones más importantes para entender cómo proceden los científicos, cómo es su actividad científica y sus productos, es la noción kuhniana de “paradigma”¹⁴.

Las teorías implican provocar recortes empíricos disímiles. Por lo que la observación no es neutral ni objetiva, se capta lo observable, diferencialmente, de acuerdo con cuáles son los supuestos —explícitos o no, conscientes o no- que ordenan la mirada del observador. A teorías diferentes corresponden recortes empíricos diferentes (por ejemplo, modalidades diferentes de clasificación, etc) La tan mentada “intersubjetividad” es posible, entonces, entre aquellos que acuerdan criterios teóricos y observacionales.

Esta cuestión trae necesariamente aparejada otra: que teorías diferentes implican también categorías de análisis disímiles en relación a “los mismos” objetos del mundo (aunque al categorizarlos de manera diferente habría que ver si son, realmente, lo mismo.) Aquí se plantea la cuestión que la concepción pragmática del lenguaje ha señalado: si con lenguajes diferentes (entre teorías) se pueden establecer categorías neutrales que remitan directamente a lo real. Como la respuesta es negativa, porque, según esta misma línea lo ha mostrado, el lenguaje es un mediador de condiciones socioculturales específicas, no habría ninguno que pudiera resolver diferencias o convertir las categorías de uno al otro. Esta cuestión está planteada en Kuhn bajo la denominación de “inconmensurabilidad” ¿Cómo crecerá la ciencia, entonces, si las teorías no pueden zanjar argumentalmente sus diferencias, ni tampoco empíricamente, ya que sus protocolos de validez arrancan de supuestos diferentes? Kuhn responde que resolviendo problemas.

No existe, según nuestro marco, “el” método científico, adecuado a todas las

¹⁴ No vamos a entrar aquí en la discusión sobre si las ciencias sociales son o no paradigmáticas; o preparadigmáticas u otra cosa, dado que no es nuestro propósito profundizar en las nociones de Kuhn y en su aplicabilidad a las ciencias sociales. De todos modos, es un autor al que no se puede desconocer y su lectura sigue siendo muy inspiradora.

ciencias, sino métodos adecuados a los objetos. Cosa muy distinta a sostener la rigurosidad metódica, es defender el monismo metodológico.

Puede haber más de una teoría verdadera sobre el mismo objeto, y resistir pruebas empíricas positivamente. Ninguna teoría deja de ser considerada válida porque haya un caso que no se ajuste a ella o un contraejemplo. Para que una teoría sea reemplazada debe creerse que existe una que resuelve mejor los problemas que le atañen; mientras otra que la supere en ese sentido no aparezca, permanecerá en vigencia.

Las teorías no son acercamientos progresivos a una realidad pre-dada, que se va develando paulatinamente, en un crecimiento lineal y acumulativo, sino que en muchas ocasiones se “avanza” por “cortes”, “rupturas” u oposiciones a las teorías anteriores.

Las posiciones que se asuman en las querellas de interpretación científicas están condicionadas por el lugar relativo que se ocupe en el espacio social global. Las tomas de posición en el campo del conocimiento están afectadas por situaciones contextuales ajenas a lo científico en sí mismo, de las cuales el científico no es siempre consciente.

Todas las ciencias tienen aspectos ideológicos. Los tratados de Historia de la ciencias (incluidas las ciencias naturales y las exactas, por supuesto), analizando minuciosamente diversidad de situaciones ejemplares ya lo han demostrado¹⁵. Pero no es lo mismo considerar lo ideológico en la ciencia que confundir una investigación con un manifiesto.

La Antropología es un caso paradigmático en este sentido: su origen ligado a los procesos de colonización que le sirvió de acompañamiento y hasta de justificación al postular a las “culturas primitivas” como objeto de estudio (por lo tanto, de una disciplina diferenciada).

Examinando los casos de otras ciencias sociales (historia, economía, ciencias políticas) advertimos que hay poco de “natural” y mucho de histórico-social –e ideológico, en la constitución de sus objetos.

¹⁵ Emmanuel Lizcano, en un artículo denominado “*Ciencia e ideología*” sintetiza algunos aspectos que su análisis (partiendo de Wittgenstein) pone al descubierto en la ideología de las *matemáticas*. Entre las cuestiones que más nos llaman la atención está la coincidencia –según el autor– de los rasgos de la matemáticas y los que Mary Douglas ha establecido para el discurso sagrado: “*discurso puro, separado y auto fundamentado*” Y agrega que “*bastaría un vistazo a la historia de las matemáticas para observar cuántas verdades matemáticas han ido dejando de serlo con el cambio de sensibilidad de la época o con el uso que se quiera hacer de ellas, y para advertir, inversamente, cuántos cálculos imposibles, se han canonizado más tarde, con sólo redefinir su campo de operaciones*” En una instancia comparativa, dice que por ejemplo, la matemática china tiene respecto a la griega del mismo período, tanta distancia como lo tienen su arte, su cosmovisión, etc.

Lo anterior también puede constatarse en el caso de las ciencias naturales, por lo cual podemos decir que, respecto a su objeto, unas ciencias son naturales y otras sociales, pero todas son sociales a nivel de construcción, es decir todas las ciencias son una construcción social, un producto de la conducta social

Otra característica importante de las ciencias sociales es su capacidad para influir en el comportamiento de los actores sociales, no sólo por su “aplicación” o uso, sino porque la ciencia social causa por sí misma determinados comportamientos y puede precipitar actitudes y valoraciones.

En tiempos posmodernos, las ciencias no aceptan una epistemología normativizante, que trascienda a la actividad científica misma y pretenda fijarle criterios¹⁶. Sin embargo, no vamos a renunciar a tomar la ciencia como objeto de reflexión, aunque esto no signifique “estar por encima” del discurso de la actividad científica misma. El modo de zanjar esta tensión nos parece que es hacerlo desde dentro de una disciplina, conociendo la actividad científica concreta, y particular.

La epistemología también ha cambiado y, aunque lentamente, se ha ido deslizando hacia un tipo de discurso no exclusivamente filosófico, sino cada vez más ligado a la actividad científica (aunque sin superponerse a ella, pues perdería su razón de ser, sería totalmente superflua su existencia). Al respecto, reproducimos un párrafo de Follari en el texto citado anteriormente:

“ ...va desapareciendo lentamente(...) el aura por la cual se suponía que allí hablaba una Verdad trascendente a toda actividad científica concreta, desasida de esta última, y sin embargo, capaz exteriormente de fijar su validez y su límite . Más bien, hoy lo epistemológico se va constituyendo como reflexión sistemática acerca de las ciencias, auxiliada por éstas (...); y como autoconciencia conceptual de las mismas, cuando de lo que se trata es de las “epistemologías disciplinares” producidas al interior de las teorías específicas de cada disciplina.”

Eso es lo que trataremos de hacer en esta ocasión. Para ello nos hemos planteado los objetivos que a continuación se expresan:

Objetivo General:

¹⁶ Este rechazo se expresa, por ejemplo, denostando su importancia y validez y/o simplemente, ignorándola.

Delinear algunos parámetros categoriales que contribuyan al re-planteo disciplinar de una Antropología *situada*, en pro de la superación del descriptivismo atomizante y en vistas a constituirse en *clave de lectura* de la diversidad sociocultural, dentro de un marco epistemológico hermenéutico.

En función de ello, nos proponemos:

Objetivos específicos:

- rastrear indicadores de los aspectos que configuraron la situación crítica de la antropología
- reconocer las formulaciones de una epistemología de cuño hermenéutico, que se presente alternativo al positivismo y viable para el proyecto de la *ciencia social*
- indagar en probables formulaciones de una teoría de la interpretación que sea pertinente al conocimiento de la *otredad* y que supere al interpretativismo de la textualidad.
- ensayar categorías de una antropología *situada* que pueda atender tanto a las demandas sociales de comprensión del mundo como al lugar particular desde el que se hagan las interpretaciones.

En el **primer capítulo** mostraremos el problema, a partir de la deriva que tomó la postmodernización en Antropología, movimiento que creemos llevó la crisis de la que hablábamos arriba, a una instancia en la que peligra la vinculación con la realidad empírica, la de los sujetos concretos, desplazados y hasta reemplazados por un discurso auto referencial y auto reflexivo (o ficcional) que anula la riqueza de la etnografía por otra cosa, que pudiendo ser valiosa también, renuncia - en favor de las textualizaciones- a conocer al *otro*, o al menos, a buscar hacerlo. En este marco, señalamos lo que entendemos, es una situación parcial y localizada, la de la Antropología hispanoamericana (que nos interesa por ser *nuestra*) que “sufre” de algunos “síntomas” generales, y de otros particulares, que fragilizan su posición: debatirse entre la dependencia teórica o, no ser teórica.

En el **segundo capítulo** buscamos “deshilvanar” lo que a nuestro juicio son las causas del problema. Este proceso sigue las “huellas” o “rastros” de una problemática compleja y vasta de la que necesariamente se tiene una visión, parcial e incompleta. Hemos postulado la existencia de seis cuestiones que entendemos, de importancia: la

tradición etnográfica, el empirismo gnoseológico, la dependencia ideológica, el declinar del brillo teórico con el del estructuralismo, coincidente además con la caída del colonialismo asiático y africano y finalmente la llamada “crisis de la razón“, proceso que viene a decantar en el postmodernismo pero cuyo inicio tiene ya bastante tiempo, lo suficiente como para impactar en todas las ciencias.

En el **tercer capítulo** intentaremos argumentar a favor de hacer una opción por la Hermenéutica, primero, en términos de marco general de interpretación para las ciencias sociales y segundo una hermenéutica antropológica, en el sentido de que el conocimiento del *otro cultural* siempre será conocimiento interpretativo. Tomamos distancia de la hermenéutica como metodología de análisis de textos, por parecernos no pertinente.

De esta manera pretendemos apartarnos de otras experiencias hermenéuticas para la antropología como las del conocido programa interpretativa geertziano que produjo la deriva postmoderna.

En el **cuarto capítulo** intentamos aportar desde la categoría de *situacionalidad* algunos rasgos que nos parecen propicios para una antropología hispanoamericana, una epistemología no normativa aunque sí, axiológica.

Finalmente en las conclusiones intentaremos “anudar” algunos de los hilos de la trama que pretendimos analizar.

II .Capítulo 1

**Oscilaciones entre el descriptivismo hiperfactualista y el
academicismo hegemónico en la Antropología
Hispanoamericana actual.**

Aspectos históricos y contextuales.

“¿Para qué puede servir la epistemología?

Para lo que sirve la lucidez en general”

Pérez Soto, Carlos¹⁷

Quizás nunca el hombre, la humanidad, la comunidad humana tuvo certezas de los tiempos por los que iba transitando. La humanidad de hoy no es una excepción. Estamos recorriendo la vida sin estar seguros del talante de los tiempos que nos tocaron (o que fuimos capaces de gestar).

Muchos, de los buenos observadores que la inteligencia humana nos ha regalado, afirman que atravesamos tiempos de ruptura con lo anterior. A este tiempo, a este entramado, a esta atmósfera, se le ha llamado Postmodernidad,¹⁸ (por estar a continuación, después, de lo que se llamó Modernidad, o por haber superado, o roto (lo que no es lo mismo) los principios, los elementos, los ingredientes que armaron, conformaron esa época en que vivieron sus vidas las generaciones de las que tenemos memoria.

En este escenario de in-certezas es que nos proponemos re-pensar una parte del mundo del que formamos parte, esa parte, que comúnmente llamamos ciencia, esa fuente de certezas de las de mayor credibilidad creada por esta humanidad y que es un producto típicamente moderno¹⁹ aunque, paradójicamente, la ciencia tenga hoy, quizás, más presencia y más crédito que nunca²⁰ en el escenario en el que hemos perdido el entusiasmo, por promesas de verdades perdurables.

Dado que nuestros propósitos son epistemológicos, nuestro objeto será, entonces, la ciencia, la actividad científica y el conocimiento que surge de ella. Nuestro interés se centrará en una actividad científica particular: la de la Antropología sociocultural.²¹

¹⁷ Pérez Soto, Carlos “*Sobre un concepto histórico de ciencia “De la epistemología actual a la dialéctica”* Colombia, Lom Ediciones, Universidad Arcis, 1998

¹⁸ No entraré aquí, en disquisiciones respecto al contenido de este vocablo, que será retomado más adelante.

¹⁹ Aún teniendo en cuenta que su gestación comenzó en las costas griegas cientos de años antes de Cristo.

²⁰ Puede afirmarse que, de distintas maneras, la ciencia, permea toda la vida actual., haciéndose patente de diversas maneras, tanto en la vida cotidiana, como, por las grandes inversiones de capital que se hacen en algunos países (y la tendencia a aumentarlas en otros), los indicadores del alto valor y prestigio que tiene, como medio de producción de conocimiento fiable. Es conocida por otra parte, la posición de Feyerabend al respecto, mostrando las razones del éxito de la ciencia por sobre otros tipos de conocimiento (nosotros entendemos, en su capacidad de producir tecnología)

²¹ La denominación **sociocultural** adjetivando a "Antropología" pretende reunir las dos tradiciones que nos marcan en términos de la disciplina: la europea (que se autodenomina social) y la norteamericana (que marcó el inicio de la cultural)

Intentaremos mostrar lo que entendemos como los nudos problemáticos de su indagación, tarea que emprenderemos a la vez que intentamos presentar una sintética puesta al día de su situación actual y una evaluación, desde nuestra perspectiva, de sus fortalezas y debilidades, sobre todo, en vistas al futuro.

Entendemos a la polémica abierta entre la influyente antropología interpretativista encarnada por la obra de Clifford Geertz y la antropología postmoderna, como un momento de *ruptura epistemológica*, que, creemos *no* puede resolverse desde la misma crítica postmoderna. Asumiremos, entonces, situarnos en la Antropología, en los prolegómenos de esta crisis y después de ella, planteándonos la deriva de este quiebre.

Ahora bien, creemos que la lectura que intentamos, “parados” imaginariamente en este “punto“, en el que se cruzan Epistemología, Antropología y Postmodernidad, no es ni casual , ni azarosa o caprichosa ya que, como lo dice Pérez Soto, C²²:

“Es la crisis de la modernidad lo que permite hacer epistemología. Es la ruptura, o mejor el derrumbe catastrófico de sus certezas, que no es sino expresión del derrumbe de su lógica, lo que nos permite entender cómo es eso que hemos creído que es lo real,... Y más adelante “La crisis de la modernidad nos permite entender el lugar que la racionalidad científica ha ocupado en el sistema de producción...Es la crisis de la modernidad la que nos permite comprender las claves de la manera científica de ver el mundo...”

Epistemología y Antropología han tenido una vinculación infrecuente y una evidencia de esto es el problema que una Epistemología de la Antropología debe aún resolver: satisfacer la pregunta de cómo se alcanza el conocimiento del “*otro*” cultural. Pensamos que si no es un problema escamoteado, es al menos, escasamente satisfecho.

Los temas propios de la epistemología

“...suelen ser comentados, evaluados y criticados...por la filosofía y más

²² obra citada

específicamente, de la filosofía de la ciencia y de la técnica” “.. las ciencias sociales, () se han visto inhibidas para ejercer una tarea que pueda confrontarse con la de sus colegas filósofos. No se logra todavía hacer visible la pertinencia de la teoría y la práctica de las ciencias sociales en un replanteo crítico de cuestiones epistemológicas “...“ En una palabra, son pocos quienes están dispuestos a cruzar fronteras epistemológicas” (Kalinsky)²³

Cuando entre antropólogos se discuten “las reglas del método “observamos que mayormente se refieren a las cuestiones involucradas en el trabajo de campo etnográfico: todas ellas (corresidencia, distanciamiento, entrevistas, observación con o sin participación, exotización de lo familiar, etc., etc.) pero queda pendiente, en la mayoría de los casos la puesta en debate, del trabajo simultáneo y posterior al campo, el trabajo, que llamaremos, de interpretación.

Obviamente, no presumimos de ser ni los primeros ni los únicos en poner bajo la lupa epistemológica a la Antropología, pero sostenemos que, entre los que, en los países centrales, explícitamente, dicen hacerse cargo de la cuestión, hay un desplazamiento, de la cuestión central, esto es la articulación entre *teoría antropológica y metodología etnográfica*²⁴ hacia aspectos, a nuestro juicio, periféricos, secundarios, marginales: la cuestión de la escritura del texto etnográfico.

Y sostenemos también que en los países hispanoamericanos aún no logramos despegarnos saludablemente de las teorías “de moda” sin caer en una colección rica

²³ Kalinsky, Beatriz, 1991: Presentación al Cuaderno de Epistemología de las Ciencias Sociales N°2 “Racionalidad, Objetividad y Antropología. Replanteos Críticos” UBA, Facultad de Filosofía y Letras Departamento de Ciencias Antropológicas.

²⁴ Es una denominación provisoria, ya que entendemos que la etnografía es algo más complejo que una metodología. Qué sea la etnografía, es tema de una discusión inacabada. En el capítulo siguiente, nosotros adoptaremos una posición que se va a explicitar y desarrollar, siguiendo el planteo de la antropóloga Rosana Guber. Sin embargo, nos parece necesario llamar aquí la atención sobre la existencia de posiciones que no adhieren a que la etnografía sea una *metodología*. S. Visacowsky, por ejemplo, afirma que “*la etnografía es una invención de una posición, que pretende resolver el dilema central de la antropología sobre el carácter universal o singular de la Razón*” También dice que si en algún modo es un “método”, este “*es inseparable de a) su problema, b) la concepción de los procedimientos de investigación como parte del objeto de conocimiento y c) las modalidades textuales que produzca.*” Esta posición pone en duda, el “beneficio” de la generalización del uso de la etnografía, en su carácter de instrumento metodológico, en numerosos campos disciplinarios de las ciencias sociales, ya que de esta manera queda “atrapada” de otros marcos teóricos y de otras discusiones metodológicas, como por ejemplo la de los métodos cuantitativos y cualitativos,

pero insuficiente de trabajos descriptivos.

Cualquier cuestionamiento a cualquier aspecto o arista de la actividad científica hecho a posteriori de "la pérdida de las ilusiones" de la Postmodernidad²⁵ se enfrenta a una larga tradición de pensamiento occidental en la cual se pueden reconocer, a pesar de las variaciones, tendencias solidarias entre sí.

Esta tradición que podríamos llamar *realismo* (o según otros autores, Woolgar,²⁶ por ejemplo, *esencialismo*, u *objetivismo*) supone la idea básica de que los objetos existen independientemente de la percepción que tengamos de ellos. Esta posición encuentra apoyo en la idea de *representación*, idea que, se pone en tela de juicio desde los primeros críticos de la Modernidad (Nietszche, por ejemplo) hasta la misma Postmodernidad, pasando por distintos momentos y siendo asumida desde distintas perspectivas.

Ahora bien, situados aquí, nuestro señalamiento principal es que **la Antropología asume una perspectiva realista ingenua**, inconscientemente, es decir, sin haber hecho opciones, involuntariamente, más bien preocupada por el propio desarrollo de la ciencia en formación; disciplina que había que fundar prácticamente desde la nada, disciplina que había que edificar,²⁷ construir, al mismo tiempo que se iba reconociendo aquello que hoy es su objeto: la Otredad cultural.

¿Qué implicancias tiene para la Antropología haber asumido una *perspectiva realista ingenua*?

Dicho brevemente, nosotros creemos que el nudo problemático de esta cuestión *se refleja* en la relación *etnografía/teoría*, esto es, en el trabajo empírico, de recolección de la información, en la instancia in situ, o de campo²⁸, (y en lo que implica antes, durante y después) y *en sus dificultades actuales* (crisis de la razón mediante) para formular teorías. Desarrollemos mejor esta idea .

La vinculación entre *trabajo etnográfico* y *teoría antropológica* es tan compleja y es

²⁵ Entendemos que existe una continuidad, un hilo conductor, que se puede seguir desde Nietszche hasta la consumación de la crisis postmoderna.

²⁶ Woolgar, Steve. "Ciencia: abriendo la caja negra" Barcelona, Anthropos, 1991

²⁷ Hubiera sido difícil (prácticamente imposible) emprender al mismo tiempo, la construcción del saber y su crítica

²⁸ La etnografía es una metodología tan cara a la tradición antropológica desde las épocas inmediatamente posteriores a su fundación hasta la actualidad, aún teniendo en cuenta los cambios de toda índole que se han sucedido en los últimos cien años al interior de la disciplina.

tan fundamental, en la misma medida en que la etnografía es inherente a la formulación explicativa de su objeto. Sin embargo, ese vínculo puede ser resuelto de muchas maneras. De hecho, cada corriente teórica, -y hasta cada autor- lo ha/n resuelto de una manera propia y original que la /lo distinguen de otras/otros. Pero a pesar de estas diferencias entre ellas, se pueden reconocer, en un examen retrospectivo, la unidad, de carácter epistemológico, que conserva la Antropología clásica, unidad “lograda” en base a este supuesto de base: el *realismo* con que se encaraba el trabajo de campo y con que se escribían las comunicaciones posteriores.

Ha sido tal la confianza de la Antropología en la etnografía, que centró sus mejores esfuerzos en esta etapa, y una gran parte del "éxito" de la disciplina, y quizás toda su “autonomía” e independencia de otros saberes; el status epistemológico propio, en síntesis, su identidad particular, pueden entenderse por **esta capacidad de mostrar al mundo, otros mundos.**²⁹

Al haber desestimado otras opciones metodológicas, por creerlas viciadas de sesgos etnocéntricos, el vínculo (del tipo que sea, por supuesto) entre ésta y la teorización que se logre (o no se logre), es innegable.

La Antropología se constituyó entonces como tematización de la *alteridad*, de la *otredad*, a partir de ese encuentro intersubjetivo producido en el trabajo de campo etnográfico.

Pero, habiendo sido cuestionado, puesto en duda, hecho consciente y hasta roto, este *realismo* ingenuo, también lo ha sido, la confianza en que sólo la observación y participación, el registro minucioso y una detallada traducción (en todo sentido, y en las diversas maneras en qué se hace) *garantizan o al menos alcanzan para explicar* el conocimiento del *otro* cultural. Esta tensión entre una disciplina amparada en sus orígenes en un naturalismo empirista y una búsqueda de naturaleza hermenéutica (“alcanzar el punto de vista del nativo”) es de las más interesantes que atraviesan a esta disciplina.

¿Por qué creemos nosotros que básicamente el nudo problemático se *expresa* en la

²⁹ La expresión metafórica es suficientemente transparente, pero quizás sea necesaria alguna aclaración: la Antropología, a través de sus relatos etnográficos, presenta las formas diferentes de organizar sus vidas de los distintos pueblos del mundo. Pueblos que por su condición (en la mayoría de los casos etnografiados en la etapa de consolidación de la disciplina) de iletrados o ágrafos, no habían sido conocidos por el mundo occidental, sino a través de la conquista y la colonización.

relación etnografía/teoría?

Primero, por lo ya dicho más arriba, esto es, que, se han roto las bases epistemológicas que permitían confiar en ese realismo (que en nuestro caso se puede denominar *realismo etnográfico*), que caracteriza a casi cien años de historia de nuestra ciencia; segundo, porque es, en la fase etnográfica cuando se pone en juego la supuesta relación "sujeto"/ "objeto" del acto cognoscitivo, una relación que, en este caso, es interpersonal, intersubjetiva y "cara a cara", cuestiones que le añaden elementos de problematización (más que en cualquier otra ciencia social) ya que ese "objeto" no es en sentido estricto, tal cosa sino un "sujeto" y tercero, porque además, se perdió la convicción de la transparencia de la conciencia para reflejar a los "objetos/sujetos" "tal cual son" como se pensó que podría hacerse.

Si nosotros ponemos a la par las dos cuestiones arriba señaladas: la intencionalidad manifiesta de atribuirse la posibilidad de conocimiento de la alteridad y la episteme asumida -ingenuamente-, ambas afectadas por la crisis del pensamiento occidental que se conoce bajo la denominación de "crisis de la razón" o "crisis de la representación" tenemos como resultante una perspectiva disciplinar cuyo efectos se expresan en una amplio y complejo "mapa": una tradición antropológica (y un estilo de sus practicantes, los antropólogos) destacada por su riquísimo corpus descriptivo, una agudeza singular en la capacidad observacional y un empirismo inductivista y naturalista que no ha sido suficientemente consciente de las mediaciones realizadas por el investigador y por ende, del rol que juega la interpretación que realiza el antropólogo.

Señalados estos rasgos, aunque en su mayoría, pueden considerarse como grandes logros, percibimos que la posición actual, está más cerca de resultar una encrucijada, que de ser susceptible de ser celebrada con "fuegos artificiales".³⁰

Percibimos que la Antropología hoy, ya no puede aspirar a su corta "gloria" del pasado y es incierta respecto al futuro.³¹ Por ello, creemos que se debería examinar sus condiciones de posibilidad, en el actual escenario post-empirista y post-postivista.

³⁰ Nos referimos a la notoriedad y presencia de que goza la Antropología, en relación a la cuestión universalmente extendida del "reconocimiento de las diferencias" en que parece haber tenido bastante que ver.

³¹ Decimos esto a pesar, del reconocimiento manifestado en la demanda a la que está sometida en los tiempos que corren y que explicaremos brevemente, más adelante. Entendemos que tal demanda no hace más que afianzar su compromiso con la Humanidad (y que tan bellamente expresó C. Levi Strauss en los últimos párrafos de la Clase inaugural de la cátedra Antropología Social, 5/1/1960, Colegio de Francia, presentada como Introducción a la "*Antropología Estructural*")

Además es impostergable hacerlo y plantearnos respuestas en los países o regiones periféricos como Hispanoamérica, lugar/es en que su existencia como saber disciplinar, no alcanza más de 50 años, pero en los cuales, como sucede en otros aspectos de la existencia humana de estas latitudes, la dependencia, de características colonialistas esta aún vigente, condicionando a la academias a la sumisión teórica, metodológica y presupuestaria.

Lo interesante, llamativo y preocupante es que este diagnóstico de crisis no parece ser para nada novedoso.- Tomemos para ilustrarlo, afirmaciones de autores de renombre internacional:

Kaplan y Manners en la clásica obra de 1972³² ya habían dicho:

“Existen algunas épocas en la historia de todas las disciplinas científicas en las que surgen nuevas preguntas y nueva información, las que no pueden ser manejadas o explicadas mediante la aplicación de las ideas y de los conceptos tradicionales...La antropología parece estar atravesando actualmente un período de crisis similar;... Sin embargo, es evidente que la crisis que hoy sufre la antropología ha sido principalmente ocasionada por la desaparición virtual del mundo primitivo -un mundo que en el pasado proporcionó a los antropólogos su único laboratorio natural y la mayor parte de la información “

Evidentemente aún no eran percibidas claramente las restantes razones que ocasionarían la crisis,³³ aunque se admite que debido a una creciente demanda desde afuera y desde dentro de la profesión, la antropología se vuelve más “relevante” y más “activista” para jugar un papel importante en promover el cambio social, lo que fuerza a

³² Kaplan D. y Manners R. “Introducción crítica a la teoría antropológica” México, Editorial Nueva Imagen, traducción al castellano, 1979

³³ Los autores, se hacen eco - aunque no para adherir, sino para señalar su recepción-de lo que llaman “críticas a la visión tradicional”, entre las cuales, las más relevantes, según ellos son las que apuntan a: 1. la autonomía de las unidades de investigación que han sido tratadas como aisladas (en este punto coinciden con el señalamiento) 2. el sesgo marcadamente ideológico de los antropólogos (tesis que desestiman como importante, discutiendo la imposibilidad de eliminar lo ideológico), derivados del ítem anterior, 3. el tratamiento de temas inofensivos y hasta irrelevantes, junto a 4. la acusación de no haber hecho nada a favor de los oprimidos al no haber analizado la naturaleza sociopolítica del imperialismo. También señalan que aunque difieren en “énfasis e intensidad” las críticas, pueden entenderse como una traición al potencial científico y humano de la disciplina. Ellos argumentarán a favor de comprender los sesgos que las ciencias tengan, por el sólo hecho de la imposibilidad de anularlo.

preguntarse “¿a dónde nos dirigimos desde aquí?”

Esta *necesidad de reorientación*, es lo que muchos años más tarde, Esteban Krotz convertirá en el subtítulo de un importante trabajo ³⁴ en el cual dedica un abundante capítulo a lo que él llama “*La esencia y la crisis de la etnoantropología*” en el que desde sus primeros subtítulos se desprende que es *una crisis de fundamentos, una crisis de identidad*.

Nomenclaturas diferentes, panorama caótico de temas, límites imprecisos, sospechas ideológicas que recaen sobre ella, dudas sobre la existencia de una antropología seria, desacuerdos más que acuerdos entre sus representantes, son los rasgos extraídos en un rápido resumen de varias páginas que a Krotz le insume la descripción de la crisis.

Seleccionamos algunos párrafos discontinuos de este capítulo que esperamos muestren a las claras, la posición del autor, con la que coincidimos:

³⁴ Krotz, Esteban: “*La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*” México, U.A.M. Unidad Iztapalapa F. C.E. .,2002

“Particularmente a partir de los años sesenta se expresa la conciencia de una profunda crisis de la disciplina en numerosas publicaciones y congresos, en los que, de manera consecuente, se ha exigido una “reconsideración”, una “reinvención” de la antropología o, de plano una “nueva antropología”³⁵. De igual forma el número de estudios sobre la historia de la ciencia, que va aumentando lentamente, debe ser evaluado como un indicio de esta conciencia sobre la crisis”...

...”Indudablemente, esta situación de crisis presenta muchos rasgos de la llamada fase “preparadigmática” en especial si se le compara con la época del surgimiento de la antropología científica,....”³⁶

También dice que hay expresiones de la crisis, en el descontento difuso que ataca a los profesionales jóvenes, en la demanda por los cambios de planes de estudios de las carreras de Antropología, en las dificultades con que los antropólogos perciben su trabajo en equipos interdisciplinarios, etc.

Nos resulta necesario atender a lo que advierte cuando dice:

“A pesar de que en no pocos centros académicos parece haber retornado la calma, resulta evidente que el problema no ha sido resuelto y que la crisis no se ha terminado en modo alguno. Si se mira con precisión, ésta incluso se ha agravado, en la medida en que se han formado áreas de problemas totalmente nuevas o bien se ha tomado conciencia de ellas.”

Hasta ahora hemos venido “deshilvanando” algunos aspectos intradisciplinarios y epistemológicos más notorios de la crisis antropológica para después centrar nuestra atención en el caso de Hispanoamérica. Intentaremos avanzar en sus dificultades y necesidades y en los “reclamos” que se le hacen, como en sus reconocimientos.

Nos preocupa la situación actual de la Antropología, en términos de su capacidad de

³⁵ Las comillas están en el texto

³⁶ El autor reconoce que el modelo kuhniano se puede aplicar a las ciencias sociales de manera limitada.

dar cuenta de la realidad social, de ser “*clave de lectura*”, “*matriz de interpretación*” (Schuster, 2002)³⁷ de responder a la demanda social que pide poder “leer” la información y no sólo tenerla.³⁸ En el fondo de nuestra preocupación no se oculta que estamos preguntando ¿para qué se hace ciencia? y ¿cuál es la función social de la investigación social?

El citado autor dice:

“... cuando se pide... una clave de lectura, una matriz de interpretación aportada desde el campo científico aparece de nuevo la preocupación por la teoría. Porque para que haya una clave de lectura tiene que haber algún conjunto de líneas directrices, de conceptos reguladores que permitan ordenar la información bajo ciertas categorías.”

¿Cuáles son los rasgos de la Antropología que a nuestro juicio son preocupantes? Acabamos de dejar atrás las palabras de Krotz, pero desde la mirada de la epistemología, hacemos nuestras, algunas de las palabras de Schuster (aunque no las refiere a ninguna ciencia en particular), cuando dice:

“Se ha visto en ciertos niveles de investigación media, la vuelta a teoría de un altísimo nivel conceptual, tan alto que muchos dudan si tienen correlato empírico o si en definitiva no estaríamos volviendo a la pura filosofía especulativa o, bien frente a lo abstracto de estas teorías, investigación empírica que es pura recopilación de datos carente de toda clave de lectura.”

Creemos que la idea expuesta más arriba resume con bastante claridad y sencillez el diagnóstico que nosotros estamos en condiciones de hacer ya que, por lo que conocemos, leemos y escuchamos en los congresos y encuentros científicos más cercanos a nuestra realidad, la tendencia enfatiza la segunda opción, más que la primera

³⁷ Schuster Federico: “*Del naturalismo al escenario postempirista*” en Schuster Federico (compilador) “*Filosofía y Métodos de las ciencias sociales*” Bs. As. Manantial, 2002

³⁸ Viene a nuestra memoria una cita perteneciente a Nigel Barley “*No son precisamente datos lo que le falta a la antropología, sino más bien algo interesante que hacer con ellos*”

y ésta, estaría representada, según nuestra opinión, por la academia de los países hegemónicos

Dicho en otras palabras, en la Antropología regional, el síntoma es el descriptivismo atomizado de fragmentos de realidad que aparecen desarticulados, recortados y encerrados en un “mundo” del cual generalmente no se señalan sus articulaciones con la realidad sociocultural que los incluye,³⁹ mientras que la llamada Antropología posmoderna (con presencia en la academias hegemónicas,) ha hecho abandono de la tradición etnográfica de la Antropología, en búsqueda de otros propósitos de los cuales el más significativo se centra en la cuestión de la escritura de textos o informes etnográficos(sin que sea la etnografía en sí misma lo que cuenta, como proceso de generación de conocimientos, sino los procesos escriturales⁴⁰ y en algunos casos auto referenciales .No por nada se ha dicho en este contexto que la etnografía y hasta la antropología son “*géneros de ficción.*”

¿Porqué no puede la Antropología encontrar un equilibrio entre una visión analítica-parcelaria y las teorías fuertes? Una tensión “saludable” entre descripción y teoría, es lo que entendemos no puede lograr la Antropología de este momento.

Sin embargo, sostenemos que es urgente buscarla, porque las consecuencias del conocimiento producido sobre la misma sociedad pueden convertir a las Ciencias Sociales en “*tecnologías de la interpretación...*”⁴¹ lo que las obligaría a no olvidar la inexcusabilidad de moverse en dos planos: descripción y generación de teoría.

¿Es pertinente la Antropología para responder a la necesidad de interpretación del mundo? Pareciera ser que *es en este momento*, cuando la Antropología es más demandada socialmente. Veamos algunos casos:

Su inclusión como espacio curricular en planes de estudio de carreras universitarias en transformación, ya sea en sí misma como disciplina o a través de sus temáticas tradicionales incluidas en preocupaciones de carácter pedagógico, y/o de

³⁹ Los nombres de algunos trabajos presentados a Congresos pueden resultarnos significativos: “*La concepción del tiempo en las tareas agrícolas del cultivo de la vid. Departamento 25 de Mayo, San Juan*” “*El saber popular de los inspectores de cauce*”, “*La calidad de vida en un sector rural de la quebrada de Humauaca*”, “*Redes sociales en Ugarteche*”, “*La murga en Mendoza*”, “*Un caso de cultos familiares*”, etc

⁴⁰ En esta tendencia, los nombres de artículos famosos son por ejemplo: “*Hacia un lenguaje etnográfico*” “*Sobre la representación del discurso en el discurso*”, “*Fuera de contexto. Las ficciones persuasivas de la antropología*” “No es casual que el libro más difundido de James Clifford “*Dilemas de la cultura*” lleve como subtítulo “*Antropología, literatura y arte en la perspectiva postmoderna*”

⁴¹ Schuster, Obra citada

democratización institucional; o como fundamentación de herramientas de administración cultural; o como instrumento explicativo de nuevos horrores bélicos, etc.

Por todo esto, y en respeto de la corta, pero rica tradición antropológica nos parece ineludible “ponerse a la altura de los tiempos”. Será motivo del siguiente capítulo, identificar alguno de los obstáculos que se “arrastran” para el éxito de esta empresa.

¿Cuál es el escenario de la disciplina en la fase actual? Aquí sólo es posible caracterizarlo cometiendo *generalizaciones gruesas y simplificaciones injustas* ya que, como se supondrá, es altamente complejo. No obstante, abordaremos algunos aspectos del mismo en el capítulo primero.

Algunos rasgos histórico- contextuales nos ayudarán a percibir los ajustes-desajustes de la relación de la Antropología con el escenario en el que se desarrolla.

Los procesos conocidos como de “descolonización” del África y Asia tienen una incidencia profunda en la Antropología sociocultural, al punto que se los entiende (por muchos autores) como frontera entre la antropología clásica y la contemporánea. El tema merece ser tratado de manera especial y lo haremos en el capítulo siguiente.

Algunos otros efectos operaron desde afuera de la disciplina, pero dentro del contexto particular de las ciencias y el pensamiento ; un caso fundamental fue la obra de M. Foucault que tuvo considerable influencia en constituir una imagen de las ciencias “atravesadas” social e históricamente, (y no un saber sobre “esencias” inmutables de la condición humana) y también el de Habermas que colaboró en entender que no hay conocimientos “desinteresados”, todo lo cual ha sido muy saludable para las ciencias en general, también para la Antropología.

Por otro lado, -no obstante que advertimos nuevamente de la generalización- uno de los rasgos más notables, y compartido por otras ciencias sociales, tiene relación con la preeminencia del neoliberalismo en el contexto mundial y con él, las teorías que le son funcionales o que simplemente no lo cuestionan, o que no pueden (o no quieren) ver más allá de la creación de “realidad” que éste posibilita.

En este sentido, conservan poca o escasa vigencia, (en el sentido de la aceptación que induce a interpretaciones a partir de ella) teorías, de cuño materialista. El retroceso del “consenso” (en sentido kuhniano del término) respecto del materialismo cultural, o del materialismo dialéctico (en versión antropológica) entendemos que va de la mano de la

opción simbolista, y de la literaturalización de los estudios antropológicos (en nuestra perspectiva, representada por el postmodernismo norteamericano). Una situación emparentada con la anterior, es la denunciada por Roberto Follari en “*Teorías Débiles*”⁴² y en otros escritos, respecto de los llamados “Estudios culturales” latinoamericanos, rasgo que aparece en la propuesta editorial como los casos de la obra de García Canclini⁴³, Monsiváis, Martín Barbero, B. Sarlo, etc.

Recordemos -para ilustrar lo dicho inmediatamente arriba -la polémica entre el simbolismo interpretativista de Clifford Geertz y el postmodernismo⁴⁴ (que se produce en otras latitudes, pero que tiñe los modos de hacer ciencia en la academia de los países dependientes, paralizando, de alguna manera, las posibilidades de una Antropología de otro cuño)

Hemos asumido la necesidad de justificar porqué la Antropología postmoderna se puede entender como una crisis epistemológica y porqué la obra de Geertz (inmediatamente anterior) la entendemos cabalgando entre dos “mundos” epistemológicos (una ciencia en el sentido moderno y otra, aún no prevista) cuya continuidad cronológica no podía, sino, desatar la ruptura.

Ejemplifiquemos lo anterior para entender lo que afirmamos: en Geertz parece haberse superado el inductivismo ingenuo de la antropología anterior, y el argumento sobre el cual nos apoyamos para afirmar esto proviene de su concepto de “*descripción densa*”.⁴⁵

Según lo que él mismo declara, el suyo es un proyecto hermenéutico, deudor de la hermenéutica más contemporánea y cercano a la *interpretación* de cuño ricoeuriano que implica una superación del subjetivismo psicologista de la *comprensión* empática, tendencia que es importante para nuestra disciplina en particular y para las ciencias sociales en general. Con la “*descripción densa*”, Geertz parece haber dado el salto más acá del realismo ingenuo y del inductivismo empirista.

El influjo y seducción que Geertz ha producido en la Antropología contemporánea,

⁴² Follari, Roberto: “*Teorías Débiles (para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales)*” Rosario, Arg. *Homo Sapiens* 2003

⁴³ El texto más difundido (y también más usado en diferentes carreras universitarias) de García Canclini, es “*Culturas Híbridas*” México, Grijalbo, 1990

⁴⁴ Geertz, Clifford, “*El antropólogo como autor*”, Cap.VI “El yo testifical. Los hijos de Malinowsky” En este capítulo Geertz les quita originalidad a los postmodernos, con el argumento de que ya Malinowsky había hechos los mismos planteos

⁴⁵ Geertz, Clifford “*La Interpretación de la culturas*” Barcelona, Gedisa, 1997

así como fuera de la disciplina, nos impresiona como similar al ejercido por Levi-Strauss, en su momento. Las referencias a Geertz se reproducen en tantos escritos, hasta de otras disciplinas, que no cesa uno de sorprenderse.

Sin embargo, no todos sus trabajos, ni siquiera todas sus conceptualizaciones que se han hecho “famosas” parecen tan fértiles como la “*descripción densa*”. Así como ésta última ha sido objeto de artículos, comentarios, ejercicios de aplicación y evaluación de resultados, etc., no ha sucedido nada similar con su “*estar allí*”⁴⁶ que, como argumento central de legitimación de la validez del conocimiento antropológico, merece algunas consideraciones.

Entre otras cosas, el “*estar allí*” nos parece la “cumbre” de la retórica prototípica de la antropología anterior,⁴⁷ en que el trabajo de campo, etnográfico, hecho solitariamente por el antropólogo en lugares geográficamente distantes, en soledad, ameritaban la credibilidad de esa “verdad” “encontrada” sobre las culturas de los otros, como una experiencia personal,⁴⁸ cuyo resultado investía a su “descubridor” en poseedor de secretos sólo conocidos por él. Esta investidura tiene su propia “eficacia simbólica” pero además participa decididamente en la racionalidad científica moderna basada en el dogma de la “inmaculada percepción”, es decir en la creencia de la fuerza de la evidencia expresada en la observación

Creemos que expresada explícitamente por Geertz, pero gestándose a lo largo de toda la historia de nuestra ciencia, este “*estar allí*” es una de las creencias centrales constitutivas pero no reconocidas como tal, de la ideología científicista moderna (en versión antropológica) que queda desbaratada por algunos de los estertores de la teoría del conocimiento tradicional.

Por la insuficiencia del “*estar allí*” y simultáneamente también por su carácter altamente provocador, hemos decidido pensar categorías alternativas tanto a éste

⁴⁶ Geertz, Clifford: “*El antropólogo como autor*” Barcelona, Bs.As. México, Paidós, 1997

⁴⁷ “*La habilidad de los antropólogos para hacernos tomar en serio lo que dicen tiene menos que ver con su aspecto factual o con su aire de elegancia conceptual, que con su capacidad para convencernos de que lo que dicen es resultado de haber podido penetrar otra forma de vida, de haber, de uno u otro modo, realmente “estado allí”. Y en la persuasión de que este milagro invisible ha ocurrido, es donde interviene la escritura*” Geertz, “*El antropólogo como autor*”

⁴⁸ Atribuida por Geertz a Malinowsky (como su fundador), la estrategia del “Yo testifical” consiste en compatibilizar el “allí” y el “aquí” a través de hacer creíble lo descripto a través de hacer creíble su propia persona.

concepto como al de “*conocimiento local*”⁴⁹ De hecho, intentaremos hacer eso, y algo más, en el capítulo denominado “Hacia una Antropología Situada.”

Volvamos a reubicarnos en el desarrollo cronológico en el que cabalga la obra de Geertz como punto de inflexión:

¿Cómo vienen a decantar en la Antropología “*con mayúsculas, revestida de cientificidad, casi estadística*” (Anta Félez, 1999)⁵⁰ la caída de los meta relatos⁵¹ (Lyotard 1979)⁵² Esta remoción ideológica-cognoscitiva-valorativa y política denominada Postmodernidad, recién se percibe en los ámbitos antropológicos a partir de 1984 con la realización del Seminario de Santa Fe, que puede entenderse como el acto fundacional del mismo.

Sin embargo esta crisis, en su contenido epistemológico “*...propició un ineludible debate que mostró las carencias del pensamiento heredado en una u otra forma de los clásicos...abriendo nuevas sendas...*” (Anta Félez, 1999) que aún no están clarificadas.

Entendemos que no es el lugar para hacer precisiones respecto al postmodernismo en general es decir al postmodernismo pre-antropológico. Lo haremos en el capítulo Primero en el apartado denominado Crisis de la Razón o Crisis de la Representación. Sin embargo, aquí tomamos de Yarza,⁵³ algunos elementos que pretenden hacer más transparente nuestra argumentación:

“Frederic Jameson fue el filósofo que logró proyectar decisivamente su comprensión de lo posmoderno en el marco más amplio de las transformaciones económicas derivadas de la última fase del capitalismo...El análisis de lo posmoderno de Jameson, por el contrario, desarrolla por primera vez una teoría de la “lógica cultural” del capital que simultáneamente ofrece un retrato de las transformaciones de esta forma social como un todo”

⁴⁹ Geertz, Clifford: “*Conocimiento local*” Barcelona, México, Bs.As. Paidós, 1994

⁵⁰ Anta Felez, José Luis: *Desesperación y Búsquedas. La antropología social y el (des)encuentro con la ciencia.* Obtenido en <http://www.ugr.es/~pwlac/G15>

⁵¹ La caída de los grandes relatos legitimadores (el especulativo y el emancipatorio) marca la liquidación del proyecto moderno.

⁵² Lyotard, Jean Francois . “La condición postmoderna. Informe sobre el saber” Madrid, Cátedra, 1998

⁵³ Yarza, Claudia *¿Qué filosofía en la era del “giro cultural” y el nihilismo del capital?* Revista Confluencia- Sociología Año1 N° 1 Invierno 2003 Facultad de Ciencias Políticas y Sociales –Univ. Nac. de Cuyo

Lo dicho en relación al postmodernismo antropológico (abandono de las teorías materialistas, literaturalización de los estudios sociales) y la referencia a la posición de Jameson, desarrollada por Yarza parecen coincidir.

De la síntesis con que Yarza resume las notas atribuidas a esta condición, extraemos lo que corresponde a la dimensión epistemológica: *“...otra característica es la “imposibilidad” de la crítica fuerte: el derrumbe de categorías como razón, sujeto, fundamento, se predica una (muy conveniente) imposibilidad de representarse el mundo. Con ello, la década del 80 impuso un estilo meramente descriptivo de elementos culturales, sociales e ideológicos, que implica una cierta impotencia frente al tono explicativo fuerte de las discursividades modernas.”*

“.. en este sentido, lo que en los años 80 se percibía claramente dentro del programa filosófico “crisis de la razón” o “crisis de la representación”, en continuidad con la obra del posestructuralismo, fue deslizando el eje problemático hacia el fin de la teorización en sentido fuerte, y con ello se postulaba de facto la liquidación de la propia cuestión filosófica. Esta conclusión, que a nuestro juicio es funcional con la instalación de nuevos patrones de validación del campo académico ligado a la hegemonía cultural norteamericana a nivel global, no puede atribuirse sin mediaciones a los autores iniciadores de esta literatura.”

Ahora bien, volvemos a preguntarnos ¿cómo llegó el postmodernismo a la Antropología? Según Reynoso ⁵⁴ *“...llegó como reflejo de una lectura norteamericana (muy norteamericana por lo deslumbrada y acrítica) del postmodernismo francés, y en general de dos pensadores que se han caracterizado como posestructuralistas: Foucault y Derrida”.*

El panorama de la Antropología *de y en* las siempre influyentes academias norteamericanas, se asienta sobre las tendencias postmodernas que en éstas predominan: invasión de las humanidades sobre las ciencias sociales, literaturización progresiva de las mismas, concepción pragmática y utilitarista de las teorías, descriptivismo de pequeños “universos”, triunfo de la retórica sobre los análisis empíricos, despolitización

⁵⁴ Reynoso, Carlos: (compilador) *“ El surgimiento de la Antropología Postmoderna”* Barcelona Gedisa, 1998

junto al declive de regulaciones que puedan sospecharse de autoritarias.⁵⁵

Se hace necesaria la pregunta de si, éstos “deslizamientos” son genuinos y espontáneos, o si es un producto ¿indeseado? de la ideología de fondo de sus productores. No son pequeñas ni irrelevantes las consecuencias que tiene en la Antropología; por ejemplo, al antropólogo más que ser visto como un trabajador de campo se lo entiende como un escritor (son obvias las diferencias) o la etnografía en lugar de una disciplina, un enfoque o un método, se la denomina, un “género de ficción”. Aún más, no nos parecen de poca importancia, las diferencias de considerar los problemas de conocimiento, proviniendo de los problemas reales o como meros artificios que satisfagan protocolos institucionales de los sistemas de investigación.

La inclinación que tomen nuestras respuestas, y sus consecuencias, atañen directamente a la función social de la investigación

Pero, desde el “aquí” de Hispanoamérica podríamos pensar en una ciencia antropológica que decida construir su propia historia, su propia tradición, sin desconocer los caminos trazados por otros, pero que tampoco se resigne a atarse a ellos, ni mucho menos, a los vaivenes pseudo- académicos que solapan competencias por los liderazgos. Aprovechar la Postmodernidad desde Hispanoamérica, en lo que ella posibilita las condiciones para pasar del “no ser” al “ser” a todo tipo de “otros”⁵⁶. (*“Donde yace el peligro también la salvación”*)⁵⁷ Porque necesitamos negarnos a repetir en el pensamiento, las formas que imperan, necesitamos generar conocimiento autónomo, porque tenemos en América urgencia de futuro, porque necesitamos pensar nuestros problemas y qué de ellos es lo más relevante. Porque la utopía puede ser de lo inédito, lo viable.

Quizás desde unas ciencias sociales “situadas”, se pueda empezar a andar el camino que le ponga fin a esa historia que empezó con el descubrimiento de América, la historia de la negación del “otro.”

Alguno de los caminos posibles puede darlo la misma experiencia antropológica

⁵⁵ Follari, Roberto (no es textual) Conferencia Inaugural al Segundo Encuentro de Investigadores en Ciencias Sociales de la Región Centro oeste -Instituto de Investigaciones Socioeconómicas. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional de San Juan, Argentina, año 2003

⁵⁶ Nos referimos a la posibilidad de visibilizarse y reclamar, que han tenido en ésta época las llamadas “minorías”

⁵⁷ Cita atribuida a Heidgger por Bernardo Subercaseaux, ponencia presentada en V Congreso Argentino Chileno de Estudios Históricos e Integración cultural AA-CHEHeIC-UNSJ, San Juan Argentina, 2003

quizás, si podemos respondernos a algunas preguntas del tipo ¿cuál fue la influencia de la Antropología (en su permanente constatación de la diversidad), en la crisis de los meta relatos, en la pérdida de su credibilidad y en la pérdida de la idea de una única racionalidad? ¿Cómo influyó la Antropología en la “constitución” de la idea de disenso?

Desprendimientos

Si las versiones tradicionales de la Antropología pueden ser criticadas como de un naturalismo ingenuo o por quedarse en la insistencia en los significados y no anclar suficientemente en las realidades (mucho menos las periféricas donde la Antropología encontraba su unidad de análisis), y la crítica postmoderna no logra resolver los problemas que planteó y denunció, y si se quiere responder a la demanda actual hecha a la Antropología (como a otras ciencias sociales) de otorgar una clave de lectura para interpretar la compleja realidad social, habrá que revisar algunas cuestiones en perspectiva epistemológica y habrá que mostrar posibles caminos por los que la Antropología actual pueda transitar, es decir, señalar las condiciones de una Antropología cabalmente teórica que no abandone su tradición empírica; y a la vez establecer parámetros de una Antropología “situada” en Hispanoamérica que evite el descriptivismo atomizante y aspire a la generación de teoría propia.

Lo dicho más arriba requiere hacer más transparente la cuestión problemática. Entendemos que su idea principal puede sintetizarse en la noción de **desequilibrio**. Desequilibrio entre el descriptivismo y la teoría fuerte, del estado actual de la cuestión antropológica en el período que atravesamos y *en el contexto regional-local*.

Para terminar este capítulo de presentación, nos planteamos lo que puede entenderse *como la desagregación de lo que conjeturamos como las causas del problema*. En el desarrollo, seguimiento, historicidad, y problematicidad de éstas, consistirá el contenido del Capítulo segundo de este trabajo. Aquí, sólo nos adelantamos para mostrarlo esquemáticamente:

A) **Descriptivismo**: señalaremos tres tipos de causas que se desagregarán en el capítulo siguiente:

- a) tradición etnográfica de la disciplina
- b) empirismo gnoseológico
- c) dependencia ideológica de los centros de producción

teórica hegemónicos

B) Incapacidad para la teoría fuerte: ídem anterior

- a) El estructuralismo y el final del período de “brillo”
teórico
- b) Caída del colonialismo: consecuencias en la teoría
- c) Crisis de la razón o de la representación

III. Capítulo 2

Rastreo y descomposición de las causas del problema

El dilema planteado (descriptivismo - debilidad teórica) para la situación de la Antropología actual en contextos hispanoamericanos, nos plantea un seguimiento de lo que entendemos, las causas del problema; por otro lado, también, tomas de posición, y análisis de las posibles respuestas superadoras.-

En este capítulo intentaremos el seguimiento y rastreo de lo que a nuestro juicio, vemos como hilo conductor de esta situación de la que hay que, imperiosamente, salir.

Reproducimos, para recordarlo y tenerlo en cuenta, el esquema sintético, con el que terminamos el capítulo anterior que representa la desagregación del desequilibrio que nos parece el síntoma más preocupante de la antropología actual, de cara al futuro y bajo las condiciones de responsabilidad que, nosotros entendemos, le caben a las teorías de las ciencias sociales y a sus productores.

A) Descriptivismo:

- 1) Tradición etnográfica de la disciplina
- 2) Dependencia ideológica de los centros de producción de teoría hegemónica.
- 3) Empirismo gnoseológico

B) Incapacidad para la teoría fuerte:

- 4) El estructuralismo y la finalización del período de “brillo” teórico.
- 5) Caída del colonialismo: consecuencias en la teoría
- 6) Crisis de la razón o de la representación

Para ordenar la exposición seguiremos el esquema que se visualiza más arriba, es decir, organizado en dos grandes subtemáticas, cuyas relaciones, imbricaciones, incidencias mutuas, y articulaciones, no pueden olvidarse, aunque se distingan, a efectos de su análisis.

Por tal motivo, recurriremos a la historia de nuestra disciplina, porque entendemos que desde allí pueden clarificarse nuestras afirmaciones. Las tradiciones de investigación, los acentos puestos en determinadas perspectivas, encuentran su explicación, o al menos, su contexto explicativo en el desarrollo histórico de la misma.

Entendemos que la historia de la disciplina, como la historia de cualquier campo,

puede categorizarse, y periodizarse siguiendo distintos patrones. Nosotros aquí, hemos optado por los lineamientos básicos planteados por Eduardo Menéndez en “*El Modelo Antropológico clásico*”⁵⁸

En relación a lo que se denomina Modelo Antropológico clásico, seguimos la línea de desarrollo disciplinar desde el acto fundacional de Tylor hasta la década del 60 del siglo XX, pero estableciendo diferenciaciones en su interior. De ésta manera, usamos también terminología de nuestro cuño, intercalada con la de los postuladores del modelo

Estas diferenciaciones, en una primera escala, nos permitirían distinguir una etapa, que podríamos denominar **fundacional**, *en todo sentido*, y que se encontrara señalada por el final del siglo XIX y el comienzo del siguiente.

Con los albores del siglo XX, comienza, la etapa de mayor brillo ; etapa de consolidación, a la que denominaríamos, etapa **acumulativa** Esta etapa, según como nosotros lo vemos, -apoyados en las periodizaciones establecidas por Menéndez,- culmina básicamente (en términos de teoría *estrictamente* antropológica) con el estructuralismo levistraussiano, en el viejo mundo, coincidente, a grandes rasgos, con los procesos de descolonización africanos y asiáticos, al mismo tiempo que se producen, una variedad de tendencias, norteamericanas, que pueden comprenderse genéticamente emergentes, dentro de los ámbitos de la Antropología cognitiva y de la fenomenología .

Esta conexión entre la “retirada “de los Imperios coloniales de los dos continentes arriba mencionados, y el decaimiento del brillo teórico en Antropología merece, desde ya, algunas reflexiones y anotaciones.

Decimos esto porque si aún no se ve claramente, tenemos que hacer explícito el hecho de que, (por muy fuerte que parezca la aseveración) **el proceso descolonizador deja sin objeto a la Antropología**. Debemos advertir que no estamos buscando de ninguna manera una posición provocadora o polemizadora, facilista o espectacular. La situación planteada, **no** será -como veremos-, definitiva, ni total, pero implica reacomodamientos que aún no finalizan, (y mucho menos aún, se ha logrado cierta estabilidad, ni siquiera, en proceso de consolidación.) porque son a la vez, *teóricos-discursivos*, y *contextuales* que suceden dentro de un mundo en gran estado de remoción ideológica-valorativa.

Insistimos, este “**vacío de objeto**” es provisorio, temporal y básicamente superado,

⁵⁸ Ms, Bs. As. !968 citado por Lischetti, Mirta *Antropología*, Bs. As Eudeba, varias ediciones

(aunque no en todas sus implicancias) porque el mundo sociocultural- a pesar del fin de las llamadas *sociedades ágrafas*- no deja de provocar viejas y nuevas preguntas y no cesa de “reclamar” nuevas interpretaciones, en la misma medida de la aceleración del cambio incesante y espectacular.

Que la Antropología se haya quedado sin objeto significa desde ya varias cosas, al menos nosotros, las entendemos de la siguiente manera: en primer lugar, que se mire para “atrás” con una suerte de criticidad manifestada fuertemente, respecto a los clásicos, en segundo lugar, que se replanteen el presente y el futuro desde otro posicionamiento, y en tercer lugar, que el objeto tenga que reformularse, tan rápido, como peligrosa se sienta su ausencia.

No dudamos que esto último, se logró. De hecho, la Antropología surgida en el Tercer Mundo, es una de las manifestaciones de esta crisis de identidad disciplinar, que se debía dar, tarde o temprano y que cosechó una parte de los mejores esfuerzos quizás, en éstos últimos contextos sociales

No obstante, y he aquí lo que queda pendiente, la capacidad para elaborar teorías fuertes, de carácter genuinamente antropológico (y no sólo dependientes de otras disciplinas hegemónicas, la sociología por ejemplo) se ha visto resentida, situación cuya durabilidad, y permanencia se ha interrumpido desde los períodos señalados, sólo por a), las teorías interpretativas y/o simbólicas, b) por *revivals* de anteriores posiciones teóricas y c) por metodologías que no alcanzan para plasmarse en teorías. .

Nadie deja de reconocer que luego de la “caída” del llamado Modelo Antropológico Clásico, se suceden o se superponen **tendencias teóricas** que no alcanzan para formular esquemas de interpretación de la realidad sociocultural actual- Y esas “tendencias” se presentan sobre todo en las academias norteamericanas, presentándose con perfiles desdibujados la situación actual en los países europeos.

Sabemos que estas afirmaciones pueden discutirse, no obstante, por ahora, abonaremos nuestra hipótesis con la argumentación que creemos pertinente.

No desconocemos que hay serios impedimentos tanto en la Antropología en sí misma como en el mundo de los tiempos que corren, para elaborar teorías fuertes: la tradición etnográfica que implica una experiencia personal y cara a cara no es fácilmente compatible con la teorización a gran escala. Tampoco es tarea simple (ni mucho menos) la teorización respecto a sociedades no sólo tan altamente complejas como las actuales,

sino, y sobre todo, aceleradamente cambiantes.

Volvemos a nuestro esquema, ahora retomándolo analíticamente en cada uno de los elementos en que hemos desagregado nuestro problema.

A) Descriptivismo

1) Tradición etnográfica de la disciplina

Rosana Guber⁵⁹ afirma en “*La etnografía, Método, campo y reflexividad*”, que el contexto de surgimiento de la etnografía se asemeja mucho al contexto actual. La vigencia de ésta estaría fundamentada, entre otros motivos, por las similitudes de los ámbitos⁶⁰ a los cuales se busca comprender desde ella.

Aunque haya cobrado distintas acepciones según las tradiciones académicas, vale la pena explicitar su proceso de sistematización. Renglones más adelante, desarrollaremos una breve historia del trabajo de campo etnográfico, Avanzaremos en ello, a posteriori de referirnos a la categoría **etnografía**, en sí misma, tal como es entendida, de una manera amplia y compleja desde la actual posición antropológica que seguimos en la autora de referencia.

En esta obra, su autora, trabaja con la noción *Etnografía* como posible de ser entendida desde una triple significación, a saber: como *enfoque*, como *trabajo de campo* y como *texto*⁶¹.

La **etnografía como enfoque** es una “*concepción y práctica del conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de sus miembros...*” “*La especificidad de este enfoque corresponde según Walter Runciman al elemento distintivo de las Ciencias Sociales: la descripción*”

Según la categorización asumida, las Ciencias Sociales implican tres niveles de comprensión:

⁵⁹ Antropóloga argentina, reconocida por el interés que despiertan sus trabajos y la seriedad con que los asume.

⁶⁰ Se parecen en términos en que en aquella época el avance modernizador ponía en peligro de extinción a las formas de vida distintas a la occidental, y en ésta, por la perplejidad que suscita en los científicos sociales, la extrema diversidad del género (surgimiento de etno-nacionalismos y otros movimientos sociales) a pesar del avance de la globalización.

⁶¹ Sin ánimo de transitar por una crítica fácil de autores (norteamericanos, sobre todo) reconocidos actualmente, yo diría, que la antropología posmoderna ha confundido, o peor, reducido, la problemática epistemológica de la cuestión etnográfica, sólo a ésta última cuestión: el texto, mientras que históricamente la antropología ha reunido esas tres visiones.

- el nivel primario o “reporte”: es lo que se informa que ha ocurrido (el “qué“)
- la “explicación” o comprensión secundaria alude a sus causas (el “por qué“)
- la “descripción” o comprensión terciaria se ocupa de lo que ocurrió para sus agentes (el “como es” para ellos)

La idea que está en la base de esta última opción, es la noción de que un investigador **difícilmente entienda una acción sin entender la manera en que la caracterizan los protagonistas**, pues sólo ellos pueden dar cuenta de lo que sienten, piensan y hacen con respecto a los acontecimientos que los involucran.

“Mientras la explicación y el reporte dependen de su ajuste a los hechos, la descripción (bajo esta perspectiva asumida por Guber) depende de su ajuste a la perspectiva nativa de los “miembros “de un grupo social.”

¿En qué consistirá, entonces? Por ahora diremos, **será una interpretación que no los malinterprete.**

En este punto, recordemos que para Clifford Geertz, la descripción (equivalente al reporte en la nomenclatura de Runciman) presenta las acciones como acciones físicas sin un sentido: como cerrar un ojo manteniendo el otro abierto(en el famoso ejemplo del guiño) ⁶², en cambio, “la interpretación” o “descripción densa” ⁶³ reconoce los “ **marcos de interpretación** “ dentro de los cuales los actores clasifican el comportamiento y le atribuyen sentido, como cuando a aquel movimiento ocular se le da un nombre, guiño en este caso, y se le adjudica un significado: complicidad, aproximación sexual, señal en un juego de naipes, etc. para lo cual el investigador debió aprehender las estructuras conceptuales con que la gente actúa y hace inteligible su conducta y la de los demás .

“En este tipo de descripción/ interpretación, adoptar un enfoque etnográfico es elaborar una representación coherente de lo que piensan y dicen los nativos, de modo que esa “descripción” no es ni el mundo de los

⁶² En “*La interpretación de las culturas*”, 1973, obra de las más difundida y citada del antropólogo norteamericano.

⁶³ Noción fundamental en la corriente interpretativista que sigue al liderazgo de Clifford Geertz, pero que se ha “universalizado” para ser asumida por afuera del interpretativismo, como marca definitiva de la complicada tarea de dar cuenta de los fenómenos humanos “en hojaldré”.

nativos, ni cómo es el mundo para ellos, sino un conclusión interpretativa que elabora el investigador”

“...las etnografías no sólo reportan el objeto empírico de investigación -un pueblo, una cultura, una sociedad- sino que constituyen la interpretación/descripción sobre lo que el investigador vio y escuchó. Una etnografía presenta la interpretación problematizada del autor acerca de algún aspecto de la “realidad de la acción humana”

Volveremos más adelante (Capítulo 3 y 4) sobre los dos últimos párrafos por que lo consideramos de mucha importancia, a partir de los desprendimientos posibles

Lo que sigue, nos parece de gran interés. Dice R. Guber:

“Describir de este modo somete los conceptos que elaboran otras disciplinas sociales a la diversidad de la experiencia humana, desafiando la pretendida universalidad de los grandes paradigmas sociológicos. “ Y más adelante agrega: “...siempre hay algún pueblo donde el complejo de Edipo no se cumple como dijo Freud, o donde la maximización de ganancias no explica la conducta de la gente, como lo estableció la teoría clásica....El etnógrafo supone, pues, que en el contraste de nuestros conceptos con los conceptos nativos es posible formular una idea de humanidad construida por las diferencias”

La **etnografía como método** abierto de investigación en terreno, donde caben las técnicas no directivas -fundamentalmente la observación participante y las entrevistas no dirigidas- y la residencia prolongada con los sujetos de estudio, es el conjunto de actividades que se suele designar como “trabajo de campo”, y cuyo resultado se emplea como evidencia para la descripción:

“Los fundamentos y características de esta flexibilidad o “apertura” radican, precisamente, en que son los actores y no el investigador, los privilegiados para expresar en palabras y en prácticas el sentido de su vida, su cotidianeidad, sus hechos extraordinarios, su devenir. Este status de

privilegio replantea la centralidad del investigador como sujeto asertivo de un conocimiento preexistente convirtiéndolo, más bien, en un sujeto cognoscente que deberá recorrer el arduo camino del des-conocimiento al re-conocimiento.”

Guber se detiene aquí en lo que para nosotros es de mucho interés: los dos aspectos que señala en este proceso cognoscitivo que implica el trabajo de campo, a saber:

Por una parte, la supuesta y premeditada ignorancia metodológica⁶⁴ de que parte el investigador, y con la cual comienza a construir su conocimiento.

“Cuanto más sepa que no sabe (o cuanto más ponga en cuestión sus certezas) más dispuesto estará a aprender la realidad en términos que no sean los propios”

“En segundo lugar, el investigador se propone interpretar/describir una cultura para hacerla inteligible ante quienes no pertenecen a ella.”

Este propósito se suele equiparar al de la “traducción” pero, como saben los especialistas, los términos de una lengua, no corresponden siempre a los de otra. Paralelamente, existen prácticas o ideas que no tienen correlato en el sistema cultural al que pertenece el investigador. Entonces se trata de lograr dos metas, simultáneamente: encontrar un vehículo no etnocéntrico de traducción que sirva para dar cuenta lo más genuinamente posible de esas prácticas o ideas, también y además, ser capaz de reconocerlas para el sistema de clasificación del investigador.

“La flexibilidad del trabajo de campo etnográfico sirve, precisamente, para advertir lo imprevisible, lo que para uno “no tiene sentido” La ambigüedad⁶⁵ de sus propuestas metodológicas sirve para dar lugar al des-conocimiento preliminar del investigador acerca de cómo conocer a quienes, por principio (metodológico) no conoce”

⁶⁴ Disentimos en la expresión “ignorancia metodológica” y la reemplazaríamos por *suspensión del juicio, acercamiento sin prejuicios*

⁶⁵ *Ambigüedad*, no nos parece la palabra más indicada, para designar el ofrecimiento de alternativas

La carencia de instrumentos para acceder a la variabilidad extraordinaria de los sistemas socioculturales (a pesar de la engañosa uniformidad de la globalización) implica que el investigador social, sólo puede conocer otros mundos, a través de su propia exposición a ellos. Pero como se sabe, la sola exposición automática, no produce nada, por lo menos en términos de conocimiento., la cuestión, parafraseando a Guber tiene dos caras:

“Los mecanismos o instrumentos que imagina, crea, ensaya y recrea para entrar en contacto con la población en cuestión y trabajar con ella, y los distintos sentidos socioculturales que exhibe en su persona.”

Esta cuestión tiene, como se ve y se ha dicho de alguna manera más arriba, como supuesto de base, que el investigador es su propio instrumento y lo que hace en el campo es desarrollar, desenvolver, técnicas. También está en la base de esta distinción la convicción de que la misma, es más analítica que real, lo cual nos advierte que las impresiones resultantes del campo no sólo son recibidas en un nivel intelectual sino también, impactan en el antropólogo todo, como persona (en el que cuentan sus atributos de género, nacionalidad, etc., tanto para él mismo como para la relación/es establecidas en el campo). Esto es de suma importancia para entender la importancia de la etnografía para la antropología, en la que no hay discurso oral, escrito, teórico y empírico que no sea basado en una instancia empírica repleta de

“rupturas y tropiezos, gaffes y contratiempos, lo que los antropólogos han bautizado “incidentes reveladores”

Esta articulación **vivencial** entre teoría y referente empírico, puede objetarse como obstáculo subjetivo del conocimiento antropológico, pero también podemos considerarlo como un eminente facilitador. Ya sabemos que en general en las ciencias sociales, pero sobre todo en Antropología, no existe conocimiento que no esté mediado por la presencia del investigador. Pero dependerá de la posición epistemológica que haya asumido en su práctica, que esa mediación sea *“efectiva, consciente y recuperada en el proceso de conocimiento”*

La etnografía como texto, es el producto del recorrido descrito sintéticamente arriba, la descripción del comportamiento en una cultura particular. En esta presentación, que generalmente es monográfica y por escrito, el antropólogo intenta representar, interpretar y traducir una cultura o determinados aspectos de una cultura para lectores que no la conocen o no están familiarizados con ella. Según Peirano, citado por Guber, *“lo que se juega en el texto es la relación entre teoría y campo mediada por los datos etnográficos.”*⁶⁶

Está de más señalar la importancia epistemológica de tal afirmación.

Finalmente, la autora que venimos comentando, nos dice que el enfoque etnográfico no pretende reproducirse según paradigmas preestablecidos sino favorecer nuevos **descubrimientos, vinculando teoría e investigación** Según su posición esos nuevos descubrimientos se producen de manera novedosa en el trabajo de campo y en el investigador mismo.

Y además afirma que para revelar los marcos de significación *“la etnografía ofrece medios inmejorables porque desde su estatura humana nos permiten conocer el mundo, aun bajo la prevaleciente, pero engañosa imagen de que todos pertenecemos al mismo.”*

La **historia del trabajo de campo etnográfico**, se asocia en Antropología al estudio de culturas exóticas⁶⁷

La posición académica dominante de la tradición antropológica británica y norteamericana, han modelado, también la práctica etnográfica no sólo en Antropología, sino también en otras ciencias sociales, en el siglo XX.

Con la expansión imperial europea, desde el siglo XV, las novedades sobre distintas formas de vida humana circulaban a través de libros que eran leídos por círculos de sabios en las metrópolis europeas y por grupos de gente “culto” de las colonias y naciones nacientes. Sin embargo esta manifiesta “curiosidad” abonada por los relatos provenientes de los contactos culturales que habían prosperado y se habían multiplicado en este proceso, no resultaría en un tratamiento sistemático, ni se desprendería de la especulación filosófica hasta fines del siglo XIX.

Inglaterra, metrópoli del mayor imperio capitalista de la época, fue, paradójicamente,

⁶⁶ Según A. Recasens (en comunicación personal) se distinguen dos “tiempos” distintos: el del trabajo de campo y el del relato-comunicación, en el cual, al construir el texto aparece la teorización.

⁶⁷ En Sociología, en cambio, se asocia al estudio de segmentos marginales de la propia sociedad.

o no tanto, la cuna de la Antropología, el hogar de sus padres. Con origen en las leyes y las humanidades, los fundadores de la Antropología fueron llamados *armachair anthropologists* o “antropólogos de sillón” Estos primeros antropólogos buscaron inscribir la información dispersa sobre lejanas y “salvajes” sociedades en el hilo supuestamente común de la historia de la humanidad. Para fundamentar sus teorías, ambos, el evolucionismo y también el difusionismo, requerían grandes cantidades de información y de artefactos para exponer en los museos. La información provenía del material (relatos, sobre todo) de los viajeros y de los cuestionarios administrados por comerciantes, misioneros y funcionarios coloniales. Estos cuestionarios proveyeron mucha pero heterogénea información, pues quienes los respondían no conocían las lenguas nativas ni perseguían un interés científico, además de la carga etnocéntrica que poseían tales versiones. El resultado implicaba la neta división entre recolectores y analistas, y aún más, empezaron a verse contradicciones entre lo recolectado y las teorías vigentes lo que iba mostrando poco a poco, la necesidad del trabajo *in situ*, cosa en la que eran expertos los científicos de las Ciencias Naturales⁶⁸ quienes ocuparían a partir del 1900, las cátedras de Antropología en Gran Bretaña.⁶⁹

De la mano de un zoólogo, que condujo dos expediciones al estrecho de Torres, en Oceanía, Haddon de Cambridge, sobresalió en el segundo equipo W.H.R.Rivers, el psicólogo que sentó las bases del método genealógico, “*el cual permitía estudiar problemas abstractos por medio de hechos concretos*” el cual consistía en pautar el procedimiento para recoger información sobre sistemas de parentesco diferentes al occidental.

Cuando en 1913, Rivers aplicó el mismo método a los Toda de la India enunció lo que se convertiría en el principio fundamental del trabajo de campo:

“la necesidad de investigaciones intensiva en una comunidad en la cual el trabajador vive por un año o más en la comunidad de alrededor de 400 o 500 (habitantes) y estudia cada detalle de su vida y su cultura” (citado por Stocking).

⁶⁸ Es importante tener en cuenta este dato para entender la asociación de la Antropología con las Ciencias Naturales y la impronta empirista que dejaron en ella.

⁶⁹ No obstante, de alguna manera, aunque diferente a como la entendemos hoy, en EEUU y a través de expediciones en las que tenía gran interés el Estado, (y por ello las financiaba) se empezó tempranamente a favorecer el trabajo de campo. Recordar nada más a Lewis Morgan por ella que desde su labor como abogado de los iroquesas, comenzó a estudiar el sistema de parentesco.

A partir de esto, Haddon empezó a bregar porque en futuras misiones participaran observadores entrenados y antropólogos experimentados.

Así el período que había comenzado con la clara división entre experto y recolector, culminó con la reunión de ambos en una misma persona y como base del conocimiento *in situ* y del prestigio de la disciplina.

Franz Boas, naturalista alemán y el polaco -británico Bronislav Malinowski son unánimemente considerados los fundadores del moderno trabajo de campo, el primero en EEUU y el segundo en Gran Bretaña .

Boas llegó a EEUU con el propósito de relevar la vida de los esquimales (en Canadá) para poner a prueba teorías geográficas que se discutían en la época. Por el mérito de su trabajo, luego fue contratado por un lingüista, para integrar un proyecto de antropología física, lingüística y cultural., aunque se distanció de su director por el enfoque en que ambos diferían. Boas sostenía la necesidad de realizar un trabajo intensivo y en profundidad en unas pocas comunidades, ya que su objetivo era producir material etnográfico que mostrara como *“piensa, habla y actúa la gente, en sus propias palabras”* recolectando artefactos y registrando los textos en lengua nativa, materiales que permitirían fundar un campo objetivo de estudio, con ellos mismos, en primera instancia y luego con la teoría.

Boas permanecía un tiempo no tan extenso con los nativos y su trabajo de campo se apoyaba en un “informante clave“, algún nativo locuaz dispuesto a proveer narraciones de mitos, leyendas y creencias de su pueblo, que resultaban en extensos cuerpos textuales, desarticulados, según la visión de los propios discípulos de Boas, (como Kroeber), entre sí. Para Boas, cada texto era una muestra definitiva de una forma de vida y de pensamiento, una evidencia última e inmodificable., que ante la inminente desaparición de esas culturas, cada pieza textual se convertía en una “futura reliquia del pasado”

En Europa el uso del término “etnografía” refería al estudio de los pueblos “primitivos o salvajes”, no en su dimensión biológica, sino sociocultural. Para la escuela inglesa fundada por Radcliffe-Brown, hacer etnografía, consistía en realizar *“trabajos descriptivos sobre pueblos ágrafos “*, cosa que definía la contraposición a los especulativos evolucionistas y difusionistas.

Con la teoría funcionalista se pone nuevamente en auge el empirismo inglés. Esta teoría sostenía la integración de todas las partes de la cultura, y que cada una de ellas posee una “función” para la totalidad. En esta línea de pensamiento deja de tener sentido la descripción de los pueblos como ejemplares del pasado. La visión holista, no era universal sino referida a formas de vida particulares.

“El trabajo de campo fue, pues, el canal de esta transformación teórica cuya expresión metodológica, la etnografía y luego la exposición monográfica, la sobrevivirían largamente “⁷⁰

Los protagonistas de esta posición fueron el ya mencionado Radcliffe -Brown, y Bronislaw Malinowski, quienes podrían considerarse respectivamente, el prócer teórico y el prócer etnográfico. Este último tenía una formación en Ciencias Naturales en su país de origen, pero leyendo el libro de Frazer, *La Rama Dorada*, ingresó al interés antropológico, concretando estudios en Gran Bretaña. Ya se encontraba haciendo sus estudios de campo iniciales en Australia y Melanesia cuando la Segunda Guerra Mundial lo sorprende. Su nacionalidad, lo constituía en una especie de enemigo de Inglaterra, por lo cual le sugieren, permanezca en Oceanía, cosa que le resultaría tremendamente útil para el trabajo de campo. La estadía prolongada luego se convertiría en modelo del trabajo de campo. *Los Argonautas del Pacífico Oriental*, la primera obra de una serie, se considera aún como la piedra fundacional del método etnográfico.

Según Guber:

“...No sólo dio cuenta de un modo de describir una práctica extraña y, por ello intraducible, adoptando en lo posible la perspectiva de los nativos; también hizo evidente la diferencia entre “describir” y “explicar”, y los pasos necesarios para que una descripción no fuera invadida por la teoría y el mundo cultural del investigador “

⁷⁰ Guber, R. texto que se está comentando

Malinowski identificaba tres tipos de material, y además que estos debían obtenerse mediante tres métodos:

a) Para reconstruir el “esqueleto” de la sociedad-su normativa y aspectos de su estructura formal - se recurría al método de documentación estadística por evidencia concreta (interrogando sobre genealogías, registrando detalles de la tecnología, haciendo un censo de la aldea, dibujando el patrón de asentamiento, etc.)

b) Para recoger los “imponderables de la vida cotidiana y el comportamiento típico”, el investigador debía estar cerca de la gente, observar y registrar al detalle las rutinas, los “imponderables” eran la “sangre y la carne” de la cultura

c) Para comprender el “punto de vista del nativo”, sus formas de pensar y de sentir, era necesario aprender la lengua y elaborar un “*corpus inscriptionum*” o documentos de la mentalidad nativa. A diferencia de Boas, este corpus era el último paso, pues la mentalidad indígena no podía entenderse sin comprender su vida cotidiana y su estructura social, y menos aún sin conocer acabadamente la lengua nativa.

Así, la tarea del antropólogo, a quien se empezaba a denominar “etnógrafo”, era una labor de composición que iba desde los “datos secos” a la recreación o evocación de la vida indígena.

La obra de Malinowski tuvo varios efectos fundamentales en la Antropología que le sigue: el destacado papel que le adjudicó al estudio de la lengua como una de las claves para penetrar en la mentalidad indígena, la consideración de la presencia directa del investigador en el campo como la única fuente confiable de datos, sólo “estando allí” podía el etnógrafo vincularse con ese pueblo, como un científico aborda el mundo natural, la aldea era su laboratorio.

*“Además sólo el trabajo de campo **sin mediaciones** podía garantizar la distinción entre la cultura real y la cultura ideal, entre lo que la gente hace y lo que la gente dice que hace, y por consiguiente entre el campo de las prácticas y el de los valores y las normas. Las vías de acceso a cada uno serían distintas: la presencia y la observación, en un caso, y la palabra, en el otro.*

Malinowsky fue el primero en bajar de la baranda del funcionario, y salir

del gabinete académico o administrativo, para aprender la racionalidad indígena desde la vida diaria. Acampaba en el medio de los paravientos y las chozas, recreando una actitud de conocimiento donde el naturalista era tan importante como el humanista que radicaba el aprendizaje de otras formas de vida en la propia experiencia. Con el tiempo, esta premisa se revertiría en el cuestionamiento y auto-análisis del propio investigador.”

Otro gran aporte fue mostrar la integración de los datos en el trabajo etnográfico final, aunque pudieran mostrarse en un solo aspecto que, como el Kula⁷¹, aparecía nodal para entender una cultura. Propició el conocimiento holístico (global, totalizador) de la cultura de un pueblo pero desde un aspecto o conjunto de prácticas, normas y valores significativo para los aborígenes.⁷²

Según Guber, (pero dicho en palabras nuestras) el principal aporte de Malinowski fue, generar teoría del encuentro y la confrontación con los nativos.

Este enfoque de metodología abierta se había consolidado ya en los años treinta, como una actividad inminentemente individual realizada en una sola cultura, un rito de paso a la profesión:

“La estadía prolongada y la interacción directa cara-a-cara con los miembros de una “cultura”, se transformó en la experiencia más totalizadora y distintiva de los antropólogos, el lugar de la producción de su saber, y el medio de legitimarlo.”⁷³ Su propósito era suministrar una visión contextualizada de los datos culturales en la vida social tal como era vivida por los nativos “

En EEUU, desde Boas, la recolección de datos se hacía sin intermediarios, lo cual motivó que la premisa malinowskiana no sorprendiera fuertemente, aunque habían diferencias importantes respecto a la modalidad que el trabajo de campo asumía cuando

⁷¹ El Kula era una práctica difícil de traducir para Occidente que implicaba para los isleños de Trobriand un intercambio de valores (collares y brazaletes de caracoles) que pasaban de uno a otro sin motivo aparente, entre los pobladores de una misma aldea, de aldeas vecinas, y de islas vecinas, creando así una especie de cadena en forma de anillo.

⁷² Lo que Marcel Mauss llamaría *hecho social total*.

⁷³ La negrita es nuestra

aún la investigación no gozaba de inversiones suficientes,⁷⁴ no obstante, que ya la antropología era considerada una ciencia en sentido estricto.

La influencia de Boas en su discipulado es muy conocida por que los mismos se convirtieron en la generación de antropólogos célebres cuyas obras (textos etnográficos como “*Adolescencia y Cultura en Samoa*” de Margaret Mead, y textos introductorios como los de Herskovits, Linton, etc.) se han popularizado de tal manera que fueron por mucho tiempo la bibliografía de base en los estudios introductorios de Antropología, al menos en las universidades de Sudamérica.

Sin embargo, el gran desarrollo de la etnografía norteamericana, fue propiciado por la Universidad de Chicago, en la que la disciplina social “fuerte” era la sociología y no la Antropología. Su estímulo mayor provino de la convicción del periodista Robert Park según la cual los métodos empleados para estudiar las culturas indígenas, también eran apropiados para el estudio de grandes ciudades (que según su apreciación, eran sumatorias de fronteras entre grupos diversos)⁷⁵. Los estudios etnográficos se centraron en ese momento en grupos con diversa clase de marginalidad (económica, política, cultural y jurídica) como por ejemplo los “sin techo”, los delincuentes, las prostitutas, las bandas callejeras, los homosexuales, los drogadictos, las minorías étnicas e inmigratorias.

Otra área de estudios, impulsada también por la antropología de Chicago y por la de Harvard aplicó su metodología etnográfica en poblaciones urbanas de pequeña escala. Los conocidos trabajos de Robert Redfield y Oscar Lewis (por nombrar algunos) son propios de éste período, que derivó entre los años 60 y 70 en la tendencia mayoritaria de la aplicación de técnicas de investigación, ideadas para pequeñas comunidades, en masivas y estratificadas sociedades urbanas.

Sintetizando el proceso, puede decirse a esta altura, que la etnografía comenzó siendo una metodología destinada a estudiar comunidades exóticas, y que después de sus primeros pasos en América del norte, es empleada para el estudio de grandes ciudades, primero, enfocando situaciones de marginalidad social, y luego, centrándose

⁷⁴ Los antropólogos de esta época, se ganaban la vida con el trabajo de enseñanza universitaria, lo cual implicaba que las tareas etnográficas eran realizadas, en las vacaciones de verano, en que se desentendían de las obligaciones académicas y podían disponer del tiempo necesario para el trabajo de campo intensivo. Está de más decir que después de un siglo, en Latinoamérica, para los investigadores latinoamericanos, sigue siendo igual, y además no hay demasiadas perspectivas de cambio.

⁷⁵ Grupos que podían ser delimitados como si fueran unidades socioculturales distintas.

sobre todo en problemáticas migratorias y de pobreza urbana.

“Antes de 1960, el trabajo de campo estaba centrado en la tensión **proximidad-distancia** ⁷⁶entre el antropólogo y los nativos” Pero esta tensión comenzó a reformularse con la caída del colonialismo y los movimientos de liberación. Este replanteo tuvo entre otras aristas, un debate sobre las ventajas y limitaciones de hacer etnografía en la propia sociedad, la ética profesional, y la edición de autobiografías de campo. La publicación del diario íntimo de Malinowski (*A Diary in the Strict Sense of the Term*) en 1967 desató una polémica acerca de la trastienda etnográfica: quedaron relativizados la posición del etnógrafo, su respeto aséptico por las otras culturas, el espíritu puramente científico que guiaba los pensamientos del investigador. Este a su vez, movilizó la publicación de otras biografías, que incluían o no diarios y notas que se volcaban a desmitificar el trabajo de campo de investigadores que parecían “*asexuados, invisibles y omnipresentes.*” Desde aquí, se empieza a reconocer al investigador como un ser sociocultural con un saber históricamente situado.

El primer objetivo de esta desmitificación era la “natividad” del etnógrafo. Hasta la década del 60, se entendía que el conocimiento del “Otro” como conocimiento no etnocéntrico de la sociedad humana, debía hacerse lejos de lo familiar, sin valoraciones y con una casi completa re-socialización en la cultura ajena, para acceder al punto de vista del nativo. Pero a partir de la situación histórica de las revoluciones nacionales⁷⁷, “hacer antropología” en la propia sociedad no sólo se volvió posible sino también, obligatorio. A la par, los gobiernos africanos y asiáticos empezaron a contar con los intelectuales propios que en su mayoría se habían formado en las academias metropolitanas europeas y norteamericanas, mientras los antropólogos provenientes de estos países no eran ya bienvenidos. Lo que hasta entonces había sido una situación de hecho (el viaje al lejano ambiente natural de los “otros”) se convirtió en un objeto de reflexión teórica-epistemológica, que implicó posiciones en debate:

Quienes defendían una antropología desarrollada en contextos exóticos, que en su mayoría, provenían de la academia occidental, argumentaban que el contraste cultural promueve la curiosidad y la mayor percepción, garantiza un conocimiento científico desinteresado, neutral, desprejuiciado, y equidistante respecto a los distintos sectores

⁷⁶ La negrita es nuestra

⁷⁷ Nos referimos a las de los países de los continentes asiático y africano.

que componen la comunidad estudiada.⁷⁸

Quienes auspiciaban la investigación en la propia sociedad afirmaban que una cosa es conocer una cultura y otra, haberla vivido, que el choque cultural es un obstáculo innecesario y además un reemplazo artificial y pasajero de lo que debiera ser un estado de desorientación crónico y metódico. Al contrario, estudiar la propia sociedad tiene varias ventajas: el antropólogo nativo no debe atravesar los (casi siempre) complicados vericuetos para acceder a la comunidad, no debe demorar su focalización temática, no necesita aprender otra lengua (que al fin y al cabo, siempre conocerá imperfectamente). Su presencia en el grupo no introduce alteraciones significativas lo cual contribuye a generar una interacción más natural y mayores oportunidades para la observación participante, el antropólogo nativo rara vez cae preso de los estereotipos, pues está en mejores condiciones de penetrar en la vida real y no obnubilarse con las idealizaciones que los sujetos suelen presentar de sí mismos.⁷⁹

Sin embargo, Guber llama la atención sobre una similitud que para nosotros, desde nuestro interés epistemológico es de suma importancia:

*“A pesar de su oposición, ambas posturas coinciden en que la capacidad de los antropólogos extranjeros y de los nativos para reconocer lógicas y categorías locales, consistía en asegurar el **acceso no mediado**⁸⁰ al mundo social, sea por el mantenimiento de la distancia, como pretendían los “externalistas”, sea por la fusión con la realidad en estudio, como aspiran los “nativistas”: El **empirismo ingenuo que subyace a las afirmaciones**⁸¹ de quienes abogan por una antropología nativa con tal de lograr una menor distorsión de lo observado y una mayor invisibilidad del investigador en el campo, es prácticamente idéntico al de quienes sostienen que sólo una mirada externa puede captar lo real de manera no sesgada y científicamente desinteresada .”*

⁷⁸ La polémica está compilada en una obra citada por Guber a la que no tuvimos acceso: Aguilar, José(1981) “Insider research: an ethnography of a debate” en Messerschmidt (ed) *Anthropologist at home in North América*, Cambridge University Press

⁷⁹ Retomamos esta distinción en el capítulo quinto “Hacia una Antropología situada”

⁸⁰ La negrita es nuestra

⁸¹ ídem

El debate puso en cuestión el lugar de la **persona** del investigador en el proceso de conocimiento. Como principal instrumento de investigación y término implícito de comparación intercultural, el etnógrafo es, además de un agente académico, miembro de una sociedad y portador de cierto sentido común⁸², por lo cual es imposible seguir pensando en un acceso no mediado al campo. Cualquier epistemología actual pone en cuestión esa “ilusión” que puede denominarse “realismo etnográfico” y que también asevera (además de esta especie de invisibilización del investigador) que se accede al mundo nativo “tal cual es”.

Todo esto nos va demostrando que si bien la etnografía se mantuvo fiel a sus premisas fundacionales, los antropólogos fueron reconceptualizando su práctica, dándole nuevos valores a las relaciones en el campo.

En términos de Roberto da Matta, de familiarizarse con lo exótico, se viró a exotizar lo familiar, operaciones a las que se le llama con el nombre de “descotidianización”. Quizás, lo mejor sería, encontrar un equilibrio.

El antropólogo chileno Andrés Recasens en su libro “*Pueblos del Mar. Relatos Etnográficos*”⁸³ se ocupa específicamente del tratamiento de la etnografía en sí misma. Abordaremos su tematización en el capítulo último.

⁸² Frente a todo tipo de científicismos que han denostado al *sentido común*, Boaventura De Sousa Santos, lo resignifica en su validez para el conocimiento propio de la ciencia. Veremos algo de esto en los últimos capítulos

⁸³ Chile, Ediciones Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile y Bravo y Allende Editores, 2003

2) Dependencia ideológica

Balandier en su “*Teoría de la descolonización*”⁸⁴ dice que la **empresa ideológica**⁸⁵ es una, entre las tres que caracterizan la situación colonial. Desarrollaremos la cuestión del colonialismo, y su transformación en unos párrafos más adelante.

Sin embargo **en este punto no podemos desentendernos de sus consecuencias**, que en la cuestión científica no ha sido poco importante, como en ninguno de los otros subsistemas ideológicos (religioso, educativo, estético, etc.)⁸⁶

La transmisión de modelos culturales de una sociedad a otra, y su asimilación en función del prestigio desarrollado por el grupo dominante, resulta de un proceso iniciado ya en el siglo XV, con la Conquista de América.

El mismo autor en la misma obra dice que la minoría racial o étnica, culturalmente diferente, que se impone en un proceso colonial actúa en nombre de una superioridad afirmada dogmáticamente.

Cabría acotar que así mismo, la supuesta inferioridad del grupo o sociedad colonizada también se afirma dogmáticamente, con tanta intensidad, continuidad y convicción que finalmente es asumida como tal por el propio grupo o sociedad dominada (salvo raras excepciones).⁸⁷ La Historia de América y los estudios hechos desde disciplinas diversas así lo afirman. Desde la Literatura Latinoamericana, pasando por los trabajos sobre la cuestión étnica (sobre todo referidos a identidad y conciencia étnica), iniciados por el Grupo de Barbados y continuados por distintos especialistas en cada país de la Hispanoamérica, hasta por los estudios de etnopsiquiatría, lo atestiguan.

También sabemos y somos perfectamente conscientes que han existido en todos los pueblos colonizados, incluidos los de América, procesos de **resistencia**, llevados adelante, de múltiples y diversas formas; formas que han logrado en algunos casos mantener la cohesión social, en otros mantener ciertos rasgos culturales, y en otros, constituir la base elemental desde la cual se inician los llamados procesos de re-etnización, de los que el mundo es testigo desde la segunda mitad del siglo XX hasta la

⁸⁴ Tiempo contemporáneo, Bs. As. 1981

⁸⁵ Además de la empresa **material** y la **política - administrativa**

⁸⁶ Unas páginas más adelante abordaremos la cuestión de las distintas definiciones de **ideología** y cómo cambia el modo de entender la **ciencia** a partir de esas distintas versiones de su relación.

⁸⁷ El concepto de Antonio Gramsci, **hegemonía**, es de gran fertilidad teórica en este sentido, ya que pone en evidencia las formas sutiles en que ésta se impone, a la vez de cómo, los subalternos, se apropian y hacen suyos los intereses de la clase dominante.

actualidad.⁸⁸

Las formas en que los modelos culturales han sido impuestos y asimilados no pueden ser objeto aquí de un análisis, ni siquiera de una descripción exhaustiva. Su tratamiento sería tema de una (o varias) tesis. Sin embargo, cabría formularse algunas consideraciones, tomadas de nuestra propia experiencia.

En la Argentina, un análisis tanto de las bases ideológico-jurídicas con que se fundó el Estado Nacional como el Sistema Educativo nos ponen en evidencia que son idénticas (a veces hasta en su terminología) a las del Evolucionismo Social con que la Antropología inicia su desarrollo en términos de disciplina científica.

Por mencionar sólo algunas situaciones ejemplificadoras y paradigmáticas, mencionaremos el caso de una de las obras más célebres del prócer argentino, Don Domingo Faustino Sarmiento, presidente de la República y considerado el fundador del Sistema de Enseñanza Pública

La obra en cuestión, se denomina “*Facundo: Civilización o Barbarie*.” Sin pasar mucho más allá del sugerente título, estamos frente a la *teoría de los estadios* que, según los evolucionistas, explicaba el desarrollo, la “evolución” histórica, de cada pueblo o sociedad de la humanidad, o para decirlo mejor, de todas las sociedades. El caso era que no todas habían hecho el proceso a la vez, simultáneamente, sino que unos están, contemporáneamente, menos desarrollados, menos evolucionados que otros. Pero, recordemos que en las tesis evolucionistas, el pasaje de un estadio a otro era algo inexorable, seguro, indefectible, porque esta teoría postulaba la *unilinealidad* de la historia humana, lo que equivale a decir, que no hay una historia particular sino distintas etapas de un proceso igual (para todos) aunque se atravesara por ellos, asincrónicamente. Bajo estos supuestos, y encontrándose los europeos (más bien dicho, la cultura británica, paradigma de la civilización de la Europa del siglo XIX) según su propia percepción, en el más alto de los tres estadios, es decir el denominado de *Civilización*, ¿qué obstáculo moral habría, en ayudar, auxiliar a las otras sociedades, a abandonar rápidamente los estadios de *Salvajismo o de Barbarie*? (según fuera el caso). Edward

⁸⁸ Los movimientos de re-etnización ya no son nuevos, pero constituyen, al menos en la Argentina desde hace aproximadamente 15 años una línea de estudios con fuerza propia. En las provincias de San Juan y Mendoza el movimiento Huarpe, no sólo ha sido capaz de hacerse escuchar por la sociedad, los funcionarios políticos y algunas agrupaciones religiosas sino que además está siendo estudiado específicamente a través por ejemplo, de tesis doctorales.

Tylor, teórico evolucionista, pero también, el más reconocido de los fundadores de la Antropología dice:

“Pretender que hay tribus salvajes a las que una civilización sensata no llegaría a elevar por encima de su condición, es una afirmación que ningún moralista podría sostener...”

En el contenido de la obra del prócer argentino se evidencia la admiración que éste tenía por la cultura europea, especialmente francesa, tanto como el desprecio de las formas de vida rurales del criollo rioplatense, que tenían que ser superadas y conquistadas rápidamente por la influencia de la enseñanza sistemática que debía expandirse de manera urgente. Es algo más que anecdótico que las primeras maestras tituladas del país fueron las traídas por él directamente desde EEUU, país que representaba en América, el triunfo de la cultura anglosajona y del “modernismo” que se iba anunciando.

Autonomizado de la gestión sarmientina, pero habiendo sido soñado por él, el Sistema Educativo Argentino que reconoce como gesto fundacional la promulgación de la Ley 1420 (que rigió en el país por 100 años) y que promovió la educación obligatoria, gratuita y laica, tuvo que organizarse de tal manera que pudieran ser atendidos todos los sectores (al menos en teoría, ya que ha quedado a la vista que, en la práctica, los diferentes grupos indígenas fueron quedando de una manera o de otra, rezagados) Conscientes de que para este caso vamos a simplificar un tanto la cuestión, diremos con Cullen⁸⁹, que el S. E. A. optó por **homogeneizar** para educar, en vistas a un proyecto de país que pudiera convertirse en una Nación . Decimos *homogeneizar* entendiendo por ello el proceso por el cual se ignoraron, se borraron, se soslayaron o aún más, se persiguieron, las diferencias culturales preexistentes. Lo dicho merece algunas aclaraciones:

En primer lugar, cuando decimos que *se persiguieron* ciertos rasgos identitarios que marcaban diferencias culturales, no estamos ni exagerando ni faltando a la verdad. Recordemos que hemos dicho más arriba que está presente en Sarmiento la idea ya

⁸⁹ Cullen Carlos: “La cuestión de la” homogeneización“como punto de intersección de la Antropología con la Pedagogía“en Berbeglia, C.”*Propuestas para una Antropología Argentina*” Bs. As. Editorial Biblos 1990,

formulada en los evolucionistas sociales (Tylor, Frazer, Morgan) del progresivo paso por estadios de cultura hasta llegar a la civilización. En estas formulaciones evolucionistas, las justificaciones colonialistas adquieren status científico y hasta moral. Así mismo, entre las prioridades del S.E. Argentino, estaba la de conducir a la heterogénea población a alcanzar un grado de desarrollo, compatible con la de los países europeos, que se veían a sí mismos como el cenit de la civilización humana posible.

En el caso al que nos referimos, la escuela argentina, la institución que se pensó como capaz de (y obligada a) civilizar, se posicionó como la “dueña “y transmisora de la cultura verdadera, (si no de “la” cultura, sin más) que no era otra que la cultura letrada de cuño anglosajón. Lo que hoy en términos pedagógicos se llama un tanto eufemísticamente “saberes previos” o un poco más académicamente “capital cultural” en términos de Bourdieu, es decir aquello que trae consigo el alumno al entrar a la escuela, logrado de su propia vida y de sus años anteriores al ingreso escolar, era denostado, combatido, y en lo posible “arrancado” como incompatible, enemigo o entorpecedor de la enseñanza y el aprendizaje escolar. En el mejor de los casos, los alumnos eran considerados una “tabula rasa”, es decir, una persona para la cual empezaba recién el aprendizaje cuando se producía el ingreso escolar.

Hay que entender que tantos sacrificios (en el sentido de bienes culturales, saberes, sacrificados) quizás fueron necesarios para universalizar la enseñanza básica. Decimos universalizar, porque con la excepción de los indígenas (que no es poco decir) toda la población (natural o extranjera) podía y debía concurrir a la escuela.⁹⁰ Es imposible dejar de reconocer los efectos extraordinarios de esto: la eliminación casi total del analfabetismo, el aprendizaje de una segunda lengua homogeneizadora para los extranjeros⁹¹, la movilidad social que se empezaba a generar.

Sin embargo, tampoco sería lícito ignorar que la riqueza del patrimonio sacrificado es una pérdida que no puede ser recuperada. **Pero lo que aún persiste, a pesar de los**

⁹⁰ Es de difícil conocimiento la cuestión de la accesibilidad de los indígenas al Sistema de Enseñanza Público, en las etapas de la llamada Organización Nacional. No aseguramos que no haya trabajos que indaguen al respecto, pero nosotros los desconecemos.

⁹¹ He leído, escuchado (y disfrutado) testimonios obtenidos por alumnos, a propósito de trabajos en los que han accedido a relatos de parientes, abuelos, bisabuelos y tíos abuelos (casi todos inmigrantes), en los que constan, la potencia de estas experiencias escolares en el país que los receptó. Nunca olvidaré el relato de una mujer, escapada de la Rusia zarista, cuya mayor incredulidad estaba dada por la posibilidad de ¡¡¡“ir ella a la escuela”!!! .

años de insistencia (desde las cátedras universitarias, en la formación de docentes, en artículos de circulación casi masiva) es la representación de la escuela y del docente como civilizadora frente a un supuesto mundo con otras características de salvajismo (postmoderno, quizás) Esta representación ya no es sostenida por la sociedad toda y mucho menos por los analistas y especialistas, pero sí por los propios docentes, situación que queda en evidencia en verbalizaciones que los delatan, como por ejemplo: “¡niños, compórtense bien, no como indios!” o “son unos salvajes”. En momentos en que la globalización cunde, en que la escuela argentina ya no puede preciarse de lo que fue otrora, y en que, los docentes ya no gozan de credibilidad y respetabilidad social, insistir en el respeto por las diferencias suele volverse una consigna vacua y artificial.

La transmisión de los saberes eruditos y científicos requiere la existencia de un sistema que se encargue de la misma. Aún más, el sistema tiene su razón de ser en esta transmisión especializada, de lo contrario, perdería sentido su sola presencia, ya que de la comunicación y enseñanza de los saberes cotidianos, el sistema social en su conjunto se encarga, eficientemente, existan o no existan las instituciones del sistema escolar-académico. La Antropología, ha dado vastos ejemplos de sociedades iletradas, en las que no obstante no existir instituciones académicas, está totalmente asegurada la endoculturación. Margaret Mead en su célebre *Adolescencia y Cultura en Samoa* sugiere además que este proceso se realiza con mayores grados de éxito (en el sentido de menor conflictividad social) en éstas culturas “simples” que en la sociedad Occidental que ha inventado complejos sistemas institucionales.

Ahora bien, es necesario que antes de seguir, consideremos la cuestión que está latiendo en esta problemática y que aún no ha sido planteada: la de la relación de **la ciencia con la ideología**.

Un recorrido por los autores que la hayan tratado, nos permitiría visualizar que esta relación asume múltiples posibilidades según las definiciones particulares que de cada término se supongan; y, como, hacer aquí un recorrido semejante, de manera explícita, sería desbordar nuestros propósitos, seguiremos para los efectos que buscamos, los lineamientos que a continuación se dan a conocer.

En el Diccionario Crítico de Ciencias Sociales⁹², Emmanuel Lizcano dice que de las

⁹² Román Reyes, Director, Universidad Complutense de Madrid, obtenido en Internet y referenciado en la Bibliografía

muy variadas y hasta incompatibles definiciones de “ideología”, pueden reconocerse dos grandes maneras de conceptualizarla:

“Una hace referencia al sistema de ideas y valores de cada sujeto social (individuo, grupo, clase...) y a los discursos mediante los cuales, estos sujetos se expresan y construyen como tales . La otra apunta al sistema de ideas y valores de la clase dominante y al discurso destinado a legitimar y mantener dicho dominio, en particular imponiéndose a sí mismo como discurso de la verdad. La opción por una u otra categoría es más política que teórica. La primera al prestar atención a cada grupo social, destaca la heterogeneidad y se muestra sensible en particular, a los singulares modos de expresión que en mayor o menor grado, escapan a las ideas dominantes, pero al caracterizar cualquier discurso como ideológico y sujeto a intereses particulares, su pretendida neutralidad valorativa tiene como efecto neutralizar la asimetría existente entre aquel discurso capaz de imponerse como único verdadero pues él define qué sea la realidad y los intereses generales y los restantes discursos que así quedan desvalorizados, marginados o silenciados ...”

Lizcano adopta la segunda opción con los siguientes argumentos:

“...consideraremos ideológico a aquel conjunto de ideas y valores y a los discursos y prácticas que lo sostienen orientado a 1) preservar como universal y necesario un estado de cosas, particular y arbitrario, haciendo pasar así cierta perspectiva y cierta construcción de la realidad - la que favorece una relación de dominio - por la realidad misma, y 2) borrar las huellas que permitan rastrear ese carácter construido de la realidad, de modo que tal presentación llegue a percibirse como mera y rotunda representación de “las cosas tal y como son”, de “los hechos mismos” .

¿Porqué nosotros adoptamos la opción de Lizcano? Sencillamente porque estamos

persuadidos de que se ajusta perfectamente a lo sucedido en América.

Ahora, lo más interesante, a los efectos de los propósitos que estamos persiguiendo por supuesto, (argumentar sobre la dependencia ideológica de la ciencia antropológica en Hispanoamérica) es el planteamiento de la relación inicial, la de “ciencia e ideología“, a la luz de las opciones hechas.

A la luz de esa formulación “fuerte” del concepto de ideología, “...*la relación entre ciencia e ideología muestra singulares relieves*” .¿Porqué? Según el autor que estamos comentando, porque, precisamente lo que constituye a la ciencia en la ideología dominante es:

“esta pretensión de la ciencia de constituirse en metadiscurso verdadero por encima de las ideologías, saberes y opiniones particulares.”

Su función ideológica queda ocultada con su eficacia

*“al presentar lo particular y construido como universal y necesario (leyes científicas, fórmulas matemáticas, deducciones lógicas)...” “Y es precisamente el éxito logrado por las estrategias del discurso científico para enmascarar su carácter de discurso, su virtud para hacer olvidar los dispositivos lingüísticos que pone en juego para construir esa realidad que así se presenta como mero des-cubrimiento, su capacidad de persuadirnos, de que no estamos siendo persuadidos, es precisamente esa mentira verdadera de la ciencia, la que hace de ella **la forma más potente de ideología en estos días: la ideología científica.**”*

Inmediatamente Lizcano pasa a considerar las nociones clásicas de *ideología*, para considerar su oposición, por un lado, a *realidad*, y, por otro, lado a *ciencia*, explicitando los supuestos que implican. Estos supuestos conciben que:

“la realidad es una, está ahí dada- independientemente de las ideas y de los discursos sobre ella -y que existe un discurso transparente, capaz de describirla y de dar razón de ella: la ciencia. Lo ideológico se caracteriza,

entonces en términos de no-correspondencia, de inadecuación en la representación lingüística de la realidad sea (en las caracterizaciones de herencia marxiana) por engaño y enmascaramiento -consciente o inconsciente, inducido o asumido, o bien, (en las conceptualizaciones de stirpe weberiana) a causa de las distorsiones propias de cada perspectiva particular.” (En estos casos, es decir los de las concepciones marxista y weberiana), “Ciencia e ideología se oponen como la verdad a la mentira, la realidad a la ficción, la racionalidad a la irracionalidad o a la superstición, la luz a las tinieblas. En la obviedad de estas oposiciones está precisamente su fuerza ideológica.”

En este sentido, la cita de Eagleton a la que acude el mismo Lizcano se muestra conclusiva:

“La llamada a una naturaleza, ciencia y razón desinteresadas, como opuestas a la religión, la tradición y la autoridad política, sencillamente enmascaran los intereses del poder a los que éstas nobles nociones sirven en secreto”

Efectivamente, numerosos estudios recientes de Sociología del Conocimiento científico han puesto en evidencia:

“el carácter socialmente construido de la naturaleza, la consiguiente naturalización de lo social y los intereses y estrategias que se juegan en esas construcciones.” El pertinaz rechazo u olvido de estas dimensiones retóricas y políticas de las verdades de la ciencia es lo que hace de ésta-en expresión de Woolgar (1991) la forma más depurada de la ideología de la representación.”⁹³

Lizcano asume prudentemente que en toda sociedad se necesite de una “*ficción colectiva*” como basamento de su proceso de institucionalización, aportándole además

⁹³ Nosotros nos ocupamos de esta cuestión, más adelante, en este mismo capítulo, bajo el subtítulo “crisis de la representación”

cohesión y sentido, y también advierte que reconoce que esas funciones sólo se cumplen en tanto se olvide su carácter ficticio y se convierta en inconsciente, confundándose, en el mismo acto con la realidad misma, pero continúa diciendo:

*“lo que distingue la ficción tecno-científica de cuantos mitos, religiones e ideologías ha conocido la historia es la potencia de los recursos empleados para imponerse a nivel planetario. De cuantos mitos se han ido dotando las distintas culturas, el de la ciencia es sin duda, el más intransigente, el que mayor celo ha puesto en la persecución de cualesquiera otras constelaciones míticas. El fundamentalismo científico es la aportación del imaginario europeo al panorama actual de los integrismos (E. Lizcano, 1993a) Bajo los sucesivos nombres de progreso, desarrollo y modernización, **la ideología de la ciencia** ha colonizado y arrasado con una eficacia hasta ahora desconocida de las restantes concepciones del mundo y formas de vida. Como profetizó Comte, la religión científica es la que se viene imponiendo efectivamente como nueva religión de la Humanidad”*

Llamamos la atención sobre la coincidencia, aunque desde otros propósitos y con diferentes procedimientos argumentativos, de los últimos párrafos citados, respecto de los planteos de Boaventura de Sousa Santos, autor al que le dedicaremos una atención más significativa en el último capítulo.

Hasta aquí, nuestras referencias, y a veces demasiado abundantes pero a nuestro juicio, insoslayables, citas. Algunas de estas cuestiones se retomarán en el párrafo titulado “Crisis de la razón, crisis de la representación” en el que haremos referencia a autores que son una clave para entender esta desmitificación de la ciencia, como son los casos de Nietzsche, Wittgenstein,⁹⁴ etc.

⁹⁴ ” Wittgenstein extiende la sospecha nietszcheana más allá de las ciencias que tratan de la realidad, para llevarla hasta el lenguaje mismo de la ciencia: el lenguaje matemático. Pone el dedo en la llaga al señalar el componente ideológico no sólo en la ciencia sino en la matemática misma. Efectivamente, es ya un lugar común el denunciar los usos ideológicos de la ciencia, como si hubiera una ciencia pura que pudiera aplicarse de un modo neutral o de otro, interesado. Ya es menos común, aunque cada vez está más extendida, la consideración de los componentes ideológicos que inciden en la construcción de los conceptos y teorías científicas: la compulsión latente por el orden, la regularidad y la voluntad de poder; la proyección sobre la naturaleza de ciertos modos de relación social, que así “se descubren” después como “naturales”, las relaciones de poder que se ponen en juego a la hora de decidir la científicidad o

A los efectos de los propósitos que aquí nos habíamos planteado, consideramos suficiente lo dicho, para señalar el carácter ideológico de la dependencia teórica que venimos argumentando. Las ideas aquí vertidas, serán solidarias también con las que se muestran en el párrafo “Caída del colonialismo: consecuencias en la teoría”

Sabemos que los conocimientos disciplinares se transmiten *en esta época*, vía instituciones académicas, (no en todos los casos, pero sí mayoritariamente). Justamente, una **disciplina**, lo es, entre otros rasgos, porque es comunicable, porque es enseñable.

Más arriba hemos hecho referencia al armado (como “esqueleto” y a la vez como proceso) ideológico del sistema educativo argentino, lo cual nos facilita entender, porqué las ciencias en general fueron enseñadas en una academia que admiraba y adoptaba los sistemas de pensamiento extranjeros y denostaba lo propio con calificativos peyorativos y con miradas que le restaban valor a lo genuino.

Es imposible no mencionar, aunque no sea más que rápidamente, que la tan estudiada (por la Antropología y la Sociología) cuestión del **etnocentrismo** es central para entender estos procesos. Lo curioso y problemático es que en los casos de dependencia (tan importantes y abarcativos como se dan en Hispanoamérica) el etnocentrismo funciona como **al revés** de la situación clásica, descrita en la bibliografía, **de tal modo que los procesos de endoculturación son al mismo tiempo procesos de aculturación.**

En épocas de alto grado de complejidad, de prácticamente todos los pueblos del mundo, la cuestión del uso, préstamo, resignificación de los bienes culturales se torna sumamente compleja. El antropólogo mexicano, Guillermo Bonfil Batalla, en un excelente artículo denominado “*La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos*”⁹⁵ elabora un esquema interpretativo que creemos muy fértil, en el que categoriza a los bienes culturales en cuatro tipos: **autónomos, enajenados, apropiados e impuestos**. Abundar en detalles sería imposible aquí, pero queda expresada en esta breve referencia que existen tratamientos sistemáticos del tema.

En el caso del saber filosófico, de la Filosofía, la toma de conciencia de la existencia, la necesidad, y la pertinencia de una Filosofía Latinoamericana, (y por supuesto de una Filosofía argentina, o mexicana, o chilena, o...) ha llenado muchas páginas, ha fundado corrientes de pensamiento, ha reunido a intelectuales, ha generado polémica, ha

no de una teoría o una hipótesis.” cita del artículo referenciado de E. Lizcano

⁹⁵ En Bonfil Batalla, Guillermo: “*Identidad y pluralismo cultural en América Latina*” Bs. As. Fondo Editorial del CEHASS, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, (sin fecha)

justificado persecuciones, etc. La necesitada (al menos por algunos) autonomía del saber filosófico, ha sido tematizada, discutida, y aún hoy da mucho que hablar. Leopoldo Zea, Enrique Dussel, Arturo A. Roig, Augusto Zalazar Bondy y otros, por mencionar sólo a los más conocidos, han abogado por una Filosofía de América, y para algunos, por una Filosofía de la Liberación. Estas posiciones no niegan de ninguna forma, la importancia de la Filosofía europea, ni de otras latitudes, pero entienden que el filosofar, tanto como cualquier otra práctica intelectual, **se hace desde la cultura y no, a partir de su negación. Estas asunciones y estos recorridos quizás nos sirvan para pensar en una Antropología situada.**

Más recientemente, en los últimos años, y desde posiciones no estrictamente filosóficas, ni lideradas por los mismos intelectuales, se ha visto el crecimiento de la llamada *Postcolonialidad*, corriente que aún no habiendo dado sus mejores frutos ya también ha recibido duras críticas.

Habiendo asumido entonces, que las ciencias han sido enseñadas, transmitidas y reproducidas en sistemas académicos dependientes, no es difícil reconocer porque hemos postulado la dependencia ideológica de la Antropología Hispanoamericana.

Ahora bien, es posible entender con mayores justificaciones, que la bibliografía que llenaba los anaqueles de las bibliotecas universitarias fueran, hasta hace muy poco tiempo, obras todas de autores extranjeros, cuando aún el desarrollo de la disciplina era débil, escaso y confundido (o asimilado) con el de otras disciplinas, la arqueología por ejemplo.

En la Argentina (y casi seguro que en casi todos los países de Hispanoamérica en que hubo procesos paralelos) la feroz dictadura militar, retrasó, oscureció y solapó el desarrollo tan necesitado de la Antropología, como de otras ciencias sociales y humanas en el contexto local. Quizás toda una generación de antropólogos fueron expulsados, exiliados y acallados durante este proceso.

Sin embargo, hoy ya no hay excusas. No puede haberlas. El desarrollo de los estudios antropológicos en el contexto hispanoamericano debe dar frutos teóricos. Con esto estamos demandando, no la producción de estudios de casos, cuya variedad temática y calidad observacional ya existe y no se discute, sino, teoría generada a partir de la cultura propia, es decir una Antropología situada. En el último capítulo abordaremos los rasgos de lo que vamos a entender por una

Antropología situada.

3) Empirismo gnoseológico

“La disciplina en su conjunto nunca ha sido homogénea en cuanto a sus intereses y perspectivas. Dentro de la problemática generada por la tradición, el abanico es amplio y diverso. Cito: *“El totemismo en la actualidad”*; *“Sistemas políticos africanos”*; *“Parentesco y organización social”*; *“Magia, ciencia y religión”*; *“La familia entre los aborígenes australianos”*; *“Organización social y económica de los kurdos”*; *“Las religiones africanas en Brasil”*; son los títulos de algunas obras del llamado período clásico.

En la actualidad:

“Poder, estratificación y salud”; *“Relocalización de poblaciones”*; *“Las culturas populares en el capitalismo”*; *“Estrategias familiares y escuelas”*; *“Desarrollo regional y grandes aprovechamientos hidráulicos”*; *“La construcción social de la enfermedad en trabajadores de la industria gráfica”*; *“Etnia, antropología y Estado”*, *“La identidad en la investigación antropológica a través del caso de los japoneses y sus descendientes en la Argentina”*.

Problemática vasta y diversa pero con una impronta identificatoria: el análisis de micro situaciones a partir de fuentes de primera mano. Su metodología ha sido tradicionalmente inductivista y empirista.

Nosotros entendemos que si metodológicamente se es empirista, es porque hay un empirismo gnoseológico, de base, que lo sustenta.

La tesis fundamental del empirismo - en relación a este caso específico- sería que los universales o leyes que los antropólogos debieron tratar de descubrir, se hallan a nivel empírico, en el nivel del comportamiento.

Cabría preguntarse si esta convicción no ha sido un obstáculo para el “avance” de la ciencia en cuestión, en la medida en que se siga manteniendo esta ingenuidad y se pase por alto que las leyes no son visibles a nivel del comportamiento, sino que éste es el

resultado de múltiples determinaciones y su relación con las leyes sólo es parcial y en alguna medida, distorsionada.

Esta particularidad epistemológica de nuestra disciplina se explica, creemos, por haberse **desarrollado en sus comienzos, y en el período clásico, como una ciencia natural de las sociedades humanas**. De esta manera, el antropólogo, ante la comunidad nativa se planteaba la descripción y clasificación de los objetos extraños que se presentaban ante su observación.

Después del período clásico no encontramos unicidad en la metodología. Estas deben referirse a los paradigmas y a las estrategias de cada investigación, que dependen de las ideas básicas en torno a la pertinencia de la ciencia para la experiencia humana.

Pero volvamos al período clásico, porque es desde allí, que se sentaron las bases de nuestra ciencia.

Según nuestra mirada a la historia de la disciplina, encontramos en Malinowsky una segunda fundación de la misma: la inauguración del trabajo de campo y las prácticas que éste conlleva, configuran un estilo, una tradición que consciente o no, no puede separarse del empirismo.

Una cita de Malinowsky señala algunos aspectos en que se produce la ruptura con el evolucionismo y se van perfilando características que serán centrales a la hora de inferir sus rasgos en la época clásica, independientemente ya, de quienes sean los protagonistas, **la confianza irrestricta en la observación:**

“El antropólogo deberá abandonar su confortable posición en una hamaca, en el porche de la misión, del puesto gubernamental, o del “bungalow” de la plantación donde, armado de un lápiz, de un cuaderno y, a veces de whisky y soda, se ha habituado a compilar las afirmaciones de informadores, a anotar historias y a llenar hojas enteras de textos salvajes. Debe ir a las aldeas, ver a los indígenas trabajando en los huertos, sobre la playa, en la selva; debe navegar con ellos hacia los lejanos bancos de arena y las tribus extrañas, observarles en la pesca, en la caza y en las expediciones ceremoniales en el mar. La información debe llegarle en toda su plenitud a través de sus propias observaciones sobre la vida indígena, en lugar de venir de informaciones reticentes, obtenidas con cuentagotas de

*conversaciones...*⁹⁶

*La Antropología al aire libre, opuesta a la recopilación de datos extraídos de rumores, es un trabajo difícil, pero también de gran interés.*⁹⁷

Ahora bien, es la ***observación participante***⁹⁸ la que le da el sello, el perfil, el elemento definitorio de su identidad, a la Antropología. Es una técnica que la Antropología crea por sí misma para el estudio de la alteridad. Algunos antropólogos piensan que más que una técnica es “el” método de la Antropología:

*”Su esencia consiste en la exposición personal y directa de los investigadores a la alteridad sociocultural, justamente porque la pregunta por la diferencia entre las culturas y los grupos sociales es la pregunta original de la Antropología”*⁹⁹

Esa relación marcada por Krotz, entre el *método o procedimiento para producir conocimiento y la realidad por conocer* será el punto de partida para introducirnos en la relación de la O.P. con el empirismo que supone (por lo menos en su etapa inicial).

Recordemos nada más que la O.P. fue implementada como parte de la crítica al evolucionismo y a los evolucionistas que trabajaban con datos de segunda mano, es decir recogidos por militares, misioneros y administradores. Para Malinowsky el gran error evolucionista fue basarse en datos obtenidos por “*hombres prácticos medios*” registrados con prejuicios y opiniones tendenciosas, “*productos de mentes inexpertas y no habituadas a formular su pensamiento con coherencia y precisión.*”¹⁰⁰

Frente a esto, la primera solución fue proponer como principio que los datos sobre otras culturas fueran obtenidos por personas formadas académicamente como antropólogos, idea que ya venía desde el siglo XIX pero, a pesar de que otros antropólogos ya lo habían hecho, fue Malinowsky quien se preguntó por la forma en

⁹⁶ Quizás nadie como él, se tomó tan en serio el compromiso vital que implica actuar bajo el imperio de estas convicciones.

⁹⁷ Malinowsky, B.(citado por Lischetti) *La vida sexual de los salvajes*, Morata, Madrid 1975(1932), pág.30

⁹⁸ Nos referiremos a esta técnica con la abreviatura O.P.

⁹⁹ Krotz, Esteban,citado por Boivin, Rosato y Arribas en “*Constructores de Otredad*” obra citada en la bibliografía

¹⁰⁰ Malinowsky, Bronislaw: “*Los Argonautas del Pacífico Occidental*”, Barcelona, Península, 1975

que podían traducirse sus observaciones a “*colecciones sistemáticas de pruebas*”¹⁰¹, es decir, a través de qué procedimientos podían transformar sus observaciones en datos.

Si bien la propuesta metodológica de la O.P. surgió de la experiencia de campo del propio Malinowsky, también está relacionada con su concepción de la cultura. Sintetizando la cuestión, la concepción de cultura en este autor se entiende si planteamos el concepto de sistema (constitución de un todo orgánico) constituido por dimensiones: material, social y espiritual, todas ellas -con sus elementos-.relacionadas entre sí. Además el otro aspecto que la distingue, es su caracterización como instrumento artificial creado por el hombre para resolver sus problemas concretos. A partir de estos dos pilares: experiencia de campo y concepción teórica de cultura, Malinowsky, se propone estudiar las culturas de otros pueblos a partir de métodos especiales. A la vista de este propósito, sintetiza los *principios metodológicos* que sirven para fundar un conocimiento científico del “otro”.

*“...ante todo el estudioso debe albergar propósitos estrictamente científicos y conoce las normas de la etnografía moderna. En segundo lugar debe colocarse en buenas condiciones para su trabajo, es decir, lo más importante de todo, no vivir con otros blancos, sino entre los indígenas. Por último, tiene que utilizar ciertos métodos precisos en orden a recoger, manejar y establecer sus pruebas.”*¹⁰²

Con el **primer principio** tenemos a Malinowsky, tratando de evitar el etnocentrismo con que se acusaba al evolucionismo. Aclara que tener una buena preparación teórica y estar al tanto de los datos más recientes, no es lo mismo que estar cargado de ideas “*preconcebidas*” perniciosas para el trabajo (aunque no entiende así las “*conjeturas*” que son propias de un estudioso y surgen de la teoría misma), aquí lo vemos reconociendo la prioridad de la teoría. Sin embargo más adelante dice:

“cuando más problemas se planteen sobre la marcha, cuando más se acostumbre a amoldar sus teorías a los hechos y a ver los datos como

¹⁰¹ Ídem

¹⁰² Malinowsky, B. “*Los Argonautas del Pacífico Occidental*” *op cit.*

*capaces de configurar una teoría*¹⁰³, *mejor equipado estará para su trabajo*”¹⁰⁴

El **segundo principio**: “*no vivir con blancos*” implicó una condición de la técnica del O.P.: el antropólogo debe tener una convivencia prolongada con “*los indígenas*”, lo más alejado de la presencia de los blancos, un contacto **no mediatizado**. La separación del etnógrafo del hombre blanco, tenía por objetivo, la idea de “no contaminarse” de su perspectiva etnocéntrica de hombre blanco “*medio*”¹⁰⁵

También implicaba la idea de que la soledad del etnógrafo ayudaba a compenetrarse más con la cultura que estudiaba. El razonamiento de Malinowsky, era el siguiente: como el indígena no es un compañero “*moral*” para el hombre blanco, es natural que el etnógrafo busque “*la compañía de alguien como nosotros*”, si no tiene la posibilidad de encontrarlo, por “*contraste con la soledad*”, busca “*espontáneamente la sociedad de los indígenas*” “lo cual le permite meterse dentro de esa sociedad de un modo” *natural*”

El testimonio siguiente es del propio Malinowsky de lo que experimentó en su trabajo de campo:

*“Y fue gracias a esto, a saber gozar de su compañía y a participar en alguno de sus juegos y diversiones, como empecé a sentirme de verdad en contacto con los indígenas, y ésta es ciertamente la condición previa para poder llevar a cabo cualquier trabajo de campo”*¹⁰⁶

La **tercera cuestión**, era la de lograr una forma sistemática de recoger datos cuidadosamente comprobados. Aún cuando ya había participado de expediciones no estaba conforme con la forma en que se recolectaban y se registraban los datos.

Para él:

“...el ideal primordial y básico del trabajo etnográfico de campo es dar un esquema claro y coherente de la estructura social y destacar, de entre el

¹⁰³ La negrita es nuestra.

¹⁰⁴ Ídem

¹⁰⁵ Llama la atención que una figura tan monumental como Malinowsky, pase por alto la propia mediación del etnógrafo y ponga tanto énfasis en la “separación” con su propia sociedad, sin advertir o quizás sin darle el peso suficiente, a la internalización cultural que el antropólogo lleva consigo

¹⁰⁶ “Los Argonautas...”op. cit

cúmulo de hechos irrelevantes, las leyes y normas que todo fenómeno cultural conlleva” ¹⁰⁷

Así, explicitó el conjunto de datos que el etnógrafo tenía que buscar, clasificándolos en tres y a cada una de estas clases le aplicó técnicas de recolección y de anotación distintas. A esto Malinowsky los llamó los *preceptos* del trabajo de campo.

La primera clase está constituida por *instituciones y costumbres*:

“...el etnógrafo tiene el deber de destacar todas las reglas y normas de la vida tribal; todo lo que es fijo y permanente, debe reconstruir la anatomía de su cultura y describir la estructura de la sociedad” ¹⁰⁸

A través de las entrevistas y de las observaciones, se recolectaban tanto las declaraciones normativas de los informantes como “*ejemplos*” tomados por el investigador sobre las cuestiones referidas a las costumbres y a las actividades. Aquí Malinowsky apuntaba a lo que la gente hace y dice sobre lo se hace. Para registrar esta información desarrolló el *método de documentación estadística*. Este métodos incluía genealogías, censos de población, mapeo y en especial la preparación de cuadros sinópticos en los que se registran cada uno de los elementos (por ejemplo formaba un cuadro con columnas verticales registrando en cada columna todo lo que tenía que ver con medio ambiente, historia, conocimientos, herramientas, organización social, actividades económicas, políticas, religiosas, mágicas) lo cual le permitía realizar una lectura vertical y horizontal de los datos. Este registro era considerado la “forma objetivada “del plan mental que tenía el etnógrafo.

La segunda clase de datos está constituida por los hechos de *la vida diaria*:

“...hay toda una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios ni con el análisis de documentos, sino que tienen que ser observados en su plena realidad Llamémosle los

¹⁰⁷ Ídem

¹⁰⁸ Ídem

imponderables de la vida real”¹⁰⁹

Aquí Malinowsky apuntaba, básicamente, a que el etnógrafo debe observar lo que la gente hace. Pero, no sólo había que prestar atención a las conductas en sí, sino que se debía registrar las condiciones peculiares en las que se desarrollaba la acción social en la vida diaria (por ejemplo las simpatías y antipatías, las ambiciones, las hostilidades, etc.) Este material se registraba en forma de un *diario etnográfico*. Ahora bien, como en esta observación de las conductas y del sentido que expresaban (las emociones) tenía mucha influencia la “ecuación personal del investigador”, Malinowsky propuso que en ese diario se consignaran también los estados de ánimo del observador.¹¹⁰

La tercera clase de datos se refiere a las **narraciones, creencias, fórmulas mágicas:**

*“...descubrir las formas típicas de pensar y sentir que corresponden a las instituciones y a la cultura de una comunidad determinada, y formular los resultados de la forma más convincente”*¹¹¹

Por último, Malinowsky proponía también la recolección y el registro de todo aquello que la gente pensaba sobre sus propias acciones, sus creencias y sus ideas. Estos elementos también se registraban en forma separada anotando el material tal cual se obtenía de los informantes y si era posible, en su propio idioma, documentando así la **“mentalidad”**, el punto de vista del “indígena”, su visión del mundo.

Estos son, a grandes rasgos, los principios que enumeró Malinowsky para realizar un trabajo de campo. El punto de partida, el elemento que desencadenó la reflexión metodológica, devino del prejuicio etnocéntrico que se le adjudicaba a la teoría evolucionista y a la idea de que éste les llegaba a los evolucionistas a través de los prejuicios contenidos en los datos en que se basaban (datos recolectados en su mayoría

¹⁰⁹ Idem

¹¹⁰ En su caso personal, la publicación de este diario, por parte de su viuda, causó revuelo y escándalo, ya que la subjetividad del etnógrafo quedaba como al desnudo. No fueron pocas las consecuencias que esta situación provocó; entre otras, la consideración de las incomodidades, desagradados y otros tipos de malestares que aquejan al antropólogo en lo que a partir de este episodio se transparentó como no-idílico trabajo de campo. Geertz le llamará *“enfermedad del diario íntimo”* a la tendencia postmoderna de comunicar los estados personales del antropólogo

¹¹¹ *Los Argonautas del Pacífico Occidental*” Op cit.

por gente común). Surge así un primer supuesto al estudiar culturas diferentes a la nuestra: el investigador debe tratar de no dejarse influir por sus propios preconceptos ni por los presupuestos de su sociedad sobre los “otros”. La consecuencia metodológica de este supuesto fue la de postular la exterioridad del investigador de la realidad que investiga (**al modo en que lo hacen las ciencias naturales**)¹¹² y **afirmar que su mirada científica garantizaba la objetividad en el estudio de otras culturas**. Un segundo supuesto postulaba que las culturas son distintas que la occidental y entre sí (son diversas entre sí). Esta distinción implicaba que no hay culturas inferiores o superiores, todas son distintas en un rango de igualdad ya que todas las culturas son respuestas racionales (lógicas) a determinados problemas. Cada cultura es una configuración única con su propio sabor y estilo. Como ya se sabe, a estos supuestos y consecuencias se los denominó *relativismo cultural*. En ese sentido el relativismo operó como postura ideológica frente al evolucionismo, pero también como consecuencia de la práctica misma del antropólogo en su trabajo de campo, ya que el objetivo del antropólogo era el de conocer esa lógica, la configuración única de cada cultura. Y eso derivó en otras consecuencias metodológicas: cada cultura debe ser examinada como una totalidad y sólo en términos de sí misma y si alguna pauta o patrón se aislaba, se violaba la totalidad. De este modo se estableció la necesidad de conocer las culturas en su totalidad, en cada uno de los elementos que la conforman y en la relación entre esos elementos. A esta idea de totalidad se la llama “holismo”. La O.P. tal como la plantea Malinowsky, no solo permitió un acercamiento de primera mano a otras sociedades sino que fue una herramienta fundamental para obtener un conocimiento acabado, detallado de todos los aspectos culturales. Esta exigencia de totalidad, llevó a poner en riesgo la posibilidad de comparar distintas sociedades, porque cuanto más fino y detallado es el análisis de cada una de ellas encontramos menos elementos en común para comparar. Se comenzó a relativizar el uso del método comparativo. La imposibilidad de poner en práctica el método comparativo, dejó a la Antropología sin la herramienta fundamental para poder comprobar “científicamente” el segundo postulado ideológico contra el evolucionismo: el de la diversidad cultural, o sea el que afirma que las culturas son distintas a la occidental y entre sí.

¹¹² La negrita es nuestra

Los pasos propuestos por Malinowsky: conocimiento no etnocéntrico despejado de juicios de valor, presencia del investigador en el campo a través del contacto no mediado, recolección textual en lengua nativa y su hincapié a dejarse “llevar por los hechos” llevaron rápidamente a la Antropología a incorporar el holismo y el relativismo (tanto metodológico como ideológico) y a plantearla como la ciencia de la diversidad y, no obstante las críticas, este conjunto de principios y preceptos, que se denominó observación participante, siguió y sigue aún en vigencia. Prácticamente todos los antropólogos siguen utilizando esta técnica, con algunas modificaciones, porque consideran que les permite responder a la pregunta que ya se planteaba Malinowsky:

“... ¿cuál es la esencia de mis investigaciones?: descubrir cuáles son sus grandes pasiones, los motivos de su conducta, sus fines. Su forma profunda, fundamental, de pensar. En este punto nos enfrentamos con nuestros propios problemas ¿qué es lo esencial en nosotros?”

A estos antropólogos se los denomina, en forma genérica objetivistas. Pero aún cuando la “receta” propuesta por Malinowsky funcionó durante mucho tiempo, pronto comenzaron las críticas y los señalamientos. Sin duda, de todas las críticas que recibió la propuesta de Malinowsky, la más dura provino de la corriente que se conoce como *interpretativista*.

Esta corriente enfrentó los postulados metodológicos de Malinowsky, con otros que, si bien no ponían en tela de juicio muchos de sus supuestos (por ejemplo la Antropología como ciencia de la diversidad) introdujeron en la técnica lo que sería una tensión permanente entre “objetivismo” (la versión malinowskiana) y “subjetivismo”.

Nuestro interés, recordemos, se centraba en la impronta empirista de la antropología. Lejos de pretender nosotros criticar a un maestro indiscutible como Malinowsky, no cumpliríamos nuestro objetivo si aquí no sacamos algunas conclusiones, respecto a la O.P. como fue planteada (que no es igual a como subsiste, pero cuyo parentesco es innegable)

Revisemos para ello los tres principios a los que hemos hecho referencia páginas atrás.

El primero (vencer el etnocentrismo) confía en que se pueda “*amoldar la teoría a los hechos*” y “*a ver los datos como capaces de configurar una teoría*” lo cual nos dice del apego incuestionable a la creencia o suposición que los *hechos* son perfectamente accesibles al etnógrafo y transparentes para él, y los *datos* son los que “mandan”.

En segundo lugar (no vivir con blancos) y todo lo que ello supone -corresidencia prolongada con los nativos, etc.- implica una falsa (o más bien ilusoria) ausencia de mediaciones, como si el antropólogo mismo fuera un espejo imparcial en el cual, los nativos se pudieran representar “tal cual son”.

El tercer principio (sistematización de los datos) supone la idea de que una correcta presentación no depende de la teoría de base sino de la coherencia y claridad con que se muestren los datos relevantes.

A pesar de las diferencias con que otras versiones de la O.P. difieren de la malinowskiana, nosotros creemos que las influencias de Malinowsky en Antropología son tan prolongadas e intensas que indudablemente ejercen su influjo hasta la actualidad.

Pero, nosotros estamos persuadidos que además de las perspectivas teóricas-metodológicas que establecieron los clásicos, existe una práctica empirista ingenua y generalizada que a veces hasta es incoherente con los principios teóricos declarados.

Una de las corrientes que más peso ha tenido en la Antropología norteamericana y por lo tanto en la Antropología en general,¹¹³ en la etapa que hemos llamado de consolidación, pero que ha dejado su impronta en el sucesivo desarrollo de la disciplina, es la línea de Antropología Cognitiva inaugurado por Kenneth Pike, a principios y mediados de la década del 50. Pike estaba ligado al boasianismo, además de ser un misionero y representante destacado del Instituto Lingüístico de Verano.¹¹⁴

Pike define dos modalidades contrapuestas de ciencias, (él dice “*dos puntos de vista distintos*”) para abordar los fenómenos culturales: el punto de vista *etic* estudia la conducta desde afuera a un sistema particular, el punto de vista *emic*, en cambio, lo hace

¹¹³ Sin embargo, a pesar de esta aseveración, es necesario aclarar que en la Argentina, han tenido escasa repercusión y peso.

¹¹⁴ Son bastantes conocidas las referencias de la actuación de esta institución en América Latina, y no entraremos aquí en su consideración ni su valoración. No obstante, anotaremos que Pike formulará su concepción del conocimiento *emic* y *etic* en el proceso de fundamentar metodológicamente la tarea de difusión de la Biblia entre los pueblos ágrafos, tarea específica del ILV, que acarrea un acercamiento intenso a las culturas de esos pueblos, un aprendizaje de la lengua nativa y una enseñanza bíblica bilingüe.

desde dentro. Ambos términos se derivan de la lingüística, donde la fonética constituye el estudio “objetivo” de los sonidos del lenguaje, mientras que la fonémica (el apelativo norteamericano de la fonología) analiza más bien la forma en que los sonidos se usan, subjetivamente, para diferenciar significaciones.

No vamos a detallar la caracterización de Pike de ambos enfoques, pues nuestro propósito aquí es de otra naturaleza: mostrar como se van *acumulando* posicionamientos empiristas en la Antropología, de tal manera que nos impresiona como un sesgo que a la postre es conspiratorio de las formulaciones teóricas.

Sin embargo tenemos que anotar que las aseveraciones de Pike del tipo en las que afirma que los estudios *emic* conducen a una comprensión del modo en que se construye una lengua o una cultura “*no como una serie de partes separadas, sino como un todo compacto*” depositan su confianza (implícita, por supuesto) en que los hablantes de una lengua o los actores de una cultura dispongan de los elementos conceptuales necesarios como para dar cuenta de esa globalidad, como para ordenar o articular la comprensión de su lengua o su cultura desde dentro. Reynoso¹¹⁵ afirma:

“Es ostensible que ese no es el caso, y la exploración cognitivista lo demostró hasta el hartazgo. Cuando a fines de los 60 se trató de fundamentar émicamente la descripción de las culturas, los resultados variaron entre lo desastroso y lo trivial ...los conceptos nativos necesarios para integrar los diversos dominios culturales o lingüísticos “ en un todo compacto” brillaron por su ausencia, por la sencilla razón de que los nativos no son lingüistas ni antropólogos ni tienen por qué poseer de antemano en sus conciencias las respuestas a las preguntas contingentes que nuestras ciencias formulan”

Un ejercicio de imaginación propuesto por el autor argentino nos propone convertirnos en informantes de nuestra propia lengua o cultura:

*“Es obvio que antes de adquirir formación académica específica, **ninguno de nosotros posee una visión conexas y global de la lengua y de la cultura, capaz de poner al descubierto sus resortes esenciales**”*

¹¹⁵ Reynoso Carlos: “*Corrientes de Antropología Contemporánea*” Bs As., Biblos,1998

Esta constatación **-de que la clave de lo real no se encuentra al alcance de la conciencia y/o del sentido común-** ya ha sido puesta al descubierto por diversas posiciones teóricas, desde el psicoanálisis, pasando por el marxismo y el estructuralismo.

En la Argentina, pero no sólo en ella, la postura *emic* tiene que ver con la antropología fenomenológica. Todas estas tendencias, opuestas en general a la teorización, parten de una base que es más o menos explícitamente puro empirismo. Para K. Pike existe un sistema dentro de una cultura o de una lengua que debe ser descubierto. Este sistema no puede ser construido por un estudioso o por una persona externa a ese sistema sino que se descubre viéndolo desde dentro. Hay que evitar imponer un patrón desde fuera, y encontrar ese patrón o ese orden en los hechos que se están examinando. El papel del estudioso es finito (o casi nulo): encontrar lo que ya está allí:

*“Casi todos los idealistas norteamericanos son partidarios, en antropología y en lingüística, de lo que se ha dado a conocer entonces como “verdad de Dios”, y que en ciertas manifestaciones de la fenomenología, sobre todo de la antropología, se ha revelado como una especie de empirismo trascendental, ligado explícitamente a la fenomenología como corriente filosófica. Su desprecio por todas las formas de racionalismo es tan dominante que prefieren cualquier forma de objetivación (Dios incluido) bajo pretexto de conocimiento directo y no mediado.”*¹¹⁶

¿Porqué las influencias de este enfoque sigue siendo sentidas como importantes?

Hay que admitir que a primera vista, tiene cierto grado de plausibilidad. Reconocer el conocimiento nativo como tal es, sin duda alguna, un componente esencial de toda investigación. El método de la *observación participante*, aunque se originó en un marco *etic* como es el funcionalismo, es un precedente del *emicismo*. El problema es si, los actores culturales tienen una comprensión global y completa de su propia cultura. **El**

¹¹⁶ Reynoso, op. Cit.

dilema es hasta que punto cada uno de nosotros tiene una comprensión cabal de la lengua que habla como sistema y como objeto de conocimiento, porque al fin de cuenta de lo que se trata es de hacer ciencia ¿Hasta qué punto cada miembro de una cultura es antropólogo de su propia cultura? ¿Poseemos cada uno de nosotros una visión organizada, coherente, totalizadora, como la que supuestamente deberíamos tener desde un punto de vista *emic*, en tanto actores de una cultura? El enfoque de Pike supone que las culturas (tal como los lenguajes) son mejor conocidos por los actores (hablantes) que por los estudiosos que vienen de afuera de la misma, lo cual es desde un punto de vista, cierto ¿desde qué punto de vista? Desde el punto de vista de la *ventaja empírica*, concreta, sobre el estudioso que ignora prácticamente todo al momento de su llegada. El actor tiene internalizado todo lo que para el investigador es un enigma, pero **esto no quiere decir que desde el punto de vista de las exigencias del conocimiento, (que aún hoy siguen siendo las exigencias del conocimiento científico occidental) el conocimiento práctico de los actores culturales, sea suficiente como para brindar una explicación o una visión teórica tal como Pike lo suponía. No solo se trata de vivir una experiencia práctica que consista en sentir y actuar tal como un nativo sino de describir y explicar formas culturales.**

Ser miembro de una cultura no proporciona el tipo de conocimiento que habitualmente se exige y se necesita en y de la Antropología. Este tipo de conocimiento requiere ser formulado de manera explícita y tiene que ver más con un aparato descriptivo que con la mera conducta habitual y cotidiana.

Reynoso, dice más adelante:

“En el momento en que se intenta llevar a la práctica en Antropología, una estrategia emic rigurosa y completa se va a ver claramente que no existe una visión orgánica de la cultura por parte de los actores culturales, y esto vale para todas las culturas estudiadas y para todos los ámbitos posibles, Occidente inclusive, por la sencilla razón de que la visión orgánica de una lengua o de una cultura no forma parte necesariamente de todas las lenguas, o de todas las culturas, sino que es una necesidad y un producto histórico surgidos en Occidente a partir de condiciones histórico-sociales específicos. Esto se va a ver sistemáticamente cuando se intente llevar a

cabo el planteo de la antropología cognitiva en la década del 50 y que es un planteo emic riguroso y totalizador que fracasa sistemáticamente y sin atenuantes, como pocas empresas científicas han fracasado”

La línea de investigación, dentro de este enfoque - abierta por Ward Goodenough (aunque se pueda considerar a la antropología cognitiva, un proyecto colectivo) se inicia buscando una metodología rigurosa que conservara las virtudes del comparativismo representado por Murdock (en ese momento, reputado como más “científico”, que las líneas “humanistas” de exponentes como R. Benedict o M. Mead) y que pudiera aprovechar más que como un insumo de la etnología, a las descripciones particularizadas de la etnografía.

“Se hacía necesario construir una etnografía que tuviera la pertinencia analítica de los estudios particularistas y el rigor de los estudios comparativos. Había que fundar, entonces, una nueva etnografía que no se consolara con ser una fuente para un conocimiento generalizador desde todo punto de vista imposible, sino que fuese una finalidad en sí misma. Se recuperaba de esta forma la dignidad de la descripción, pero con importantes salvedades: lo que había que describir era la cultura; pero la cultura para Goodenough y sus antecesores particularistas, no era la misma cosa”¹¹⁷

Al redefinir el objeto *cultura* y por sucesivas especificaciones, éste quedó identificado con: 1º conocimiento, 2º lenguaje y 3º con un conjunto de reglas de comportamiento permitido que determina el ordenamiento clasificatorio de las cosas culturalmente pertinentes.

En teoría, al menos, si un antropólogo, conoce, primero y sigue después esas reglas, puede pasar por un miembro aceptable de la cultura que se estudia (salvo por su apariencia física)

El trabajo etnológico con los informantes consiste en una *elicitación* ulteriormente analizada y parametrizada por el etnógrafo.

¹¹⁷ Reynoso. Op. Cit.

La herramienta del método es lo que se ha dado en llamar *análisis componencial*¹¹⁸

Con los desarrollos operados por otros cognitivistas, los integrantes del movimiento se persuadieron de que todas las relaciones semánticas podían ser estructuradas con el mismo rigor, hasta cubrir la totalidad de la cultura. Sin embargo no fue así.

¿Cuáles fueron los síntomas que anunciaron el fracaso y cuál la crítica antropológica?

De pronto resultó evidente que el fragmento de cultura que podía componencialmente ser descrito era ínfimo en relación con la totalidad, y lo que era susceptible de ser analizado de ese modo no siempre era lo más relevante.

*“La especificidad del método amenazaba desintegrarse en una analítica sin marca teórica. Dado que el movimiento reposaba en un método acotado, casi se diría que en una técnica, una vez que se puso en evidencia la estrechez de los resultados de la técnica (o, lo que es lo mismo, una vez que resultó palmario que sus resultados no podían ser elaborados sintéticamente por una teoría) todo se derrumbó.”*¹¹⁹

Aún la aplicación del método con nativos puestos a trabajar como antropólogos *emic* de su propia cultura producían información que, ni era relevante, ni venía estructurada (como se esperaba) en *árboles* o *paradigmas* ordenados, todo lo contrario, se presentaba como informaciones recogidas al azar. La conclusión que necesariamente debería haber sido previsible, **es que no basta con ser miembro de una cultura para arrojar una buena mirada antropológica sobre ella** así como estar vivo, no concede a nadie conocimientos en biología.

Numerosos antropólogos hicieron oír sus críticas al análisis componencial y a la idea de cultura que éste involucraba. El meollo de la crítica pasa por la conformidad de las estructuras componenciales con el punto de vista nativo. La crítica de David Schneider

¹¹⁸ Esta denominación está relacionada con la lingüística descriptiva estructuralista norteamericana, ligada al conductismo. Se inventaron nombres para denominar a las estructuras semánticas que dan cuenta de la forma en que se relacionan los *lexemas* que componen un *dominio*: son entre otras los *paradigmas*, *árboles*, *claves binarias* y *taxonomias*. Nuestro propósito no es adentrarnos en éste ámbito, ni exhaustiva, ni superficialmente. Aquí - tomando de la bibliografía existente, y no por nuestra propia experiencia, queremos, como ya lo hemos dicho antes, mostrar la **tendencia** empirista, (aún en el caso de este formalismo) de la Antropología en su conjunto

¹¹⁹ Reynoso, op.cit.

es quizás una de las mejores formuladas y según algunos es, por sus motivos y sugerencias, ésta crítica, una de las bases de la constitución de la Antropología simbólica. El argumento más contundente cuestiona la validación de las estructuras descubiertas o lo que es lo mismo, la realidad psicológica de estas construcciones. La prueba hecha por David Schneider consistió en probarse a sí mismo como nativo autorizado cuando de su propia cultura se trataba y sin embargo, aseguró que jamás pasaron por su cabeza términos como “lineales” “colineales” y “ablineales” que supuestamente reflejaban la concepción nativa del parentesco:

*“El análisis componencial parece fracasar cuando la cultura-objeto es la propia y cabe la posibilidad de una inspección sin mediaciones. En este caso el analizado no reconoce su propio pensamiento en el esquema conceptual que el cognitivista despliega para representarlo, pese a que ambos comparten una misma cultura.”*¹²⁰

Un argumento que intentara aún defender el cognitivism con la tesis de que las estructuras y distinciones componenciales son subyacentes a la conciencia, no soportaría el análisis interno ya que sería incoherente con la exigencia fijada por Pike, de operar sobre esa misma conciencia.

José Llobera, en su libro *La Antropología como ciencia*¹²¹ afirma explícitamente lo siguiente:

*“Creo que el obstáculo fundamental para el desarrollo de la antropología como ciencia es el **dogma empirista e inductivista** ¹²² que penetra toda nuestra disciplina. La búsqueda de universales humanos o de leyes históricas sólo puede contemplarse desde la perspectiva de una ruptura epistemológica que parece anunciarse de una forma embrionaria en los trabajos de Levi-Strauss, Chomsky y algunos antropólogos marxistas”*

No podemos preguntarle a Llobera si cree que la última parte de su afirmación, se

¹²⁰ Reynoso, op.cit,

¹²¹ Barcelona, Anagrama, 1975

¹²² La negrita es nuestra.

cumplió¹²³.

No obstante consignaremos más desarrolladamente el argumento que hemos reproducido, para poder pensar a partir de él.

El autor afirma que la crisis del objeto tradicional de la antropología sacudió los fundamentos de la disciplina¹²⁴ y que el objeto de la disciplina deberá ser redefinido. Sin embargo, cree que existe un obstáculo epistemológico importante para que esa redefinición sea efectiva y con ella la redefinición de criterios de científicidad. Ese obstáculo es, para el autor, “...*el resultado de la adherencia ciega, bien que no siempre consciente a una filosofía de la ciencia inductivista y empirista que puede retrotraerse a los nombres de Stuart Mill y Comte en el siglo XIX*”

La afirmación fundamental del inductivismo es que “científico” quiere decir “*probado empíricamente*” y que las teorías científicas únicamente pueden derivarse de los hechos. Para el inductivista, el procedimiento científico a seguir sería el siguiente: pasar de los fenómenos a las generalizaciones empíricas y de éstas a las leyes teóricas. El inductivismo no excluye la especulación siempre que ésta vaya referida a observaciones. Con la advertencia de que no va a entrar en consideraciones de historia de la ciencia, Llobera echa mano de Popper para recordar su afirmación por la cual el proceso inductivista es totalmente impracticable por razones lógicas y, por consiguiente ninguna proposición científica puede considerarse probada por los hechos

La expresión más clara del inductivismo, según el autor que comentamos, se encuentra en Antropología, en el famoso lema de Radcliffe-Brown sobre las conjeturas. De hecho, hasta hace pocos años, ni filósofos ni historiadores de la ciencia se han puesto de acuerdo sobre el papel de las conjeturas en el crecimiento del conocimiento científico. Tampoco hoy se acuerda con la exigencia de que sea el mismo científico que formula la conjetura, quien la contraste. Citando a Agassi, afirma que “*un científico puede formular una conjetura, otro formalizarla y ser finalmente contrastada por otro*”

La tesis fundamental del empirismo, expresada por Llobera, es que los universales o leyes que los antropólogos debieran tratar de descubrir se encuentran a nivel empírico o nivel del comportamiento. De nuevo, en la concepción de Radcliffe - Brown sobre la

¹²³ Dada la fecha de publicación del libro en cuestión, y habiendo pasado ya 20 años, podemos nosotros aventurar una respuesta propia.

¹²⁴ Llobera, en el mismo libro ha examinado las distintas formas como se ha experimentado esta crisis, además de los intentos por hacerle frente y ha consignado también, sugerencias para el futuro.

estructura social y en su idea más general sobre una ciencia natural de la sociedad, se pueden hallar ejemplificaciones de los principios del empirismo. El hecho de que esta versión del empirismo corresponda más a su idea decimonónica que a la actual, hace las cosas todavía más difíciles.

Finalmente y como proposiciones de superación Llobera afirma que:

a) la búsqueda de leyes¹²⁵ sólo es posible mediante la formulación de conjeturas atrevidas y arriesgadas que no pueden derivar de una lectura inductiva de los hechos, sino de una imaginación creativa.

b) las leyes sociales no pueden hallarse al nivel del comportamiento, ya que éste es una síntesis de múltiples determinaciones y, en todo caso, sólo puede expresar dichas leyes de una forma parcial y distorsionada.

En un exquisito artículo¹²⁶ sobre los aportes de Paul Lazarsfeld a la Sociología, leemos una interesante polémica a propósito de su obra y de los efectos tanto epistemológicos-metodológicos como ético-políticos de las opciones en investigación. Nos es imposible comentarlo aquí, por la extensión del mismo y la riqueza de las distintas intervenciones. Aún así, y advirtiendo que quizás uno de los pasajes más interesantes es la reproducción de un texto de T. Adorno en el que él mismo evalúa su participación en un proyecto americano, junto a Lazarsfeld; nos reservamos para concluir este párrafo, la reacción de **denuncia** de C.W.Mills contra el empirismo, que puede sintetizarse de la siguiente manera, a saber:

a) la metodología, porque es la que determina los problemas y las áreas de estudio.

b) los temas elegidos que no son significativos para el conocimiento de la estructura social y de lo que en ella sucede.

c) los resultados de este tipo de investigación porque tienden a confirmar aspectos obvios y sin relevancia para la sociedad.

Estas formulaciones si bien están referidas a la Sociología, no nos son ni ajenas, ni indiferentes. Quizás puedan ser usadas como parámetros de auto evaluación antropológica.

¹²⁵ Es totalmente discutible que la “búsqueda de leyes” sea un propósito de la Antropología.

¹²⁶ Picó, Joseph, “*Teoría y empiria en el análisis sociológico: Paul F. Lazarsfeld y sus críticos*”, Dpto de Sociología, Universidad de Valencia, España., papers 54 1998

B) Incapacidad para la teorización “fuerte”

4) El estructuralismo y la finalización del período de “brillo” teórico

La etapa de consolidación de la Antropología científica, se caracteriza, entre otras cosas por una importante producción teórica tanto como por una gran acumulación de etnografías.

Los “maestros” de la Antropología, los que van abriendo el camino e instaurando tradiciones, en definitiva, los clásicos, se suceden casi sin interrupción durante toda la primera mitad del siglo XX. No es casual, ni poco importante que este período que hemos denominado “de consolidación” transcurra desde su constitución hasta la “caída del colonialismo. Más adelante, en este mismo capítulo, nos detendremos a considerar esta cuestión.

Al mismo tiempo que se van perfilando figuras de segunda línea en las escuelas que se gestaron, la Antropología de esta época, no cesa de brindar nuevos y brillantes exponentes que fundaron la arquitectura conceptual de la disciplina.

No obstante el declinar posterior, al brillo que emanó del estructuralismo, no parece haberse revertido.

Decimos “brillo” porque lo entendemos así, en la medida que Lévi-Strauss es tal vez el antropólogo más reputado fuera de la antropología.¹²⁷ (La fascinación que ejerció y aún ejerce, no parece haber tenido un ejemplo similar) y durante muchos años se pensó que la formulación de Lévi-Strauss constituía uno de los puntos culminantes de la teorización y el desarrollo del método antropológico.

Para muchos (y esto también le ha reputado parte de su celebridad) ha sido y es inentendible, pero nadie discute la monumentalidad de su obra, y la calidad poética de su escritura. Para algunos de sus admiradores, sus obras pueden considerarse un *sistema*, con características de sistema filosófico, aún más que antropológico.

¹²⁷ Permanentemente se me solicitan consultas sobre su figura y sus afirmaciones, sobre todo de profesionales, provenientes del campo de la Psicología. Pero hasta no hace tanto, se tenía como un rasgo (no dicho, por cierto) de buen linaje intelectual, citarlo o nombrarlo, al menos. Algo de una “moda” más, hubo en todo esto, aunque no desconocemos que por ser una figura viva, con publicaciones actuales en medios de difusión masivos, ha contribuido a crear este “mito” moderno. Aún así, la que más recuerdo fue la consulta de una alumna de grado, estudiante de Letras, que quería que le confirmara con mi opinión, la suya: “*Levi-Strauss trata la realidad como quien pone las cosas en una valija y recorta con tijera todo lo que le sobra*”

Sin embargo tamaña figura, calificada por algunos deslumbrados como de *genio*, no alcanzó para crear una corriente de pensamiento en el sentido más estricto de la palabra, no hubo un discipulado estructuralista, a pesar de las admiraciones que despertó a lo largo y ancho del planeta. Quizás la respuesta al interrogante que esta situación provoca, la tengan sus feroces críticos, que niegan que el estructuralismo sea una teoría, y mucho menos, una metodología *replicable*.¹²⁸

Lo que sigue no busca ser una exposición de la teoría estructuralista ni tampoco una exhaustiva crítica¹²⁹ sino se sigue un propósito más modesto: tal como venimos haciendo, se trata de esbozar algunos de los argumentos con los cuales creemos poder señalar razones que, por un lado mantuvieron largamente la vigencia del estructuralismo levistraussiano y por el otro, pero al mismo tiempo, esterilizaron la producción teórica con niveles de altura y “vuelo”, análogas a las etapas previas del auge del autor de “*Mitológicas*”.

Según como el mismo Levi-Strauss lo anunciara, su obra se trata de la construcción de un modelo estructural que, siguiendo el camino trazado por la lingüística, (para Levi-Strauss, la ciencia social más desarrollada) pudiera aplicarse al análisis de los sistemas culturales.

Según Carlos Reynoso, el problema no es el estructuralismo sino Levi-Strauss. En lo que sigue, reproducimos sus hipótesis al respecto¹³⁰ (en forma esquemática y sin desarrollar)

* *“La extrapolación del método lingüístico a la antropología es formalmente incorrecto: se aplica a un objeto inapropiado, desarrolla analogías infundadas y define “sistemas” cuya articulación interna es incierta y que son incapaces de cubrir exhaustivamente su objeto.”*

* *“La analogía lingüística es semánticamente empobrecedora: no obstante aplicarse a un objeto más rico, desarrolla estructuraciones más simples que las de su matriz lingüística. Mientras que en lingüística las formas de relación eran tan*

¹²⁸ Reynoso dice (en *Corrientes de Antropología contemporánea*, BsAs. Biblos, 1998): “Y aquí voy a cuestionar que ese método incluso lo sea, pues entiendo que no es un método una pauta de trabajo que no establece claramente sus reglas de juego, no es un método un conjunto de procedimientos no aplicable, y no es un método un procedimiento que, aun en el caso de que pudiera aplicarse, produciría, operando sobre un mismo objeto, tantos resultados analíticos diferentes como se quisiera.”

¹²⁹ Cualquiera de las dos opciones están lejos de nuestras intenciones y hasta de nuestros saberes. La obra de Levi-Strauss, requiere quizás, una vida entera dedicada a su estudio

¹³⁰ ídem

ricas que merecían ser clasificadas, en antropología sólo se aplica mecánicamente una (la oposición binaria), y algo más tarde otra (la mediación), que están claramente mal planteadas.”

** “Lejos de constituir algo así como el estructuralismo en su estado puro o por excelencia, la versión de Levi -Strauss es una completa perversión del pensamiento estructuralista en matemática, el cual, por supuesto, es también cronológicamente anterior .Mientras el estructuralismo matemático brinda mucha materia de inspiración a la antropología, la concepción distorsionada de Levi-Strauss no hace más, a mi juicio, que precipitarla en una enorme serie de problemas mal planteados y peor resueltos. De los textos de Lévi-Strauss, sin duda brillantes y maravillosamente escritos, el antropólogo puede todavía sacar un inmenso caudal de ideas; el problema comienza cuando Lévi-Strauss cree estar desarrollando un método y cuando el antropólogo pretende hacerlo funcionar...”*

Finalmente creemos necesario anotar que al estructuralismo levistraussiano no le sería injusto el apelativo de ambiguo, ya que por un lado, “ha dado mucho que hablar”, a pesar de que por otro, ha sido estéril, en varios aspectos, a saber, en las descripciones *totales* que el mismo Levi-Strauss le adjudicó como tarea a al Antropología, ya que a pesar de su monumental obra, fuera de los mitos y los sistemas de parentesco, muchos opinan que no hay abordajes, en los cuales, las culturas, como un todo, encuentren explicaciones satisfactorias. Así mismo, es llamativo, y no puede pasarse por alto, el hecho de que no ha habido una “escuela” estructuralista que fuera conducida por el que podría haber sido su “maestro”.

Recordemos que contemporáneamente con el auge del estructuralismo, se produce la descolonización, (de África y de Asia) macro-situación que desestabiliza las bases implícitas de la empresa cognoscitiva de la Antropología científica.¹³¹

Por una constelación de razones, vemos al estructuralismo como la “última gran teoría” (aún habiendo puesto en duda sus rasgos de teoría en el estricto sentido del término).

No es fácil la justificación de esta situación,(fin del estructuralismo-caída del colonialismo-desaparición del brillo teórico) pero intentaremos esbozar a continuación

¹³¹ En el párrafo siguiente retomamos puntual y desarrolladamente esta cuestión, lo que nos exime de abundar aquí en ella.

algunas relaciones.

El estructuralismo se había caracterizado por su formalismo. Es evidente- dice R. Follari¹³² que el modelo de Levi-Strauss propone “*un trascendental lógico combinatorio*”¹³³ que da cuenta de todas las diferentes experiencias que aparecen en las culturas empíricamente constatables. Dicho de otra manera, hay una “lógica” que reduce la polivocidad de los acontecimientos, a su raíz explicativa y a la vez, causal, común. El estructuralismo además de formalista fue científicista, aunque haya que entender este científicismo de manera bastante diferente al del empirismo sajón.

Desaparecidos el *hombre, la conciencia y la historia*, quedaba el esqueleto lógico de la “estructura”, una combinación casi matemática de posibilidades que codificaba toda diferencia reduciéndola a una forma de unidad última. Todos los hombres, todas las culturas pertenecerían al mismo orden universal (el de la estructura), las que incluso, serían de naturaleza biológica, estipularían los universales de la mente, “*irreducibles e irrebazables*”¹³⁴

Puede entenderse entonces, que para sus “partidarios” Levi-Strauss esté dando los argumentos para poder asegurar la existencia de una misma lógica de pensamiento para la humanidad, o sea, no hay nada que permita afirmar un “*pensamiento primitivo*” o salvaje¹³⁵ y otro “*civilizado*”¹³⁶ Sin embargo, y a pesar de estas interpretaciones, desde las situaciones contextuales de las cuales el estructuralismo es testigo y contemporáneo: la descolonización, el mayo Francés, el advenimiento de un nuevo humanismo (en sus versiones existencialista, marxista o frankfurtiana) su reemplazo al “hombre” y a la “libertad” y su “olvido” de la historia,¹³⁷ permiten entender que fue la historia misma, la que consumó la “deestructuración” al comprobar la impotencia del modelo para el análisis sincrónico y como herramienta intelectual-política. Estaban empezando a derrumbarse los “metarrelatos” (derrumbe que se consumará con la posmodernidad) y el

¹³² Follari, Roberto: “*Modernidad y Posmodernidad, una óptica desde América Latina*” op. Cit en bibliografía

¹³³ Ídem

¹³⁴ Ídem

¹³⁵ Según las concepciones de la Antropología inicial.

¹³⁶ Para algunos de sus más fervientes admiradores, con este argumento, el autor francés, fundamenta la restricción que el hombre occidental tiene que autoimponerse de hacer de los otros hombres, un objeto.

¹³⁷ El estructuralismo había enfrentado al historicismo, y privilegió los análisis a los que nos hemos referido arriba, por sobre la dinámica del cambio, en el tiempo. Follari, en la obra citada dice textualmente: “...*el antihistoricismo se convirtió en ceguera ante la historia concreta, la lectura “científica” de la política, en intelectualismo elitista. Los ruidos caóticos, de la realidad, echados por la puerta, empezaban a golpear las ventanas*”

estructuralismo estaba más cerca de ellos que los irracionalismos diversos que preferían los jóvenes intelectuales del momento.

Lo cierto es que el “foco” de producción teórica (o de conceptualizaciones que no alcanzan para constituirse en teoría) antropológica, estaba ya cambiando de Europa a EEUU, en donde, previamente han ido apareciendo corrientes con algún grado de parentesco entre sí, y que pueden suscribir antecedentes en la fenomenología husserliana en principio, y schutziana, después. Es así como, de cuño fenomenológico, pero desde variadas interpretaciones de este fundamento filosófico para las ciencias sociales, se van perfilando el *Interaccionismo simbólico*, (con Blumberg y Goffman a la cabeza) y sus variantes, la *Etnometodología*, (con Garfinkel como líder supremo y otros como sublíderes). También y desde intenciones más formalistas, se desarrolla asimismo en América del Norte la llamada Antropología Cognitiva, con una versión *emicista cuya fundamentación se debe a Pike*.¹³⁸ Por otra parte, reconociendo antecedentes hermenéuticos, la corriente *interpretativa*, con su fase inicial, el *simbolismo*, (que tendrá su versión europea, inglesa) y su fase ¿final? el *posmodernismo*.

Quedan configurados tres centros de producción antropológica, cuyo orden sería: 1º EEUU, 2º Inglaterra, 3º Francia.

En el último párrafo de este capítulo, abordaremos al interpretativismo, porque es desde allí donde se genera el postmodernismo antropológico que según entendemos, produce (o denuncia) un quiebre que no se ha superado y que, creemos que, nosotros los hispanoamericanos debemos superar, sin mantenernos atados a los avatares disciplinares de los EEUU, configurando teorías antropológicas que no renuncien a un deseable carácter emancipatorio.

¹³⁸ Ya nos hemos referido a esta corriente en un párrafo anterior

5) Caída del colonialismo y consecuencias en la teoría

Aunque esté de más explicitarlo, ya que toda nuestra posición lo supone, en ésta cuestión que desarrollamos a continuación -la relación del contexto socio histórico con la producción del conocimiento científico¹³⁹- se afirma que la ciencia no es autónoma, sino que operan sobre ella condicionamientos extrateóricos. A pesar de que podamos reconocer “héroes”¹⁴⁰ o próceres teóricos (que han “abierto caminos” al iniciar recorridos nuevos y originales, que han percibido nuevas relaciones, que han observado con mayor agudeza, etc.) en cualquier disciplina, las actitudes teóricas no son de naturaleza estrictamente individual, sino que se refieren a los propósitos colectivos de un grupo o sociedad que están detrás del pensamiento del individuo

El comienzo, el desarrollo y la decadencia de todo sistema teórico ocurre en un ambiente que no es científicamente aséptico, sino que está permanentemente permeado por la totalidad de la vida social. Así, se ve que, mucho del conocimiento, no es entendido correctamente mientras no se tengan en cuenta sus conexiones con la existencia, o con las implicancias sociales de la vida humana.

La Antropología no es sólo un caso más de esta situación, sino que ilustra de manera paradigmática, lo que venimos diciendo.

Por ejemplo, si tomamos la definición de Antropología de Levi-Strauss en su *Antropología Estructural*,¹⁴¹ definición ampliamente aceptada por los antropólogos, veremos que la aspiración a la totalidad, expresada en ella -totalidades humanas sincrónicas y diacrónicas - es la que quizás provoca las acusaciones de “ciencia imperialista” hechas en el ámbito científico; pero también debemos considerar que a esa aspiración de totalidad, la fue configurando a lo largo de su historia y en relación con la unidad de análisis con la que trabajó: la pequeña comunidad nativa .

Retomando la definición de Levi-Strauss, podemos decir que el campo de intereses de la Antropología es vasto. Cubre todas las épocas -incluyendo el recorte del campo

¹³⁹ En este caso, como es de suponer, abordaremos, sólo ciertos momentos específicos

¹⁴⁰ Expresión usada por la antropóloga argentina Rosanna Guber refiriéndose a Malinowski y Radcliffe Brown

¹⁴¹ “*La Antropología apunta a un conocimiento global del hombre y abarca el objeto en toda su extensión geográfica e histórica; aspira a un conocimiento aplicable al conjunto de la evolución del hombre, desde los homínidos hasta las razas modernas y tiende a conclusiones, positivas o negativas, pero válidas para todas las sociedades humanas, desde la gran ciudad moderna hasta la más pequeña tribu melanesia*”

arqueológico-, todos los espacios, incorporando en las últimas décadas estudios en sociedades complejas, todos los problemas -Antropología política, económica, estudios de parentesco, etc. Cubre tanto la dimensión biológica -estudio de hominización, clasificación de variedades “raciales”- como la dimensión cultural. Pretende explicar tanto las diferencias como las semejanzas entre los distintos grupos humanos. Pretende dar también, razón, tanto de la continuidad como del cambio de las sociedades. Según E. Menéndez (citado por Lischetti) “la *Antropología ha ido configurándose como especialidad a partir de conceptos que focalizaron la diferenciación del “otro cultural”*. *La Antropología aporta como producto básico de su praxis, para gran parte de los antropólogos contemporáneos, el descubrimiento y la objetivación del “otro cultural”*. El punto de partida es una práctica científica que ha encontrado en las sociedades externas a la sociedad occidental su terreno de aplicación .Aparece recortando un sector particular, el de los grupos étnicos y socioculturales no europeos y ulteriormente, los no desarrollados. Es decir, el sector de la humanidad que a partir de la segunda guerra mundial se conoce con el nombre de países subdesarrollados o “Tercer Mundo” ¹⁴²

El proceso histórico social mundial, que conducirá a partir de 1945 al surgimiento de las nacionalidades y a la parcial ruptura de los imperios coloniales, así como al acceso de dichos países a un nuevo tipo de distribución internacional, los conformará como “nacionalidades complejas”. Su relación, si bien en la mayoría de los casos sigue siendo de dependencia, no se manifiesta a partir del mismo tipo de relaciones configuradas durante el siglo XIX. Dichas nacionalidades reaparecen en el universo de la investigación sociocultural, bajo el apelativo etnocéntrico de “nuevas sociedades complejas” y pasan a convertirse en objeto común del antropólogo y el sociólogo.

Es decir que, en la primitiva división del espacio de realidad sociocultural la línea pasaba por la diferenciación entre lo superior y lo inferior, luego entre lo desarrollado y lo no desarrollado, entre lo occidental y lo no occidental, y lo urbano y campesino. Entonces, ese “otro cultural”, objeto de la Antropología, habría sido en el transcurso del desarrollo histórico de la disciplina, los “pueblos etnográficos”, los campesinos, las clases subalternas. Además en los años ’60, la producción académica se ocupa de una

¹⁴² No desconocemos que expresiones semejantes, ocultan multiplicidad de diferencias existentes en su interior. Sin embargo, permiten nombrar esa pluralidad que tiene, por supuesto rasgos que las reúnen.

serie de otros “otros”: los adolescentes, los enfermos mentales, el lumpen proletariado, etc.

Estas distintas “diferencias” y quizás la falta de una teorización rigurosa que vaya más allá del establecimiento del derecho a las diferencias, nos pone frente a un problema teórico-ideológico-contextual, que es, para decirlo brevemente, el hecho de que la diferencia por la diferencia, o la ausencia de ella, ha servido como mecanismo de dominación, en sociedades con expresiones de dominio colonial.

Veremos, al final de este párrafo que, el establecimiento de parámetros de diferenciación entre la Sociología y la Antropología, al momento de la formación de las disciplinas sociales, y en una especie de división del trabajo intelectual, -una, la ciencia del “nosotros“, la otra, la ciencia de los “otros”, se pierden, luego de la caída del colonialismo Ampliaremos este punto antes de pasar al título siguiente.

Nuestra disciplina, que se desarrolla en forma plena y autónoma en las postrimerías del siglo XIX y se consolida en la primera mitad del siglo XX, tiene como elemento que le confiere originalidad “el trabajo sobre el terreno” en localidades situadas lejos de las metrópolis de donde provenían los antropólogos y va construyendo su objeto de estudio y el recorte de la realidad que le interesa investigar, de acuerdo con los distintos momentos históricos. **Sus iniciales formulaciones y elaboraciones teóricas son el producto de una situación histórica: el colonialismo En la actualidad se ha visibilizado el hecho de que el colonialismo ha sido la condición necesaria de la aparición de la Antropología. Decimos que es en la actualidad cuando esta relación, antropología-colonialismo, se ha hecho evidente porque en la opinión de numerosos autores, es la caída del colonialismo, lo que permite visualizarla.**

Si bien en el siglo XV, con la aparición de América ante los ojos del mundo europeo, y su incorporación a la propiedad de Europa y al sistema capitalista, se constituye un “nuevo” interés: el de la descripción de hábitos y costumbres del mundo “salvaje”, (por ejemplo, cronistas de Indias) recién, es entre 1850 y 1880, con la entrada en la fase imperialista de reparto del mundo y el origen de las conquistas coloniales, es que se constituye la Antropología como disciplina independiente.

Para comprender las causas profundas de la expansión colonial en este período, creemos necesario una breve caracterización de la Europa del siglo XIX.

El año 1870 marca el inicio para Europa de un largo período de paz, quizás a

expensas del resto del mundo que fue escenario de luchas continuas y objeto de reparto entre las grandes potencias.

Un sentimiento de superioridad asociado al gran progreso económico que en aquellos años había efectuado Occidente, acompañaba la convicción de los blancos de que las poblaciones africanas y asiáticas debían ser conducidas al sistema de vida que había probado ser el “mejor” tanto en el terreno científico como en el económico.

La potencia que detentaba la hegemonía económica de Europa, gracias a su desarrollo industrial descomunal, era en 1870, Inglaterra. Este gran desarrollo productivo, se caracterizó por que al mismo tiempo hubo una importante crisis denominada la “gran depresión” que obligó al sistema productivo a reestructurar sus bases, condición indispensable para evitar el desastre económico derivado de un incremento de la producción superior a la capacidad de absorción de los mercados.

La política colonialista fue vista como una continuación de la política industrial. Los ingleses se dedicaron a estimular las inversiones en el extranjero, especialmente en las áreas coloniales. La carrera por el reparto del mundo, fue iniciada por la misma Gran Bretaña (seguida por las otras potencias) y revistió caracteres distintos de las etapas colonialistas anteriores aunque la pura búsqueda de mercados no basta para definir cumplidamente la lógica del imperialismo. Es necesario remontarse a las nuevas estructuras de tipo monopolista que todos los estados industriales estaban realizando. El crecimiento y el refuerzo de los grandes trusts no podía verificarse sino a expensas de los territorios extraeuropeos donde la tierra a buen precio, los salarios bajos, las materias primas a bajo costo y la facilidad de asumir posiciones monopolistas hacían prever inversiones altamente rentables.

La posesión exclusiva de regiones ricas en materias primas constituía una necesidad cada vez más esencial para los grandes grupos económicos. Cuanto más se desarrollaba el proceso de formación de los monopolios, más aumentaba la carrera por la conquista de nuevos territorios. El imperialismo se convirtió en la doctrina política de Gran Bretaña sustentada por la opinión pública y compartida por toda la clase dirigente.

Justamente es aquí, donde tiene su cuna nuestra disciplina.

La expansión colonial fue, en opinión de algunos, una verdadera “creación del mundo”.

Según Worsley, en su, “*El tercer mundo*”¹⁴³:

“la significación moral de las civilizaciones recién descubiertas empezaba a cambiar a medida que su destino y el de Europa se fue entrelazando cada vez más desigualmente.” Y más adelante *“Si hubiéramos de escoger una fecha para los inicios de la historia mundial, sería el año del Congreso de Berlín y de la partición del África. Obviamente en el proceso, la propia Europa fue transformada...”*

Reiteramos lo dicho con anterioridad: la configuración del globo tal como queda fijada en el Congreso de Berlín en 1885, en el que las potencias europeas se reparten el mundo colonial, no va a ser percibida por la Antropología Clásica. Solamente va a aparecer con la descolonización.

¿Qué estamos entendiendo por situación colonial?

G. Balandier la define así:

“Es la dominación impuesta por una minoría extranjera racial y culturalmente diferente, que actúa en nombre de una superioridad racial o étnica y cultural, afirmada dogmáticamente. Dicha minoría se impone a una población autóctona que constituye una mayoría numérica, pero que es inferior al grupo dominante desde un punto de vista material. Esta dominación vincula en alguna forma la relación entre civilizaciones radicalmente diferentes: una sociedad industrializada, mecanizada, de intenso desarrollo y de origen cristiano, se impone a una sociedad no industrializada, de economía “atrasada” y simple y cuya tradición religiosa no es cristiana.

Esta relación presenta un carácter antagónico básico, que es resuelto por la sociedad desarrollada mediante el ejercicio de la fuerza, un sistema de pseudo justificaciones y un patrón de comportamientos estereotipados operando en la relación. La situación colonial es una situación total.”

¹⁴³ México, Siglo XXI, 1966

Si hacemos un repaso de la historia “universal” percibimos que desde el siglo XV hasta la actualidad, y en diversos grados, vamos a encontrar conformadas situaciones de relación colonial en América, Asia, África y Oceanía.

Balandier distingue tres tipos de empresas dentro de su caracterización de la relación colonial:

a) la empresa material (control de la tierra y modificación de la población de los países sojuzgados, economías ligadas a la metrópoli)

b) la empresa política y administrativa (control de autoridades locales y autoridades de reemplazo, control de la justicia, oposición de las iniciativas políticas autóctonas, aunque se expresen de manera discreta)

c) la empresa ideológica (tentativa de desposesión religiosa para permitir la evangelización, acción directa de un aprendizaje importado, transmisión de modelos culturales en función del prestigio desarrollado por el grupo dominante)

Un líder africano, después presidente de Ghana, K. Nkrumah, decía en 1947, “*La escena comienza con la aparición de los misioneros, de los etnólogos, de los comerciantes, de los concesionarios y de los administradores... .*” La cita continúa, con expresiones más amargas aún. La población negra de África del Sur expresó así su situación: “*Ahora, nosotros tenemos la Biblia, pero vosotros los blancos, tenéis la tierra*”

Es sobre esta situación histórica concreta, **pero sin percibirla como tal**, que se va a desarrollar la Antropología Clásica.

El colonialismo no es sólo expansión y dominación económica, sino también, dominación y etnocentrismo culturales.

La visión imperialista está ligada a la negativa de reconocer a las sociedades no occidentales una capacidad real. Según un autor desconocido del siglo XIX ¹⁴⁴:

“ No es natural, no es justo que los pueblos civilizados occidentales vivan en espacios restringidos, donde acumulan maravillas de la ciencia, el arte,

¹⁴⁴ Citado por Lischetti, M. Antropología, Eudeba

la civilización, dejando la mitad del mundo a pequeños grupos de hombres incapaces e ignorantes.... o bien de poblaciones decrepitas sin energía ni dirección, incapaces de todo esfuerzo”

Esta superioridad supuestamente intrínseca de los europeos, legitima la apropiación, al mismo tiempo que el colonizado se va transformando ante la percepción del colonizador en un “vago”, un “desganado”, alguien a quien hay que conducir.

Pero la visión imperial es más compleja de lo que se puede notar a primera vista. Por un lado, el capitalismo, destruye por razones económicas, pero también conserva por gusto al exotismo, convirtiendo a “...*la religión en superstición, al arte en artesanía o folcklore y al derecho en costumbre.*”¹⁴⁵

En todos los tiempos se ha colonizado pero, a fines del siglo XIX se va a pretender, además estudiar científicamente los pueblos que se colonizan, colonizar científicamente. El antropólogo inglés Lubbock lo expresa de esta manera:

“El estudio de la vida salvaje tiene una importancia muy particular, para nosotros los ingleses, ciudadanos de un gran imperio que posee, en todos los rincones del mundo colonias cuyos habitantes indígenas presentan todos los grados de civilización”

Las escuelas antropológicas que dominan la expansión colonial, no las únicas pero sí las hegemónicas, son el evolucionismo y el funcionalismo.

La concepción sobre los “salvajes” que tenía el Iluminismo del XVIII no era asimilable con la que va a generarse en el siglo XIX ni compatible con el colonialismo de este siglo. La idea del “buen salvaje” como puro, original, cercano a la naturaleza y encantadoramente inocente desaparece en el XIX para dar paso a la idea de salvaje como tosco y primitivo y su contrapartida, la idea de la sociedad industrial, superior y civilizada. Edward Tylor lo expresa contundentemente de la siguiente manera: “...*del conjunto de los testimonios se desprende que el hombre civilizado es en todo, no solamente más juicioso, más hábil que el salvaje, sino también mejor y más dichoso”*

¹⁴⁵ ídem anterior

Dentro de esta corriente de ideas a la Antropología le cabe la descripción de esas sociedades “atrasadas” antes que sean transformadas por Occidente.

Europa cree en su derecho y en su deber de abrir a la civilización a los pueblos coloniales. En esta instancia **ya no sólo es una sociedad que cree en su superioridad y por eso cree en su derecho/deber de colonizar, sino que la cree fundamentada en la ciencia, y sobre todo en la ciencia social.**

En la perspectiva evolucionista, la asimilación es el objetivo de la colonización, o sea la entrada en la órbita de la “civilización” de todas las sociedades no occidentales.

De ninguna manera debe entenderse nuestra posición como una mistificación del Paraíso perdido, donde todo fue mejor y el hombre era permanentemente feliz. Pero sí queremos que quede explícito que existen suficientes elementos de juicio como para afirmar que la colonización supone en todos los casos el paso de una economía de subsistencia o de excedente relativo, a una economía basada en la producción de excedente para el mercado monopolista. Y que esto conducirá a cambios radicales en las relaciones ecológicas, en las relaciones de producción y en los contenidos culturales e ideológicos de esas relaciones.

La penetración cultural supone dos procesos conjuntos: la apropiación y privatización de la tierra y la producción con mano de obra barata. Estos procesos se sostienen sobre los siguientes supuestos:

a) considerar lo “descubierto” como si no pertenecieran a nadie, como si las tierras no estuvieran habitadas ni ocupadas.

b) invocar causas legales y derechos creados por la legislación europea

c) legitimar los hechos de apropiación mediante los argumentos de superioridad intrínseca del europeo y de la inferioridad e incapacidad intrínseca de los pueblos no europeos.

La etapa en que se consolida el sistema colonial, corresponde en Antropología, al paso del evolucionismo al funcionalismo debido a la necesidad que tiene el sistema colonial de conocer las estructuras sociales indígenas a través del análisis de las instituciones locales.

Este pasaje no implica una ruptura total y taxativa con el evolucionismo, sin embargo, se inaugurará el análisis empírico (que será prácticamente definitivo en Antropología) y sincrónico (vigente en los análisis funcionalistas) dejando atrás la

modalidad conjetural del evolucionismo.

El trabajo de campo se impondrá, junto con la necesidad de largas permanencias en terreno para comprender desde dentro la sociedad a estudiar. El antropólogo vivirá entre ellos “como un miembro más” de su sociedad y tratará de tener una mirada objetiva de ese pueblo.

En las obras de Bronislaw Malinowski hay innumerables párrafos que refieren a cómo debe ser recogida la información en función de su validez.¹⁴⁶

No es lo único en que se deja atrás al período evolucionista: para el funcionalismo, las culturas no occidentales no serán consideradas como con costumbres aberrantes sino dueñas de una autenticidad que se parece más a las consideraciones del siglo XVIII ilustrado, que a las del siguiente. Pero no se puede dejar de señalar que este cambio de perspectiva que operó el funcionalismo respecto al par valorativo, superioridad /inferioridad, fue breve y restringido a los ámbitos más académicos, ya que la sociedad en general y los administradores coloniales en particular, continuaron manteniendo una concepción evolucionista en los que hace a la valoración de los grupos etnográficos.¹⁴⁷

Los antropólogos de este período pretendieron ser útiles al gobierno colonial; algunos lo fueron, otros no, ya sea porque se mantuvieron dentro de lo académico o porque no supieron o no pudieron producir conocimientos aplicables.

Hemos mencionado en varias oportunidades el período clásico en Antropología. Vamos a proceder a desarrollar los elementos en que se desagrega.

Tomaremos como aceptada la expresión Modelo Antropológico Clásico, que incluye la etapa en que se diferencia de lo pre-científico, se constituye como ciencia, se consolida y finalmente se extingue como matriz disciplinar, dando paso a otro período desde el cual, se van a formular las críticas.

Una estrategia que creemos oportuna, nos lleva a desagregar la expresión M. A. C. en cada uno de sus componentes:

Modelo, implica, no sólo describir, sino también explicar, en este caso, la producción antropológica, en este período determinado de su historia como ciencia.

¹⁴⁶ Nosotros hemos hecho referencia a ello en este mismo capítulo, sobre todo en el párrafo denominado “Empirismo gnoseológico” y también en el denominado “Tradición etnográfica”

¹⁴⁷ En el párrafo denominado “Dependencia ideológica” en este mismo capítulo hemos hecho referencia a la influencia extraordinaria que ha tenido el evolucionismo social en la formación del Estado Argentino y del Sistema Educativo Nacional.

En un *modelo*, lo que se pretende es buscar la intelección de los principios ocultos de las realidades que se interpretan. La construcción de modelos es una práctica habitual en ciencias; en este caso, el interés que nos alienta es epistemológico, y no disciplinar, porque la “realidad” social concreta a la que refiere el modelo MAC es la práctica científica de los antropólogos entre 1870 y el comienzo de la segunda mitad del siglo XX.

Esta opción incluye el desmontaje ideológico de los textos, prácticas o conocimientos y la correlación entre sus contenidos manifiestos y las variables que forman parte del modelo.

Nosotros vamos a adoptar los análisis ya efectuados a este respecto.

Antropológico, porque pertenece a y se ejerce desde la disciplina que nos interesa, y de cuya epistemología nos ocupamos.

Clásico, porque ese modelo va a incorporarse como resumen de contenido de las ideas acerca de los conjuntos sociales antropológicos y por que va a resultar muy difícil, en tiempo y esfuerzo, producir su ruptura, la ruptura de esa especie de “concepción de mundo” en lo que hace a los pueblos coloniales.

El Modelo Antropológico Clásico es formulado en la disciplina entre los años 60 y 70, después que la descolonización del mundo permite ejercer la crítica correspondiente. A partir de ahí, se formularán las consabidas modificaciones. Quienes comienzan a formularlo, son sus últimos usuarios.

En resumen, **el M.A.C. es una construcción abstracta formulada por los antropólogos de la década de 1960-70 para explicar la producción antropológica desde fines del siglo XIX hasta después de la Segunda Guerra Mundial.**

Se pueden considerar formulaciones parciales del Modelo, algunos escritos de Levi-Strauss (1958), de Redfield (1953), y Balandier (1958), Mercier (1966), Leclerc (1972), entre otros.¹⁴⁸

En Argentina quien sistematiza con claridad este modelo es Eduardo Menéndez en “*El Modelo Antropológico Clásico*“.¹⁴⁹

Uno de los rasgos más destacables del Modelo es su unicidad, a pesar de las diferentes tendencias teóricas que se incluyen: evolucionismo, difusionismo,

¹⁴⁸ datos tomados de Lischetti, M. Op. Cit

¹⁴⁹ Bs As, 1967/68 Ms

particularismo historicista de Boas, funcionalismo malinowskiano, estructuralismo levistraussiano. Por encima de estas diferentes corrientes existe una forma común en los antropólogos de percibir la realidad sociocultural que analizan. Esta característica común reconoce dos elementos configuradores: la unidad de análisis, que fue la pequeña comunidad nativa, y la situación colonial(a la que nos hemos referido más arriba) .

El tipo de sociedad que aborda la Antropología va a orientar las teorías de este período. El antropólogo opera sobre sociedades de dimensiones reducidas, (de escaso número de miembros) siempre ignoradas por las otras ciencias sociales.

Los formuladores del Modelo, distinguen dos dimensiones: la *dimensión teórica* y la *dimensión técnica*, con sus correspondientes interrelaciones.

La dimensión teórica está integrada por un conjunto de variables que se corresponden con una determinada concepción de los conjuntos sociales antropológicos, como se ha dicho anteriormente. Estas variables son: *objetividad, autenticidad, importancia de lo cualitativo, totalidad, homogeneidad y relativismo cultural*.

Analizaremos brevemente a cada una.

Objetividad: la cuestión de la objetividad es un tema importantísimo para las ciencias occidentales. Toda ciencia aspira a alcanzarla. Desde la época posrenacentista la cuestión de la objetividad va a ser distintiva de la imagen que de sí tienen las ciencias. Pero en el siglo XIX se plantea que la objetividad es menor para las ciencias humanas que para las naturales, porque se creyó que los objetos a conocer eran externos a la persona, se encontraba, en esa exterioridad, el patrón y la garantía del conocimiento objetivo.

El problema se plantea con mayor fuerza cuando después de la revolución industrial, la Psicología, la Antropología, y la Sociología se lanzan a conocer al sujeto en sí mismo y a la sociedad que realimenta a ese sujeto, de tal manera que ya no se trata de conocer los objetos naturales o las fórmulas químicas, por ejemplo, sino de que se comienza a conocer la interioridad de lo social.

Desde allí empieza, el conocido debate entre *explicar* y *comprender* en ciencias humanas y sociales, debate que aún hoy no está totalmente clausurado, según nuestra

opinión. Según algunos autores, basándose en algunos clásicos, Levi-Strauss,¹⁵⁰ por ejemplo, la Antropología ha “solucionado” el problema, identificando la cuestión de la externidad necesaria para el conocimiento científico, en las sociedades ajenas a la propia cultura, liberándose de la carga de subjetividad.

Nosotros creemos que el mecanismo es insuficiente para “garantizar la objetividad”.

Otros, como Oscar Lewis han planteado para la Antropología, algo que es moneda corriente en las ciencias en general. La cuestión de la comparación intersubjetiva.

Vemos que según el planteo de Levi-Strauss, la desaparición de los grupos sociales tradicionalmente estudiados por la Antropología, podrían acarrear su fin, ya que sería ilusorio ejercerlo en la misma sociedad a la que se pertenece. Sin embargo para otros autores, la calidad de “extraño” del observador se puede ejercer sobre “nosotros” como si fuéramos “otros”.

Aún en el caso de las sociedades extrañas, planteos como el de Fanon, hacen recordar que la objetividad peligra aún manteniéndose la externidad, por motivos que tienen que ver con que en una sociedad colonizada, el pueblo se repliega para vivir con autenticidad en la cotidianeidad, pero ofrece al observador, al antropólogo, sólo aspectos superficiales de su ser cultural .

El planteamiento de la *objetividad* es un tema abierto e inacabado, tanto en Antropología, como en cualquier ciencia. Lo cierto es que muchas de las posiciones contemporáneas, han hecho esfuerzos metodológicos de importancia, con el afán de conjurar el fantasma que siempre acecha al conocimiento social, y que es la contracara de la objetividad, es decir la *subjetividad*, condición que invalida cualquier conocimiento, aunque hoy seamos perfectamente conscientes de la imborrable presencia del observador en lo observado.

En Antropología, una derivación importantísima de la cuestión de la objetividad es la

¹⁵⁰ “...no se trata solamente de una objetividad que permita a quien la practica hacer abstracción de sus creencias, preferencias y prejuicios, porque una objetividad semejante caracteriza a todas las ciencias sociales ...el tipo de objetividad a que aspira la Antropología va más lejos: no se trata únicamente de trascender los valores propios de la sociedad o grupo al que pertenece el observador, sino más bien de trascender sus “métodos de pensamiento”, de alcanzar una formulación válida no sólo para un observador honesto y objetivo, sino para todos los observadores posibles”. Levi-Struss, *Antropología Estructural*, pág. 327 Por “trascender sus métodos de pensamiento” entiende el antropólogo francés, elaborar categorías mentales extrañas al pensamiento del observador, pero a la vez, considerar el principio de “identidad del hombre” por el cual se estaría en condiciones desde una variante cultural, descifrar los mensajes de otra variante cultural, contando con las reglas de transformación de uno en otro, lo cual significa un meta -código que exprese las leyes mentales de la especie y desde lo cual, se pueda conocer lo diferente.

detección de lo *obvio*, eso que está frente a nosotros y que no somos capaces de reconocer, justamente, por obvio. Ser objetivo para un antropólogo, en parte es no considerar lo obvio, obvio, sino saber que las cosas de más difícil acceso, son las cotidianas y “normales”.

Autenticidad: se refiere al tipo de interacciones y relaciones que se dan entre los miembros de la misma comunidad estudiada, así como las que mantiene el antropólogo con ellos. Estas interacciones, son personales, directas, cara a cara, en fin, auténticas y por su reiteración y frecuencia (recordemos el número reducido de miembros de la pequeña comunidad nativa), intensas y profundas, lo que hace suponer a los teóricos, que en una sociedad así, nadie asume la representación de nadie sino que sólo se representa a sí misma.

Importancia de lo cualitativo: se refiere, en general a la intención y capacidad de la ciencia, o de una ciencia, para *cualificar* el conocimiento, a diferencia de la modalidad que produce conocimiento extensivo. Recordamos que hemos dicho que hay elementos configuradores del tipo de conocimiento del que la Antropología ha sido capaz, y en este caso ese elemento es la unidad de análisis, la pequeña comunidad nativa. También hay una preferencia por los contenidos cualitativos de la cultura en la información que recogen los antropólogos clásicos, una focalización en lo superestructural; tal orientación ha conducido a la Antropología a valorizar ciertos aspectos de la realidad social: los sistemas de valores, el universo de los símbolos, los comportamientos y las actitudes. Esta ciencia, en cambio, en el período clásico, ha subestimado o soslayado los aspectos materiales de las sociedades¹⁵¹ (las cuestiones demográficas y económicas).

Totalidad: según Levi-Strauss es la segunda, en orden de importancia, de las aspiraciones de la Antropología. Muchos antropólogos coinciden en esta exigencia. Balandier lo expresa de esta manera: “*La naturaleza de su investigación lo llevaba así a descubrir más fácilmente la vida social como un “todo” cuyos elementos están orgánicamente ligados unos a otros; este aspecto explica la exigencia de totalidad expuesta por la mayoría de los antropólogos.*”

Las pequeñas sociedades sobre las que comienza a trabajar la Antropología le fueron exclusivas por largo tiempo, ya que las otras ciencias sociales directamente las

¹⁵¹ Luego de la etapa clásica, hubo giros que dieron lugar, por ejemplo al desarrollo y auge de la Antropología económica.

ignoraban. En razón de ello el antropólogo era el único investigador y como tal debía recoger la totalidad del material por él mismo: datos económicos, lingüísticos, artísticos, históricos, ecológicos, etc.

Es interesante anotar que en la perspectiva de los críticos del Modelo, esa *totalidad* se lograba con costos muy altos: la descontextualización de las sociedades estudiadas, lo que acarrea indudablemente a suponer la autonomía de ese contexto, la autosuficiencia, además de subsumir el sistema social en el sistema cultural. Un breve extracto de Redfield, en “*La sociedad Folk*” lo dice así:

“...las sociedades Folk que conocemos están integradas por gente que tiene poca comunicación con otra gente distinta de la de su grupo, y concebimos como la sociedad Folk tipo, la que está formada por personas que no tienen contacto, con ningún individuo que no pertenece a su sociedad”

También es claro en la actualidad- porque sabemos que antes no ha sido visto- que las monografías que describían esas supuestas totalidades negaban elementos que resultaron ser estructurales, y subrayaban aspectos que eran más supuestos que reales.

La concepción previa de los antropólogos, logra que se omitan aspectos que quedan in-visualizados hasta que otro observador, los “descubre”. Un caso también protagonizado por Redfield es ejemplificador a este respecto. Redfield estudiaba a comunidades mejicanas, cuando describe una de ellas diciendo que “*el pueblo produce lo que consume y consume lo que produce*” sin advertir que además de su propia producción trabajaban como obreros rurales en plantaciones vecinas que no les pertenecían, hecho que fue observado por otro investigador sucesivo.

La Antropología al haber generado y al usar el concepto de *cultura* como lo ha hecho, muestra esta idea de totalidad abarcadora de la que venimos hablando.

Homogeneidad: esta variable se asienta en la concepción de que las sociedades tradicionales son más “homogéneas” que las complejas. El modelo de parentesco aparece como el elemento significativo de la organización social y dentro del cual las diferenciaciones se marcan atendiendo a los criterios de sexo, edad y vinculación familiar dentro del parentesco, casi exclusivamente.

Un extracto de “*El mundo primitivo y sus transformaciones*” de Redfield nos dice:

“No es una homogeneidad en la que todo el mundo hace lo mismo, al propio tiempo. Las personas son homogéneas por cuanto comparten la misma tradición y conciben de igual manera lo que debe entenderse por buena vida. Hacen la misma clase de trabajo y rinden culto, se casan, sienten vergüenza u orgullo de la misma manera y en circunstancias semejantes. Pero en un momento determinado, los miembros de la comunidad primitiva quizás se encuentren realizando cosas notablemente distintas: las mujeres quizás busquen raíces comestibles mientras los hombres cazan, algunos hombres habrán ido a la guerra en tanto que los que se quedaron en casa realizan un rito para propiciar su éxito. En las actividades que tienen como fin ganarse la vida materialmente quizás se divida el trabajo entre los distintos hombres o entre las distintas mujeres.”

Mucho de esta postulación ha dependido del tipo de información que los estudios antropológicos clásicos han privilegiado, en relación a las diferencias significativas al interior de los grupos.

Sin embargo, habrían otras diferencias significativas, además de las mencionadas que no habrían sido registradas y que son las resultantes de la distribución desigual de riquezas y poder. Por ejemplo, Balandier¹⁵² menciona la gran heterogeneidad de algunas sociedades coloniales mencionando el caso de los Hausas de Nigeria: “...operan de modo convergente jerarquías de orden étnico, funcional, de status, político-administrativo y religiosas aunque subsistan antiguas jerarquías de clanes...”

Nosotros creemos que la cuestión de la *homogeneidad* y la *heterogeneidad* son, muy difíciles de generalizar ya que, puestas a la luz de los casos particulares, aparece la imposibilidad de entender bajo una misma comprensión a sociedades de, por ejemplo, América o de África (o cualquier otra que consideráramos)

Por último consideraremos la variable del **Relativismo Cultural**, también inherente a la concepción clásica de la Antropología.

Relativismo cultural significa que los valores expresados en cualquier cultura han de

¹⁵² Extracto de “*Teoría de la descolonización*”, Tiempo contemporáneo, Bs.As. 1971

entenderse y de juzgarse solamente de acuerdo con la forma en que los miembros de una cultura ven las cosas que dan vida a la misma. Por ejemplo una transferencia empírica de este principio, afirmaría que al comparar una sociedad poligámica con una monogámica, no tenemos ninguna forma válida de afirmar que una es mejor que la otra. También que ambas satisfacen necesidades humanas, y que cada una tiene valores que le son propios y que se validan desde el punto de vista de los hombres y mujeres que viven en uno u otro sistema.

Fue Franz Boas, quien postuló este principio y sus discípulos (Herskovits, Ruth Benedict, etc) quienes más lo han estudiado y ejemplificado en sus trabajos sobre los conjuntos antropológicos que analizan.

Benedict en “Patterns of Culture” dice:

“ La señal distintiva de la Antropología entre las ciencias sociales está en que ella incluye para un estudio más serio a sociedades que no son la nuestra. Para sus propósitos, cualquier regulación social del matrimonio y la reproducción es tan significativa como la nuestra, aunque ella sea de los Kwakiutls y no tenga relación histórica alguna con la de nuestra civilización. Para el antropólogo nuestras costumbres y las de una tribu de Nueva Guinea son dos posibles esquemas sociales respecto de un problema común, y en cuanto permanece antropólogo se ve precisado a evitar toda inclinación de la balanza a favor de uno a expensas del otro. A él le interesa la conducta humana no tal como está modelada por una tradición, la nuestra, sino tal como ha sido modelada por cualquier otra tradición. Está interesado en la gran gama de la costumbre tal como se encuentra en culturas varias. Y su objeto es entender el modo en que esas culturas cambian y se diferencian; las diversas formas a través de las cuales se expresan y la manera en que las costumbres de los pueblos accionan en las vidas de los individuos que los componen “

El relativismo cultural es una doctrina que postula una neutralidad valorativa para la cual todas las culturas son igualmente válidas. Al hacer hincapié en el valor de todas las formas de vida, lo hace, en los de cada cultura.

¿Cuáles son las dificultades y ambigüedades que presenta este principio? Algunas

fueron señaladas desde el interior mismo de la antropología del modelo clásico, otras pertenecen a la crítica posterior a la descolonización.

Una de ellas es la que señala la contradicción lógica que supone la aplicación del principio a toda manifestación cultural cualesquiera sean sus valores. Con tal declaración se vería “neutralmente”, la tortura, el infanticidio, la brujería con perjuicio de terceros, el genocidio, etc. Estos casos límite, creemos que muestran a las claras la vulnerabilidad lógica del principio en cuestión.

La Declaración de los Derechos Humanos de 1947 incluye una consideración con la cual se intentaba salvar lo que estamos señalando, sin advertir que se hunde en una contradicción valorativa cuando invoca “los *valores subyacentes*” esperando con esto una “buena elección de valores”, lo que implica decir, palabras más o menos, que no todas las elecciones son tan buenas y tan válidas.

Una situación que se repite en distintos momentos y también de distintas maneras, dentro del proceso de las relaciones interétnicas en América, (incluida A. del Norte), es la que busca (desde el paternalismo y el integracionismo) de una manera u otra, la occidentalización de las comunidades nativas, aún mostrándose abiertos a las iniciativas aborígenes (que se entienden correctas, cuando se dirigen en el sentido esperado). En este tipo de casos, el relativismo esconde, en lo íntimo de sí mismo, al etnocentrismo que pretende denunciar y contrarrestar.

Otra de las críticas a este principio, es la que señala que al valorar por igual todas las diferencias, deja de explicarlas, hecho por lo demás grave cuando esas diferencias suponen desigualdades injustas entre las sociedades diferentes. Y al no explicarlas, colabora en que se perpetúen.

Estas críticas no apuntan a desmerecer de respeto y valoración las diferencias culturales, todo lo contrario, aspiran a señalar aquellas situaciones que quedan escamoteadas con el relativismo cultural y su aplicación.

Una pregunta interesante para reflexionar en este orden de cosas sería ¿es lo mismo, respetar las diferencias, como derecho, que perpetuarlas, como exigencia?

Una cita de Kluchohn en su *Antropología* se refiere a la cuestión:

“La Antropología concede la misma amnistía a las variaciones culturales que da el psicoanalista a los deseos incestuosos .Sin embargo, en ninguno

de esos casos está implícita la aprobación. La barbarie de un campo de concentración no es buena en virtud de ser un elemento en el modo de vida ideado por los nazis. El antropólogo y el psicoanalista aceptan lo que existe sólo en la medida de afirmar que tiene un sentido y no puede pasarse por alto...El respeto no significa conservación en todas las condiciones”

Las palabras de este antropólogo, no nos permiten dejar de plantearnos que no tenemos que considerar a -por ejemplo- la pobreza, la guerra, etc., como logros culturales valiosos para llevar a cabo su análisis.

Obviamente restarle la importancia histórica y en sí mismo a este principio sería una torpeza, ya que tuvo la virtud de conferirle a la Antropología la originalidad de poner en tela de juicio la supremacía de Occidente, aunque no tuviera la influencia masiva que se pensó que podía tener.

El Modelo Antropológico Clásico va a desarrollar una imagen de las sociedades y comunidades que estudia con un rasgo específico: la *ahistoricidad*. En el mejor de los casos, los cambios sólo van a ser considerados insignificantes y muy lentos o paulatinos. Una cita de Redfield en “*El mundo primitivo y sus transformaciones*” llega a decir: “*Al no haber historia, quizás no se vea la forma en que las condiciones materiales de vida limitaron a un determinado pueblo, o le dieron a otro la posibilidad de desarrollarse*”¹⁵³

En consecuencia, el MAC va a afirmar el presente, lo estático y normativo, excluyendo la acción dinámica del tiempo sobre estructuras y sistemas. Así resultan los conceptos que acuñan a lo largo de su transcurrir: estructura, área, tipo, esencia, etc.

No es desconocido que, uno de los autores que ha sido más duramente criticado por haber llevado al límite el abandono o negación de la historia es Claude Levi-Strauss, uno de los últimos teóricos considerados dentro del MAC.

Los límites de esta concepción teórica se manifestaban en el no registro de la

¹⁵³ Con acertada opinión, un artículo de la antropóloga argentina Rosana Guber denominado “Hacia una Antropología de la Producción de la Historia” afirma que las relaciones entre Historia y Antropología han dado frutos recientes en la medida que ambas disciplinas han hecho giros teóricos que les han permitido, por un lado, entender que no es lo mismo “pueblos sin historia” que “pueblos sin pasado” y que hay distintos modos posibles de narrar el pasado (así como distintos “historiadores”) *Revista Entrepasdos*, Año IV N°6,1994

información que, aunque se percibiese, no se la consideraba pertinente para ser incluida en la descripción y análisis de la sociedad sobre la que se estaba trabajando.

Eduardo Menéndez pone como ejemplo, una vez más, el tan trillado caso del estudio de Tepoztlán (tan usado para mostrar muy distintos problemas de la cuestión del conocimiento antropológico) en el que Robert Redfield no había tenido ni en cuenta el peligro de guerra civil o la concentración del foco de la revolución Zapatista en el área que había estudiando y había descrito a la comunidad como armoniosa, integrada, etc. Diez años después, Oscar Lewis no sólo descubrió la tremenda diferencia entre la cohesión, integración, y baja o nula conflictividad social descrita por su colega, y lo que él registraba, sino que además pudo constatar que lo que acabamos de mencionar y otros hechos que denunciaban alta conflictividad social, habían sucedido en la época en que el propio Redfield había trabajado allí.

Kuper en “*Antropología y Antropólogos*”¹⁵⁴ recuerda que:

“Las Islas Andamán tenían una población de menos de 1300 habitantes y en la época de estudio de Radcliffe-Brown ya habían sido tristemente afectadas por las epidemias de sarampión y sífilis, que siguieron a la creación de una colonia penitenciaria y de un asentamiento europeo. Pero lo que le interesaba al etnólogo, a Radcliffe-Brown, era la organización social de esas tribus antes de la ocupación europea y haciendo abstracción de la misma”

Con posterioridad (según como lo consignamos en nuestro último pie de página) a la época clásica surge un renovado interés por la historia de las sociedades tradicionales. El modo de restitución del tiempo histórico a los sistemas sociales fue el de considerarlos a partir de los procesos de *cambio social*, considerado desde dos puntos de vista: el cambio buscado y el cambio inherente a todo grupo social que se transforma en el propio curso de su devenir.

Además se revisan los conceptos de *estabilidad y equilibrio*, interpretándose de manera diferente la relativa estabilidad que tuvieron por largo tiempo las sociedades tradicionales, pero ya no como estáticos o congelados.

¹⁵⁴ El texto citado es de editorial Anagrama, Barcelona. Se usan citas contenidas en Lischetti, op.cit.

La dimensión técnica del Modelo está íntimamente relacionada con la dimensión teórica, y se refiere al tipo de trabajo que realiza el antropólogo y a la *unidad de análisis* que emplea. Personalmente, creemos que el adjetivo de “metodológica” sería más transparente. No obstante no vamos a cambiar su denominación.

La técnica por excelencia del trabajo de campo antropológico es la *observación con participación*, que implica para poder concretarse, el estar operando con una pequeña unidad de análisis, es decir que, al plantearse la observación con participación se está dando por implícito lo que se ha denominado nivel de *autenticidad* ya que la observación participante implica la convivencia, la co-residencia con la comunidad o unidad alternativa que se proponga estudiar.

Comenzar a introducirse en la comunidad para convivir con la gente, implica una cierta prepotencia de la presencia de un ser extraño que se presenta de pronto ante a un grupo.

Ya percibido este problema por Boas, cuando escribió un trabajo denominado “*El antropólogo como espía*” es objeto de múltiples referencias sobre todo en trabajos más recientes.¹⁵⁵

¿Qué quiere decir, entonces, observación con participación? Quiere decir no solamente el transcurrir un lapso de tiempo determinado, compartiendo la cotidianeidad, sino también encontrar el rol que la propia comunidad otorga a partir de que tenga conciencia de la función que va a cumplir el antropólogo (sobre todo a partir de que la Antropología empezó a trabajar con gente que preguntaba qué iba a estudiar)

¹⁵⁵ Rosana Guber por ejemplo, relata en un trabajo denominado “*Antropólogos nativos en la Argentina. Análisis reflexivo de un Incidente de campo.*” (Rev. PUBLICAR en Antropología y Ciencias Sociales Año IV, Nº 5, agosto 1995) cuyo propósito es el análisis de la sospecha y posterior acusación que se depositó sobre su tarea y sobre ella misma, en ocasión de hacer etnografía de los ex combatientes de la Guerra de Malvinas. La autora narra la acusación que le hace la esposa de uno de los ex soldados, diciéndole “servicio” palabra que en la Argentina significa, desde la época de la dictadura militar “ser pagado por, o ser informante de, los servicios de inteligencia del Estado. Andrés Recasens, por otra parte, en “*Pueblos del Mar. Relatos Etnográficos*” (obra citada) abunda en referencias a lo que yo llamaría, las infinitas precauciones y cuidados que tuvo en su trabajo de campo en dos comunidades de pescadores artesanales chilenas. Yo misma, en ocasión del trabajo de campo realizado en una villa miseria de San Juan, Argentina, cuya síntesis ha sido publicada bajo el nombre de “*Mujer, pobreza y ciudad*” en la compilación denominada “*Identidad y cultura en la tierra del viento y la arena. Estudios Socioculturales*” me vi involucrada en un “malentendido” de pareja de la cual su miembro femenino era brutalmente golpeada por el masculino, situación que creí en el momento, ameritaba mi compasión, al menos. Sin embargo, esta actitud desencadenó en el varón protagonista, una respuesta amenazante hacia mi persona, lo que me impidió, por un tiempo, volver al campo. La publicación por parte de su viuda, del “*Diario de campo*” de Malinowsky desencadenó más reacciones de las que podemos documentar, pero al menos, diremos, puso en cuestión la relación de supuesta armonía que se espera lograr entre el investigador y los miembros de la comunidad.

La observación está íntimamente ligada con otro elemento de la dimensión técnica, la *técnica del informante clave*, que es la selección intencional que se realiza sobre miembros de la comunidad con la que se trabaja, para establecer información profunda y calificada. Esta técnica tiene como presupuesto otra de las variables de la dimensión teórica del modelo que es el de la homogeneidad social y cultural. Esto supone que los miembros que componen una comunidad de este tipo, al no existir diferencias entre ellos, pueden dar cuenta de la totalidad de la cultura en función de la homogeneidad de la misma.

A pesar de las críticas que se le puedan dirigir a estos supuestos (supuestos que en la actualidad son prácticamente imposible sostener), es indudable que la información original, obtenida mediante estas técnicas, ha dado, sin lugar a dudas, memorables páginas, como las de Malinowsky, por ejemplo.

Ambas técnicas, observación con participación y la entrevistas a informantes clave, no son las únicas, ni sólo a ellas, se limita la información que logre un antropólogo. Sin embargo en la tradición de la disciplina son las más relevantes.

Hasta aquí, se ha expuesto, lo que se entiende bajo la denominación de Modelo Antropológico Clásico. Cabe aclarar que no absolutamente toda la producción antropológica anterior a los años '60 puede ser analizada bajo esta perspectiva, ni tampoco toda la posterior ella, se excluye.

La Antropología contemporánea y la descolonización

Trataremos los contenidos históricos para luego, ir hacia el desarrollo del pensamiento antropológico y desde allí preguntarnos qué sigue siendo válido aún, del modelo clásico, después de los hechos concretos de la descolonización.

La “liquidación” del régimen colonial en África y Asia en la década del 60, es uno de los grandes acontecimientos del siglo XX.

El mito de que la descolonización fue un proceso planificado y deliberado por las grandes potencias coloniales, en un progresivo esfuerzo de conducción de los africanos hasta la total responsabilidad de sus actos, ignora o niegan la larga y continua lucha de los pueblos africanos desde que la Conferencia de Berlín de 1885 dividió arbitrariamente al continente entre las potencias europeas de Occidente.

La conquista europea del África había comenzado en el siglo XV con Portugal, luego Francia, Holanda, Inglaterra, lo que suma un período de cuatro siglos.

El gran esfuerzo de las potencias europeas por dividir al África se produjo en vísperas de la época imperialista, en un momento en que los poderosos agrupamientos monopolistas europeos, basados en el poderío industrial y financiero, trataban de expandir su dominio para apoderarse de materias primas, en especial, minerales preciosos, adquirir tierras para la colonización y para fines estratégicos y establecer nuevos puntos de dominio para el comercio, en una palabra, para encontrar nuevos campos a las actividades lucrativas. La época de la Conferencia de Berlín, provoca una creciente resistencia, que culmina en el movimiento de liberación de las naciones africanas.

Sería una grosera simplificación pretender que la resistencia africana a la conquista europea condujo, en línea recta y sin desviarse, a las rebeliones nacionales de la década del 60, o afirmar que los modernos partidos y programas políticos del África y las organizaciones sindicales, son descendientes directos de los pueblos que lucharon contra la invasión extranjera. Pero sería igualmente engañoso argumentar que no hubo vinculación alguna entre las distintas fases de la lucha africana, aun pensando que los modernos luchadores anticoloniales dan un salto hacia delante, alejándose del pasado, en dirección a algo nuevo, el establecimiento de los nuevos estados, la construcción de su nueva economía y la concesión de una nueva vida a sus propias culturas.

Muchas son las formas de expresión que han tomado los movimientos de liberación nacional. La defensa de la tierra, la resistencia al comerciante extranjero, a los impuestos y a los trabajos forzados, la oposición a verse complicados en la primera guerra mundial, la tentativa a formar una iglesia y escuelas africanas independientes, la lucha por salarios más elevados y por derechos sindicales, la oposición a las leyes de tránsito y otras formas de discriminación racial, la lucha por las libertades civiles y por el pleno derecho político para los africanos, la campaña por la africanización de los empleos públicos, contra la barrera de color de industrias y la falta de educación: estos y otros problemas son y han sido los principales en torno a los cuales luchó y creció el movimiento de liberación.

De estas exigencias, y a través de las formas de acción y organización que se desarrollaron en respaldo de las mismas, surgen los movimientos de liberación de las

naciones africanas.

Desde 1919 hasta 1944 van a comenzar a realizarse congresos panafricanos, donde se debaten profundamente todos los problemas y donde se elaboran las exigencias y normas políticas.

Por otra parte, en el continente asiático se produce la independencia de la India en 1947 y la revolución comunista en China, 1949, y en Vietnam del Norte (1954)

El rencor contra Occidente, la inquietud ante la tensión creciente entre China y los EEUU, el temor de una guerra desastrosa desde el punto de vista político y económico, la necesidad de conocerse mejor entre todos ellos y de coordinar esfuerzos: todos éstos son los motivos que hacen que cinco estados de Asia y del sudeste asiático lancen la iniciativa de una vasta Conferencia entre todos los jóvenes países de esos dos continentes. Se realizan conferencias preparatorias y se llega por fin a la Conferencia de Bandung, en Indonesia, 1955 donde son invitados los países de Asia y de Africa que habían alcanzado su independencia política.

Según Senghor ¹⁵⁶ la importancia de Bandung se puede comparar a la del Renacimiento ya que es una toma de conciencia de la dignidad de los pueblos de color y la muerte del complejo de inferioridad de estos pueblos, además de una afirmación de independencia y de igualdad de todas las naciones.

Las consecuencias de Bandung se reflejan también en los foros internacionales y en la solidaridad que se manifiesta con las naciones en proceso de independización.

Ahora bien, la lucha político-militar y diplomática no alcanza para configurarlas como naciones independientes en toda la amplitud del término. Su relación con el occidente europeo y con los EEUU, va a seguir siendo de cierta dependencia, tal como lo es, la de los países de América Central y del Sur. Nosotros nos referimos a algunos tópicos del aspecto ideológico de esta dependencia, en el párrafo denominado “Dependencia ideológica”.

Ahora bien, ¿qué sucede con el reconocimiento de la relación colonial?

La conciencia europea tardará mucho en reconocerla. Si bien se pueden hallar críticas a la situación, en potencias coloniales de diferente grado de desarrollo económico, como España e Inglaterra, no llegan a la acción de transformación ya que parecen absorbidas por el desarrollo de la política expansionista europea que

¹⁵⁶ Escritor y presidente (1960-1980) senegalés. Escribió ensayos sobre la *negritud*.

obviamente justificará el colonialismo y el racismo consecuente.

En gran medida serán los propios líderes políticos asiáticos y africanos, los que a través de su acción ejecutarán la práctica de la denuncia de las relaciones coloniales. Pero **habrá que esperar hasta después de la segunda guerra mundial para que la ciencia reconozca teóricamente la existencia de esa situación.**

El final de la guerra mostró, develó, el subdesarrollo, la dependencia, el colonialismo. Fueron los especialistas de los países colonizadores que se iban quedando sin colonias (franceses, británicos belgas) los que “descubrieron “la situación colonial, los que comienzan a analizar las relaciones, no a partir de una supuesta superioridad e inferioridad respectiva del europeo y del no europeo sino a partir de una construcción nueva basada en la **relación de explotación** que conforma la relación colonial y donde el superior o inferior es determinado por dicha relación. La misma es analizada no sólo en su aspecto económico sino en las consecuencias para toda la estructura social.

La historia de este “descubrimiento” pone de manifiesto la aparición de sucesivos conceptos que analizan el fenómeno desde perspectivas contradictorias entre sí, justificadoras unas, críticas otras. Emerge así el concepto de subdesarrollo, que se impone a partir de la concepción de la situación colonial, según la cual, europeos blancos y cristianos habían tenido poco que ver. La concepción del subdesarrollo/desarrollo supone una historia en sucesivas etapas a cumplir y nos hace acordar bastante, al esquema evolucionista de los estadios.

Los conceptos de situación y relación colonial apuntan básicamente a criticar este planteo: los europeos (colonizadores) y los americanos/africanos/asiáticos (colonizados) configuran una situación total en la cual cada una de las partes es lo que es, parcialmente, en función de esa relación. Estas sociedades se han determinado mutuamente y no son lo que son, por factores metafísicos, predestinados o raciales.

Con estos nuevos planteos se ha operado una transformación de la matriz teórica. Y transformar la matriz teórica significa modificar el tipo de preguntas que se le hacen al objeto y producir respuestas nuevas.

La función esencial de la descolonización es, al incluir en la historia a las sociedades colonizadas como entes autónomos, crear la necesidad de una reestructuración del saber. Y es aquí cuando la Antropología redescubre a la Historia.

Esta nueva construcción científica conoce antecedentes inmediatamente previos o

simultáneos al desarrollo de los movimientos de liberación nacional.

Una reacción temprana fue el de los representantes de la escuela de Manchester, como por ejemplo, Worsley que en 1957, analiza los movimientos milenaristas de Nueva Guinea, con una crítica a la política colonial.

En Francia, Balandier publica en 1955 su “*Sociología del África Negra*” desde esta misma perspectiva.

Volviendo a la escuela de Manchester, Max Gluckman e Hilda Kuper examinaron en África del Sur la organización racial en términos dinámicos y radicales. Ya a partir de 1939 Gluckman había comenzado a trabajar en el Rhodes-Livingstone Institute, (África Central), destacado por sus diferencias e incluso agudos contrastes con gran parte del trabajo de los antropólogos de Oxford y Cambridge en esas áreas africanas.

La reintroducción de estas sociedades como sujetos autónomos de la historia va acompañada por la interrogación sobre la naturaleza universal de una historia de la que Occidente se ha adueñado de modo exclusivo durante cierto tiempo y de una ciencia de la que ha pretendido poseer todos los resortes.

En el centro de la actividad científica se introduce la crítica hecha por los antropólogos indígenas. En el área del continente africano se constata y verifica el reclamo de estas naciones por poner fin a la antropología clásica.

Por los años 30 se había asistido a la aparición de obras de antropología elaborada por intelectuales africanos. También esto ocurría en los países árabes en la India, en China y en los países andinos. En estos trabajos, los estudiosos se apropian del instrumento teórico que los constituía en objeto., apareciendo críticas a algunas tesis, pero no se ve, no se descubre todavía la situación colonial.

La asimetría de la situación colonial no es criticada en tanto tal, sino apropiada, interiorizada por algunos que verán en adelante a sus compatriotas desde una óptica antropológica. El antropólogo africano puede defender la cultura de su país, justificar sus valores y prácticas dominantes, contra las interpretaciones deformantes y a menudo interesadas del europeo.

Es así como desde 1937, Kenyatta, el futuro jefe de Kenya independiente, redacta el primer estudio antropológico sobre África, escrito por un africano, “*Au pied du Mont Kenya*” presenta de manera completa a la sociedad Kikuyu, de su sistema económico, cultural y político, y proclamando que el gobierno pre-colonial no era despótico sino

democrático, que la hechicería no es una simple superstición, etc. Pero aún así, en ese entonces, se trataba de una impugnación que operaba dentro del mismo lenguaje de la antropología funcional.

A partir de los años 50, va a comenzar a surgir una impugnación de otro tipo. La voluntad de los africanos de hacer su propia antropología, combinada con su recusación a la antropología clásica, los conduce a intentar elaborar una nueva aproximación, en que las culturas del Tercer Mundo no serían ya percibidas desde un punto de vista redentor, sino en la significación que se dan ellas mismas y a sí mismas.

Opondrán a la observación que califican “distante” y “astronómica”, el valor de la larga familiaridad, de la relación histórica con el objeto estudiado.

“Son los mismos africanos, nacidos y crecidos en Africa, quienes conocen mejor que nadie el Africa de ayer y de hoy, quienes comprenden más profundamente las voluntades y los deseos de los pueblos africanos . Así las investigaciones africanas hechas por los sabios africanos pueden alcanzar más fácilmente la verdad y extraer conclusiones justas”. (Liu Se Mu de China Popular, en Conferencia de Accra, 1963)

La actitud de esta antropología será una revalorización de lo vivido, de los valores profundos, es decir, de la cultura nacional tal como aparece a quienes la han construido y la viven, y tienen una comprensión intuitiva del sentido del sistema, por ser miembros de ese sistema.

Gran parte de estos procesos serán fruto de acercamientos del tipo “ensayo y error” aunque nos es imposible subestimar las tentativas que desde el Tercer Mundo buscan pensarse a sí mismo.

En el ámbito de América Latina, la así llamada “Nueva Antropología” acompaña a los movimientos “*indianistas*” (llamados así para diferenciarlos del “*indigenismo*” con el que se designan a los programas gubernamentales y las tendencias científicas que tienden a incorporar a los indios a la vida nacional., incorporación hecha a expensas de sus culturas) y que tienen por finalidad pensarse a sí mismos como sujetos sociales y

establecer las condiciones de posibilidad del etnodesarrollo.¹⁵⁷

Tradicionalmente los antropólogos eran euroamericanos que estudiaban a los no euro americanos, pero hoy hay escuelas- o facultades- de Antropología en India, Japón, el sudeste asiático, los países de Hispanoamérica, y en varios países africanos. Estos antropólogos son llamados, antropólogos -nativos.

Quizás el país en el que se ha hecho el estudio se convierta en el principal mercado de esos estudios.

Hacia fines de la década del 60 se va a producir en el ambiente académico el reconocimiento público y generalizado de la situación colonial y la asunción de una postura crítica frente a la misma.

En ese momento se distinguen diferentes enfoques y perspectivas que emergen más o menos simultáneamente. Podríamos focalizarlos en tres fuentes principales:

a) la británica, con los artículos aparecidos en “*New Left Review*” entre 1968 y 1970, en especial los de Goddard, Banaji, y Anderson.

b) los artículos aparecidos en “*Current Anthropology*” en 1968, que recogen las discusiones de un simposio sobre responsabilidades sociales de la Antropología, con contribuciones de Barreman, Gjessing, y Gough.

c) la francesa, representada por el libro de Leclerc: “*Antropología y Colonialismo*”, de 1972, que es un análisis crítico de la relación de ambos, poniendo especial atención en la antropología social británica.

El tema básico de discusión es la situación colonial y el rol de la Antropología; el foco de atención, en algunos casos, es el Imperialismo británico (Gjessing, Leclerc, Goddard, Banaji, Anderson) y en otros, el neoimperialismo norteamericano (Barreman, Gough) y muy especialmente en este caso, las implicancias que en esos momentos tenían los trabajos antropológicos al servicio de la Central de Inteligencia Norteamericana sobre Vietnam y Tailandia. En estos casos se acusa directamente a los que así actuaban, de estar haciendo un trabajo de inteligencia reñido con la ética. Y aquí surge la discusión de la ulterior utilización de los resultados científicos.

Si en la Antropología británica no quedaba clara la utilización del conocimiento, en

¹⁵⁷ Quizás uno de los desafíos mayores de la Antropología Hispanoamericana sea, el no quedarse “empantanados” en esta problemática, aunque aún esté vigente y reclame una atención prioritaria. No queremos “desindianizar” a la Antropología, pero entendemos que esta se debe a la sociedad en su conjunto.

la antropología norteamericana la utilidad es totalmente asumida y explicitada. Una cita de Kluckhohn es más que clara:

“Es evidente que los antropólogos poseen conocimientos especiales y determinadas destrezas para ayudar a los gobiernos a dirigir las tribus primitivas y los habitantes de sus dependencias .En ese sentido han sido empleados por los gobiernos de Inglaterra, Portugal, España, Holanda, México, Francia y otros países. La comprensión de las instituciones nativas es un requisito previo para el éxito de los gobiernos coloniales, aunque hasta hora los antropólogos se han empleado más para ejecutar una política que para formularla...

En los Estados Unidos los antropólogos trabajaron en su especialidad en los servicios de Inteligencia Militar, en el Departamento de estado, en la Oficina de Asuntos Estratégicos, en la Junta de Economía de Guerra, en los servicios de Bombardeo Estratégico...en la oficina de Información de Guerra...”

Sigue el detalle de tareas que incluye el reconocimiento de pescado en mal estado, diseño de indumentaria para ciertas regiones, etc., etc.,

Sin ánimo de tomarnos la atribución de hacer interpretaciones por otros, ni hacer generalizaciones odiosas, nos atrevemos a afirmar, que en Hispanoamérica, entendemos a la Antropología, de otra manera.

Estos hechos que menciona Kluckhohn, con absoluta naturalidad fueron motivo, como es de esperarse, de grandes deliberaciones. **El debate sobre la utilización de los resultados científicos se desarrolla en dos niveles, el político y el académico.** En el plano político se discute sobre todo el rol del antropólogo y sobre todo su nivel de compromiso con la realidad social, en tanto que en el plano académico lo que se debate es la objetividad de las ciencias sociales y los alcances del nivel ideológico-valorativo.

En la Argentina, aparece en 1970 el libro *“Ideología y Realidad Nacional”*¹⁵⁸ que recoge la opinión de antropólogos y sociólogos sobre el papel de la ideología en la producción del conocimiento científico y el vínculo entre las ciencias sociales y el

¹⁵⁸ Tiempo contemporáneo, Bs. As. 1970

compromiso político y que viene a ser la respuesta que las ciencias sociales locales dan ante el impacto que supuso que en el ambiente académico la aparición del trabajo de Horowitz sobre el proyecto Camelot¹⁵⁹, proyecto de relevamiento de información de temas políticos en el área de América Latina .

Desde entonces, la preocupación por los determinantes ideológicos ha quedado incorporada de manera generalizada a la reflexión científica en nuestro medio.

Hasta aquí hemos visto los hechos históricos concretos de la descolonización y cómo a partir de estos hechos se modifica el pensamiento antropológico; el descubrimiento temprano de la situación colonial por algunos científicos ; la apropiación del modelo antropológico “por los otros”, por los propios “objetos” que analiza el modelo ;la generalización del descubrimiento de la situación colonial en el plano científico y ligado a esto último la reacción de la comunidad científica ante el problema de los usos de la ciencia ; el rol del antropólogo como científico social y su compromiso moral y/o político.

Todas estas fueron expresiones diferentes del modelo clásico que de una o de otra manera se apartan de él y comienzan a ejercer una reflexión crítica respecto del mismo. Las críticas fueron incluidas por nosotros cuando tratamos cada una de las distintas variables del modelo.

Intentamos sintetizar aquello en que ha quedado transformada la perspectiva antropológica después de todos estos acontecimientos.

Se ha transformado el recorte del campo de estudio y la manera de abordarlo, pero sin seguir una sola perspectiva.

Después de la crisis que supuso la descolonización, el reconocimiento de la situación colonial y la propia implicancia del antropólogo, se encuentran diversas expresiones que van desde continuar con el modelo anterior sobre un objeto semejante al tradicional hasta cuestionar la validez y la legitimidad del conocimiento antropológico.

Las situaciones posibles son las siguientes:

- a) concentrarse en el puñado de cazadores y recolectores que todavía se

¹⁵⁹ El Proyecto estaba financiado por el Ejército de los EEUU y el Dpto. de Defensa. El proyecto intentaba enlazar a un selecto grupo de investigadores sociales que estudiaran las causas de la revolución y la insurgencia social en las áreas subdesarrolladas del mundo. El objetivo era estudiar esas causas y descubrir los medios para prevenirlas. Un episodio en Chile provocó un levantamiento popular y las implicaciones internacionales del caso obligaron a suspenderlo. Situaciones similares dispararon la necesidad de considerar con mucha seriedad la cuestión de la ética del trabajo antropológico.

las arreglan para mantener algún tipo de existencia independiente. Estos grupos sufren abusos, enfermedades, brutalidades políticas, explotación, virtual genocidio. En este caso se conserva el recorte tradicional de la realidad: los “pueblos primitivos”, pero ésta no es una respuesta para el conjunto de la disciplina.

b) otra reacción ha sido la de admitir que la realidad existente, las sociedades particulares, o los sectores de esas sociedades, están determinadas por la política estatal centralizada y por la economía internacional.

Recuperan como rasgo más fructífero del modelo su forma de aproximación totalizadora, dejando de lado “la falsa o ilusoria totalidad”

Una parte de este grupo considera no realista, impracticable, el intentar hacer análisis holísticos de las unidades sociales contemporáneas de gran escala como la nación-Estado. Y han tratado de definir unidades de investigación y análisis que se hallen a mitad de camino entre la pequeña aldea y la nación-Estado.

Estas unidades pueden ser manejadas por muchas de las técnicas antropológicas tradicionales y al mismo tiempo pueden servir para dar cuenta de los vínculos entre los niveles locales, regionales y nacionales de la sociedad.

c) otros, se han consagrado a investigaciones acerca de enclaves raciales, étnicos, religiosos, situados dentro de sociedades más amplias, dentro de las cuales se diferencian o no en algunas de sus identificaciones. La cuestión étnica ocupa una parte importante de esta opción en América Hispana y es el elemento primordial de la Antropología soviética especialmente orientada hacia la resolución de los problemas teóricos y políticos de las nacionalidades y de las diversidades étnicas.

d) otros han abordado el estudio de las sociedades modernas y en algunos casos el de las empresas industriales, trabajos que se han esforzado en combinar técnicas sociológicas y antropológicas.

En el presente asistimos a una suerte de progresiva indiferenciación de las ciencias sociales y sus metodologías, que son más interdependientes en la investigación, en el análisis y en la aplicación.

Las realidades de un mundo que se uniformiza, de una decadencia en cuanto a variedad cultural y a autonomía de las unidades sociales, llevan a todas las ciencias sociales a apoyarse unas a otras, a utilizar las formas de abordaje, las técnicas y los

datos de las otras como la mejor manera de tratar los temas y problemas que son preocupación común de todas las disciplinas.¹⁶⁰

Hasta aquí, hemos señalado algunos de los más frecuentes recortes de campos de estudio.

Las conceptualizaciones, las maneras de pensar estos recortes también se han transformado.

Dentro de la nueva manera de pensar antropológica, se incluye la reintroducción de las sociedades del “Tercer Mundo” en la historia; en estas condiciones, el papel de la antropología actual es el de contribuir a la reestructuración del saber antropológico que queda centrado en el estudio de las “diferencias históricas” entre las sociedades humanas, y la problemática de dichas sociedades.

¹⁶⁰ Podemos mencionar varios ejemplos del contexto local: el grupo de “Geografía Médica” de la UNSJ, el GRUTA (grupo taller antropológico, también de la UNSJ) configurado por egresados de disciplinas como la Historia, la Geografía, la Filosofía, que ha producido dos jornadas regionales del centro-oeste del país, un libro editado y otro en preparación y numeroso talleres ; y también el grupo interdisciplinario(en formación) que documentará en forma exhaustiva historia y avatares de la pobreza urbana sanjuanina, etc.

6) Crisis de la razón o de la representación.

Parafraseando a Aristóteles, nosotros diremos que “la representación se dice de muchas maneras”.

Debemos anotar que hemos registrado distintos usos y distintos significados de la expresión “*Crisis de la representación*” de tal manera que no nos impresiona como una expresión unívoca.

Tampoco lo es el concepto de “*representación*”, en sí mismo, aún sin el añadido de “*crisis*”.

Nosotros vamos a asumir la noción de *representación*, obviamente como una categoría gnoseológica y no política,¹⁶¹ ni estética. Ni aún con esta restricción de campos, es una categoría unívoca.

De ninguna manera, y desde ningún punto de vista nuestro propósito es “pasar revista” exhaustiva de todos los elementos (autores, debates, discusiones, períodos, etc) que intervienen a la hora de plantear esta enorme cuestión.

Desde intenciones más humildes, tomaremos ciertos “hilos conductores” entre la disciplina social en cuestión, la Antropología, y las cuestiones filosóficas de base que según nuestra convicción, resuenan, haciendo eco, en aquella.

Sin embargo, dado que pretendemos fundamentar la crisis epistemológica de la Antropología, en la crisis de la representación o crisis de la razón,(entre otras causas, por supuesto) no podemos saltarnos, que la cuestión denominada “crisis de la representación” es **uno de los nombres dados a la crítica de la concepción del conocimiento** que podemos entender bajo el nombre de “**proyecto de la ciencia moderno**”, por lo que tendremos que hacer algunas anotaciones previas respecto a este “gran” tema, para posicionarnos con claridad, en su ruptura, y cuestionamientos.

Las prácticas sociales y los discursos del comienzo de la modernidad posibilitaron la aparición de una nueva categoría de análisis que, en tanto hegemónica, llegó a ser el Modo (con mayúscula) de conocer la realidad. Pero durante la modernidad no se tenía conciencia de que se trataba de un “modo” de acceder a la realidad. Se creía que la realidad es tal como se la representa. Mejor dicho, como la “reconstruye” el

¹⁶¹ Son innegables las consecuencias ético-políticas de las epistemologías que se asumen, todo nuestro trabajo, creemos refleja este supuesto, sin embargo, en este punto sería saludable establecer los límites y distinciones con categorías con las que no queremos que sean confundibles.

conocimiento (cuyo paradigma comienza a ser el conocimiento científico), en el cual, la *representación* no sólo es el sujeto principal de la reflexión, sino también el objeto a través del cual se revela el mundo.

Michel Foucault muestra las condiciones históricas de producción de este concepto, y muestra cómo, en cuanto al conocimiento, -en la época moderna- es más importante la representación, que lo representado o, dicho de otra manera, la “esencia” de las cosas se capta a través de la representación de las mismas.

Esta categoría *-representación-*, que se encuentra presente ya en el comienzo de la filosofía entre los griegos, hace referencia a la **capacidad del lenguaje de dar cuenta del orden del mundo y del pensamiento, y sirve de base a la teoría de la verdad como correspondencia, que nos ubica en un plano de análisis semántico del significado y la verdad.** Massimo Cacciari¹⁶² realiza una denuncia de *la ilusión metafísica* que significa “*concebir la lógica como la estructura del ser verdadero*” Según Esther Díaz y Silvia Rivera¹⁶³ esta *ilusión*, puede descomponerse en varias afirmaciones, que convergen en la palabra *representación*, a saber:

*la afirmación de la existencia de un orden a priori en el mundo

*la existencia de una conexión profunda y esencial entre lenguaje y mundo

La modernidad agrega a estas afirmaciones una tercera:

*un sujeto universal de la representación, ubicando en la subjetividad el fundamento del conocimiento.

Así, la esencia misma del lenguaje se ubica en su poder referencial que le permite trasponer el orden del discurso hacia las relaciones entre los objetos que componen los hechos del mundo.

En Occidente, la historia de la ciencia en general (o de las ciencias en cada caso particular) no es indiferente a la de la historia de la filosofía. Si bien sus recorridos no son ni paralelos, ni simultáneos, la incidencia de una sobre las otras y viceversa, va mucho más allá que, la que se puede suponer con una vista superficial.

La constitución de la ciencia moderna no fue un proceso simple ni lineal y en el sentido expresado más arriba, **la filosofía moderna, desde Descartes en adelante,**

¹⁶² Filósofo italiano, especialista reconocido en F Nietzsche.

¹⁶³ Díaz, Esther y Rivera Silvia *La Posfilosofía*, Cap IV de Díaz, E. *Posmodernidad*, Bs.As., Biblos, 1999

puede ser entendida como un ensayo de fundamentación de este proyecto científico.

La modernidad es la época que ha dado nacimiento a un saber que se pretendió soberano: el conocimiento científico. Este saber aspiró no sólo a conocer la naturaleza sino también a dominarla. Veamos algunos elementos de su fundamentación¹⁶⁴ para luego adentrarnos en algunos de su crítica.¹⁶⁵

En la concepción moderna se va a:

a) *articular el origen del conocimiento con la naturaleza humana*, entendiéndose por ésta, aquello que es propio de todo hombre en cuanto tal, lo que todos los hombres tienen de común en virtud de su naturaleza. (Para Descartes, *res cogitans*, para Kant, el *entendimiento finito*, etc.)

b) *postular la continuidad entre el conocimiento y el mundo*, lo que, después del *cogito*, trae aparejado el problema de cómo fundamentar la objetividad del conocimiento, esto es cómo es posible que las representaciones subjetivas sean a la vez objetivas, es decir adecuadas al mundo real. La línea dominante del pensamiento moderno va a concebir la verdad como adecuación, coincidencia, puente, afinidad, identidad, armonía preestablecida entre el sujeto racional y el mundo, (o la naturaleza regida por principios constantes)

c) *concebir la naturaleza como un cosmos matemático, ordenado y eterno* trascendiendo los límites del racionalismo moderno, y vinculándose con ideas antiguas del platonismo y el pitagorismo y con ideas posteriores, las del positivismo más estrecho.

Descartes había sido educado según los cánones medievales escolásticos, pero vivió con gran intensidad los acontecimientos científicos y culturales de su época, tales como los descubrimientos de Galileo y Kepler, el derrumbe de la concepción aristotélica-medieval del mundo, la modificación de las nociones geográficas, la Reforma, la crisis

¹⁶⁴ Asumimos que esta tarea la realiza principalmente R. Descartes y por ello consideraremos aquí, la importancia de sus ideas al respecto

¹⁶⁵ Tomaremos sólo a algunos autores -que nos parecen fundamentales-, con los que se inicia esta crítica, Nietzsche y Wittgenstein, sabiendo de antemano que quedarán fuera de esta selección, otros que también lo son, - el caso de Foucault- por ejemplo.

de valores tradicionales y la aparición de una nueva representación del hombre. Estos acontecimientos seguramente incidieron profundamente en su espíritu investigador e inquieto.

La crisis filosófica y los cambios científicos de la época hacen que Descartes tenga como objetivo principal de su tarea la eliminación de todo conocimiento dudoso. Quiere asentar el edificio de la filosofía y de la ciencia sobre bases firmes, inmovibles, que resistan el embate de la crítica. Por eso, decide comenzar a filosofar como si nadie antes de él lo hubiera hecho, con una nueva actitud problematizadora y radical. Investiga, entonces, usando la duda como método y proponiéndose no aceptar lo incierto o equívoco.

Incluso problematiza las mismas facultades de conocimiento: los sentidos y la razón.

Los sentidos no ofrecen garantías como para que el conocimiento resultante sea confiable.

La razón también puede ser engañada, allí Descartes incluye la hipótesis del genio maligno, pero en este instante, surge la evidencia, el primer principio indubitable, el “*cogito, ergo sum*” que es la primera certeza, una intuición, un acto simple del espíritu. Es la captación inmediata del ser en el pensar, *mi ser es pensar*, ser y pensar coinciden en la conciencia del yo.

El *cogito* cartesiano establece las condiciones que toda proposición debe reunir para tener valor cognoscitivo: todo lo que se presente con las mismas características de claridad y distinción con que lo ha hecho esta intuición, es verdadero: Descartes logra así obtener un principio *metodológico* (la evidencia se transforma en la primera regla del método) *gnoseológico* (es la primera certeza indubitable de la cual se parte) y *ontológico* (en el *cogito* están unidos pensamiento y ser). Los principios constitutivos de la ciencia radican, pues, en la subjetividad, en el “yo pienso”.

Pero ¿cómo desde allí asegurar la existencia de una realidad física, objeto de estudio de la ciencia natural, independiente del yo y con características distintas al yo? Descartes va a distinguir, además de la sustancia pensante, la sustancia extensa, que constituye la naturaleza física. Pero la realidad corpórea no es tal como se percibe por los sentidos, puesto que no todas sus propiedades se presentan con claridad y distinción. Retoma la distinción galileana de “cualidades primarias y secundarias”, de las cuales las primeras están derivadas de la extensión y las segundas, modos de ser de la conciencia.

El mundo físico queda reducido a la extensión. Hay identidad entre extensión y corporeidad.

El pensamiento cartesiano es renovador porque fundamenta un cambio en la manera de concebir las cosas, en la trama conceptual en la que se interpretarán los hechos (según Heidegger, “el proyecto de la cosidad”). Así la naturaleza pasa a ser un vasto mecanismo en el que las relaciones entre los cuerpos son uniformes, es así como la matemática se transforma en el modo de acceso a la realidad física.

El sistema de Descartes realiza una fundamentación metafísica de esta nueva forma de concebir al mundo. En sus “*Reglas para la dirección del espíritu*” el filósofo habla de una ciencia universal, que configura las demás ciencias, y de las características del método que posibilita el contacto con los objetos de conocimiento.

Cuando Descartes coloca el “yo pienso” como principio básico de su filosofía, realiza una caracterización esencial del hombre, dando un lugar preeminente a la razón y a los principios por los cuales ésta actúa. De esta forma se instituyen los principios racionales como los principios del auténtico saber.

Habíamos dicho al comienzo de este párrafo que ni *representación* ni *crisis de la representación* son conceptos y expresiones unívocas.

Habiendo aclarado ya cómo vamos a entender el concepto de *representación* y habiéndolo rastreado en su proceso de génesis, nos detendremos ahora a dilucidar qué significa “*crisis de la representación*”, así como, porqué y de qué manera, afecta a las ciencias sociales, específicamente a la Antropología.

Tomaremos como contraejemplo de nuestro uso, el significado atribuido por George Marcus y Michael Fischer en la obra (tan ampliamente citada) *La Antropología como crítica cultural* en la que no - en el capítulo denominado *Una crisis de la representación en las Ciencias Humanas* - se entiende la expresión del modo en que nosotros lo postulamos (a partir de los autores, en que nos apoyamos)

Según los autores citados arriba y con expresiones con las que en este caso coincidimos “vivimos *una época de reevaluación de ciertas ideas dominantes en las ciencias humanas....*” (Pág. 27)

Y más adelante, y en coincidencia con lo que venimos diciendo nosotros:

“*La pérdida de las teorías universales es la misma para todas las*

disciplinas, pero varían tanto la formulación de este problema, como las respuestas que recibe”... “En la teoría social, la tendencia se refleja en el cuestionamiento del positivismo”... “lo que define el momento actual es, pues, el debilitamiento de visiones totalizadoras definidas que se impongan a comunidades científicas de hecho fragmentadas o de estilos paradigmáticos que organicen toda investigación.” (Pág. 29) y “La crisis nace de la incertidumbre acerca de los medios apropiados para describir la realidad social.”

“.. Hemos visto la actual crisis de representación como el balanceo característico y alternante de un péndulo que oscila entre períodos en que los paradigmas pierden su legitimidad y su autoridad, es decir, en que los intereses teóricos se desplazan hacia problemas de comprensión en que los detalles de una realidad que supera la capacidad de los paradigmas dominantes para describirla y, con mayor razón, para explicarla”

Y aquí empiezan a aparecer las diferencias con nuestra postura, ya que a continuación dicen:

*“Vale la pena recapitular esta noción concebida de manera amplia, de la historia de las ideas, **que define el contexto de la experimentación actual con la escritura antropológica en términos que captan específicamente las cualidades literarias y retóricas de tales cambios**”¹⁶⁶*

La última parte del argumento nos impresiona como una justificación artificiosa de la propia posición asumida: la Antropología “experimental” que nosotros creemos-ya lo hemos dicho- confunde ingenuamente o no tanto, teoría con escritura, ciencia, con reevaluaciones de la **comunicación** de la experiencia de conocimiento.

Veamos otros argumentos a favor de la misma posición:

“Esa crisis (la de la representación) es el estímulo intelectual responsable de la vitalidad que muestra actualmente la escritura experimental en

¹⁶⁶ La negrita es nuestra

antropología”.

Y aquí viene la mayor diferencia del tratamiento que asumen de la “crisis de representación”: los autores creen poder asimilar la crítica antropológica a la de la Historia a través un recurso que nos impresiona otra vez muy artificioso, ya que toman una obra, *Matahistory* de Hayden White que según ellos:

“rastrea los principales cambios que se produjeron en la historia y la teoría social europea del siglo XIX, según se registran en el nivel de las técnicas de escritura sobre la sociedad¹⁶⁷. Una rápida consideración del esquema de White permite ver que la antropología del siglo XX, lo mismo que todas las disciplinas que han dependido de versiones discursivas y esencialmente literarias de sus temas es comparable a la historiografía del siglo XIX que se esforzaba por establecer una ciencia de la sociedad a través de la presentación de cuadros realistas y fieles a las condiciones y los acontecimientos.”

Y dicen más adelante:

“el esquema de White nos interesa aquí precisamente porque traduce el problema de la explicación histórica (y antropológica) que se concibe siempre como una colisión de paradigmas teóricos, en el problema del escritor con la representación”

Finalmente (para nuestros propósitos comparativos, y consecuentemente, marcar la distancia entre los autores y nosotros) una analogía entre las estrategias de construcción de la trama (textual) según sean “*la gesta, la tragedia y la comedia*” (pag 35) nos parece demasiado rebuscado pero sobre todo, alejado de lo que hemos de considerar como *representación* y *crisis* de la misma.

Para contrastar volvemos a insistir en las diferencias de la postura de estos autores y la nuestra:

La noción de “crisis de la razón o crisis de la representación” la entenderemos de la forma en que sigue: la época en que el pensamiento filosófico occidental moderno se asume a sí mismo a partir de la ruptura postmetafísica que se opera después de Hegel, y que reviste ribetes demoledores desde los filósofos de la

¹⁶⁷ Idem

sospecha (Nietzsche, Marx y Freud), que continúa con el llamado de Martín Heidegger y toma la modalidad de “programa” desde el posestructuralismo hasta la postmodernidad. Esta crisis que es propiamente filosófica, es recepcionada por las ciencias sociales, con bastante posterioridad. Por lo dicho, entendemos que en la teoría Antropológica, se presenta, tardíamente, como acabamos de decir, pero asociada a los fenómenos de la crisis del sistema colonial clásico, que tanto influyen en la ciencia de nuestro interés.

Nosotros vamos a seguir en esta tematización a Yarza, Claudia¹⁶⁸, autora de una serie de trabajos, en los que aborda la temática que nos ocupa junto a otras conexas:

“En primer lugar, el desfondamiento provocado por las sucesivas crisis de los conceptos de razón, sujeto y verdad desde lo epistemológico, afecta seriamente las actuales condiciones de producción filosófica, llevando a que se establezca una estrecha relación entre posmodernidad y fin de la teoría en sentido fuerte. En otras palabras, es el quiebre de las condiciones de posibilidad en que la filosofía se colocó durante la modernidad: el quiebre de la noción de fundamento. Este fenómeno teórico ha influido en la dificultad para pensar lo posmoderno, ya que -invalidado el acceso a categorías “fundantes” (verdad, historicidad, dialéctica, racionalidad, sujeto)- el pensar se retrae a una descriptiva de elementos culturales, sociales e ideológicos, lo que al cabo repercute como impotencia para reflexionar acerca de su continuidad y discontinuidad con respecto al pensamiento moderno.”

Advirtamos que Yarza está refiriéndose, en los renglones de arriba, a la producción filosófica. Sin embargo en el párrafo que se transcribe más abajo, introduce una analogía entre el fenómeno analizado en términos filosóficos y su par en la ciencia:

“Esta es otra forma de conceptualizar el mismo fenómeno al que Lyotard denomina como “muerte de los metarrelatos”; esta inviabilidad del recurso

¹⁶⁸ Si bien la autora citada no ha alcanzado un prestigio mundial, su seriedad intelectual y la persistencia de su producción en ésta temática la convierten según nuestra opinión, en una autoridad fiable.

*a la crítica (más estrictamente a la crítica en sentido moderno) es expresión de una agudización de la propia “deriva” posthegeliana de la filosofía, por la cual una suerte de paradójal “dialéctica del iluminismo” despoja a la propia crítica de su horizonte de fundamentación (deriva recorrida desde la primera reacción positivista hasta el contextualismo actual, pasando por la fenomenología, el psicoanálisis, el posestructuralismo, etc.). **Movimiento desfundamentador en la filosofía que es correlato de un movimiento similar en ciencia; desde la denominada “crisis de la razón” hasta las líneas posmodernas, las corrientes epistemológicas abandonan el pathos normativo para internarse exclusivamente en los protocolos internos a cada práctica concreta de investigación científica.**”*

En un artículo del 2003, Yarza afirma:

“Hace 20 años....Pareció que la filosofía tocaba su final de la mano de lo que puede denominarse el “giro cultural”: una serie de estudios más bien locales y fragmentarios que van describiendo el nuevo rostro de las sociedades tardomodernas, en términos de hibridación y consumo cultural, desterritorialización, identidades globalizadas etc.”

Salteándonos buena parte de su argumentación, (ya que en ella se refiere más estrictamente al caso de la filosofía) nos dice:

“Estamos en un momento de inflexión... ¿Qué vemos surgir hoy?...La filosofía, y no pocos exponentes en las ciencias sociales, han comenzado a recuperar su capacidad para la crítica, para apoyarse en su resistencia y escupir el objeto “mediatizado” que regurgita la academia norteamericana”

¿Será el caso de la Antropología? ¿Podremos confiar en que sí lo es?

Sigamos adelante para dar cuenta de lo que se denomina “programa” crisis de la razón/crisis de la representación a través de uno de sus más tempranos teorizadores:

Nietzsche

Es con la filosofía de Nietzsche, que se denuncia el nihilismo de la cultura occidental, ya hace más de un siglo, y que se relaciona con el “fin de la crítica” o “el fin de los meta relatos”.

En un artículo denominado “*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*”,¹⁶⁹ artículo que nos parece central respecto a esta cuestión, el filósofo alemán produce en primera instancia un desenmascaramiento a la concepción occidental del conocimiento en general, de la ciencia en particular, y sobre todo, de la verdad.

Nietzsche comenzará con una crítica que podríamos denominar “lingüística” del conocimiento de la que bien pueden considerarse deudores los recientes trabajos de deconstrucción del discurso científico:

Tras la muerte de Dios, la verdad ha venido a ocupar su lugar como valor incuestionable, pero esa verdad está construida por el lenguaje, del cual la ciencia no es sino un caso particular, precisamente aquél que mejor se ha parapetado para resistirse a ser visto como mera construcción lingüística, aquél que con más sagacidad ha hecho olvidar que sus ficciones son tales.

“¿Qué es entonces la verdad? Una hueste en movimientos de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes ; las verdades son ilusiones que se ha olvidado que lo son ; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas sino como metal”

Lejos de representar el método ideal de conocimiento, en las verdades y teorías científicas, lo que se muestra de modo ejemplar es ese desconocimiento, ese olvido y

¹⁶⁹ Es un texto de 1873, que sólo fue publicado póstumamente. Sin embargo la importancia concedida por su autor está documentada. Nosotros hemos accedido a él a través de una reproducción incluida en: Díaz, Esther, y Heler, Mario (y colaboradores) “*Hacia una visión crítica de la ciencia*”, obra de Editorial Biblos, que incluye textos de autores clásicos universales.

ese extrañamiento del lenguaje respecto de sí mismo, esa congelación de imágenes petrificadas, del torbellino de extrapolaciones, intereses, metáforas y metonimias que están en el origen de cada concepto, de cada teoría científica.

“Toda la regularidad de las órbitas de los astros y de los procesos químicos, regularidad que tanto respeto nos infunde, coincide en el fondo con aquellas propiedades que nosotros introducimos en las cosas”

De esta manera, y según este análisis, la física es política, la interpretación de la naturaleza en términos de regularidad no tiene más objeto que reforzar “*los instintos democráticos del alma moderna*” que clama: “*¡En todas partes, igualdad ante la ley, la naturaleza no se encuentra en este punto en condiciones distintas ni mejores que nosotros!*” Poco importa, a efectos de la función ideológica de la ciencia, que el paradigma newtoniano reflejase -y, al naturalizarla, la reforzase- una aspiración política al control, al orden y la predicción, mientras que otros paradigmas más actuales, reflejen y se usen para reforzar intenciones críticas o disolventes. También aquí la ciencia viene a cumplir un papel ideológico, tanto en lo que sus modelos expresan de una cierta concepción del sujeto, del objeto y de las relaciones de poder, como en la importación de las metáforas (modelos, teorías) científicas, no en lo que tienen de poéticas (literalmente, creadoras de realidad) sino en lo que tienen de prestigiosas (como lenguaje de autoridad):

“El problema epistemológico se debe ver, desde Nietzsche, como un problema también antropológico y político: la cuestión no es saber porqué es verdadera la ciencia sino porqué se cree que es verdadera y a qué interés sirve esa creencia”¹⁷⁰

De todas las formas de “nombrar” a Nietzsche, la que mejor define la tarea que emprende con respecto a la “ilusión” de la verdad es, según algunos especialistas, el de filósofo del “martillo”, ya que a “martillazos” emprende la crítica radical de la tradición metafísica, con el propósito de echar por tierra razones últimas, saberes

¹⁷⁰ Lizcano, E.: *Ciencia e ideología*, artículo citado

fundamentadores, certezas, dogmas, imperativos y valores. Se presenta como el heredero de una tarea que no fue hecha ya que los filósofos “*que se habían jurado dudar de todas las cosas*”¹⁷¹ solo han sabido levantar una inmensa mole de errores. En este sentido se pretende cómo aquél que se va a plantar delante de la verdad para interrogarla, para desenmascararla, o para demolerla.

El hilo conductor de esta tarea serán “*las nociones de ficción, máscara, embriaguez, ilusión*”¹⁷², nociones que hay que entender en el contexto de la inversión de la relación que opera entre el par *arte y logos*, que según su postura, reina en la filosofía, desde Platón en adelante.¹⁷³

Siguiendo por este hilo conductor, Nietzsche aborda el problema de la verdad por dos vías:

- 1) mediante una crítica al lenguaje representacionista, y
- 2) mediante una crítica a la noción de “mundo verdadero”

Esto le permitirá cuestionar la verdad desde sus fundamentos, a tal punto que logrará disolver la problemática misma de la verdad, restableciendo la noción de apariencia.

Aquí y para nuestros propósitos epistemológicos, nos extenderemos en el análisis de la primera vía. De acuerdo con esta elección, no abundaremos en detalles de la segunda vía, y sólo consignaremos las consecuencias relacionadas al tema central.

En el escrito que hemos tomado como referencia principal, “*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*”, Nietzsche comienza su “gran tarea” estableciendo una conexión entre el lenguaje y la verdad, mostrando la afinidad entre el carácter metafórico del lenguaje y la dinámica del enmascaramiento de la verdad. En este escrito, señala el carácter doblemente convencional de la verdad: ella parece como el fruto de un acuerdo, de un pacto entre los hombres, pacto hecho en el acto de constitución de la sociedad ; de esta convención surgen los cánones de lo verdadero y lo falso: “...desde entonces hay ya algo que debe ser verdad, se ha descubierto una designación de las cosas válidas para todos ...” pero los cánones de lo verdadero y lo falso nacen en el seno del lenguaje que es, en sí mismo, convención: “*El código del*

¹⁷¹ Nietzsche. F.: “*Más allá del bien y del Mal*”, Madrid, Alianza, 1986.

¹⁷² Zerpa, Marcela: Nietzsche y la verdad, en *Perspectivas Nietzscheanas*, op cit

¹⁷³ Esta inversión, según Zerpa hay que entenderla atravesando toda su obra, no sólo en el período llamado de “*metafísica del artista*” y supone una subordinación del logos al arte, éste relacionado con los sentidos. Recordemos nada más la inquietamente afirmación que memorizamos, sin seguridad de a qué obra referirla: “mientras más difícil de explicar es algo, más hay que acercarlo a los sentidos”.

lenguaje nos proporciona también la primera ley de la verdad, pues aquí nace por primera vez el contrato entre verdad y mentira... ”

Lo verdadero y lo falso se fijan así en el marco de las normas lingüísticas. Nietzsche señala, el origen, diríamos hoy, sociolingüístico de la verdad, y por lo tanto, su **carácter doblemente convencional**.

Pero Nietzsche se pregunta si el lenguaje es la expresión adecuada de la realidad, si las convenciones del lenguaje coinciden con las designaciones de las cosas, se pregunta ¿qué es la palabra? Y responde que es la “*copia en sonidos de una impresión sensible*” que queda definida por su carácter doblemente metafórico: la impresión sensorial de la enigmática X inaccesible e indefinible se traslada a una imagen (primera metáfora) y ésta a su sonido (segunda metáfora).

De esta manera Nietzsche afirma que el lenguaje es, en esencia, metafórico, cuestión que reafirma en un escrito del año siguiente (1874), denominado “*Retórica*” en el que dice:

“Las palabras son en sí, desde un principio, desde el punto de vista de sus significaciones, tropos (...) éstos no se dan ocasionalmente en las palabras, sino que son su naturaleza más esencial; no hay significaciones propias que se desplacen, no hay diferencia entre el discurso en sí, y las figuras retóricas, (...) el lenguaje es todo figura.”

El lenguaje, la palabra no designan la cosa, no expresan la realidad:

“La imagen lingüística no designa más que la relación que las cosas guardan con nosotros y allega para sus fines las más atrevidas metáforas.”

Lo que se cuestiona aquí es el carácter de la relación entre el lenguaje y la realidad: esta relación no será necesaria, a través de ella no se aprehenderá la esencia de las cosas, sino que ella será el fruto de un esfuerzo por “humanizar” el mundo, por interpretarlo desde una visión humana; de allí que el lenguaje sea un antropomorfismo. Pero a pesar de ello el hombre tejió una complicada red de conceptos, a los cuales creyó universales y necesarios y a través de los cuales creyó alcanzar la verdad; los conceptos organizados

jerárquicamente, clasificados en grados, géneros y castas se opusieron al mundo primitivo de las intuiciones, presentándose como algo más humano, más regular, más lógico. Pero los conceptos no son ni universales, ni necesarios, ellos se han formado, para Nietzsche, dejando de lado lo individual, lo real, olvidando las metáforas originarias; el concepto es solo un acontecimiento, un evento, una contingencia, no es originario sino derivado de una metáfora, él es una metáfora olvidada, nace como olvido pero también porque tiene a la base una potencia artística: la metáfora.

La verdad es así para Nietzsche, en el marco de esta crítica al lenguaje conceptual-representacionista que establece sentidos únicos, sólo “un *ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismos*” coagulados por el uso, fijados por el gusto de la mayoría, ilusiones de las cuales se ha olvidado que son metáforas; la verdad sólo es posible por un olvido. La creencia en un lenguaje que se correspondía con el mundo y que era, por lo tanto, el espacio en que acontecía la verdad, es cuestionado radicalmente; el lenguaje no aprehende la esencia de las cosas, sólo es una actividad convencional, no hay adecuación, correspondencia entre lenguaje y mundo. La estructura del lenguaje no coincide con la estructura de la realidad; los nombres sólo son calificaciones caprichosas puestas como vestiduras sobre las cosas, que poco a poco se van adhiriendo, identificándose, e incorporándose a ellas hasta convertirse en su esencia. Las palabras sólo son *flatus vocis*; no hay que olvidar, dice Nietzsche en la “*Gaya Ciencia*”, que sólo basta inventar nuevos nombres para crear nuevas cosas.

El camino que conduce a la disolución de la verdad es claro: desarticulado, “descubierto” el lenguaje que la “expresaba”, la verdad sólo es olvido, enmascaramiento, ficción, ilusión. Esta crítica al lenguaje representacionista es, entonces, la primera vía que permite a Nietzsche desenmascarar la verdad.

Tal como hemos dicho más arriba, no vamos a abordar la segunda vía de cuestionamiento a la verdad a través del desmontaje de la noción de “mundo verdadero”, ya que nos dispersaría un tanto de nuestro propósito. Sin embargo debemos señalar que, la verdad es cuestionada por Nietzsche desde el plano **ontológico** - no existe una realidad en-sí, un mundo de esencias-, y también desde el plano **epistemológico**: no hay correspondencia entre nuestros juicios y la realidad; nuestras representaciones, nuestras verdades, entre la que se encuentra la noción de “mundo verdadero”, sólo son creencias, artículos de fe, ficciones reguladoras.

La crítica de Nietzsche a la verdad significa, ante todo, negarla como posibilidad: **desenmascaradas** las categorías metafísicas que las hacían posible y que le abrían un espacio de juego, se desvanece la posibilidad misma de existencia de la verdad en cualquiera de sus formas. Nietzsche señala que:

“la pérdida de una ilusión no crea ninguna verdad, sino un poco más de ignorancia, una ampliación de nuestro espacio vacío, un ensanche de nuestro desierto”¹⁷⁴.

Esto significa que su crítica a la verdad no debe entenderse como una crítica a una determinada concepción de la misma para después elaborar otra que reemplazaría a la ya desplazada. Cuestionada en su esencia, negada como certeza, denunciada como ilusión, engaño, se destruye la posibilidad misma de reemplazar una verdad por otra.

La verdad se fragmenta en perspectivas; no existe una “verdad” sino una pluralidad de perspectivas sobre las cosas. Se destruye el mundo de las esencias, de las cosas en sí, la “esencia” de algo es, ahora, una opinión sobre la cosa, una atribución de sentido, la elaboración de una determinada perspectiva. Las cosas son lo que son **para mí**, ellas no poseen una naturaleza o una esencia independiente de aquél que las concibe; las cosas sólo existen en el marco de un juego de relaciones, de un determinado horizonte de sentido que constituye un mundo.

Crear un mundo es, entonces, asignar valores, crear sentidos, introducir interpretaciones en las cosas; pero quien interpreta no es ya un sujeto, puesto que el sujeto como substancia, como unidad que hacía posible el conocimiento ha sido disuelto; el sujeto, dice Nietzsche, no nos es dado, sino añadido, imaginado. La noción de sujeto es una creencia más, una superstición, una interpretación innecesaria. En lugar del sujeto, encontramos una pluralidad de fuerzas sin identidad, un flujo de fuerzas en permanente lucha; quien interpreta es la voluntad de poder en tanto fuerza que crea, simplifica, configura e inventa.

El perspectivismo permite a Nietzsche **disolver** el problema de la verdad; criticada desde el punto de vista epistemológico como correspondencia entre pensamiento y realidad, y desde el punto de vista ontológico como lo en-sí, como lo uno, como lo que

¹⁷⁴ Nietzsche, F: “*La voluntad de Poder*” 1060

“es”, la noción de verdad se fragmenta, se quiebra, pierde sentido. Y puesto que ninguna perspectiva tiene mayor valor que otra, su filosofía misma es consciente de ser una perspectiva más, sin pretensiones de fundamentación, sin ansias de inmortalidad.

No se trata de la imposibilidad de instaurar valores, de crear perspectivas, sino de la imposibilidad de canonizarlas, de convertirlas en “verdades”.

El perspectivismo permite al mundo recuperar su multiplicidad, su contradicción, su sin sentido, su falta de fundamento; el mundo, dice Nietzsche, “...se ha vuelto por segunda vez infinito para nosotros, por cuanto no podemos refutar la posibilidad de que sea susceptible de infinitas interpretaciones”¹⁷⁵

Zerpa en el artículo citado más arriba nos dice:

“Ruptura de la unidad, pérdida del “centro”, recuperación de las diferencias, sentidos provisorios, verdades móviles como “propuestas” para un filosofar “menos serio”, más ligero, más ondulante. Este será el único camino posible para aquellos que, como discípulos de Dionysos, inviten a la razón a hacer una pausa.”

Quedó abierto el camino para la “pausa” de la razón.

El segundo autor al que consideraremos decisivo respecto al tema en desarrollo es el filósofo austríaco:

Wittgenstein

A pesar de la separación que a veces se traza entre distintos momentos de la obra del autor austríaco es posible encontrar líneas constantes que atraviesan su pensamiento. Entre ellas se encuentran -y esto es lo que nos interesa a nosotros aquí- como dos aspectos de una misma cuestión: la crítica del lenguaje y la crítica de la metafísica, porque para él, la metafísica se consolida siempre sobre la base de sinsentidos que tienen su origen en confusiones lingüísticas. Wittgenstein afirma en el *Tractatus* que estas confusiones se originan en la falta de comprensión de la lógica del lenguaje¹⁷⁶ en tanto que años más tarde son presentadas en la *Investigaciones filosóficas* como el producto de girar en el vacío del lenguaje a la manera de un mecanismo cuyos

¹⁷⁵ Nietzsche, F.: *La Gaya Ciencia*

¹⁷⁶ proposición 4003 del *Tractatus Logico philosophicus*, Madrid, Alianza, 1979

engranajes se encuentran dislocados¹⁷⁷, y esto ocurre cuando las expresiones son aisladas de su juego de lenguaje específico.

En muchos pasajes de los textos citados, Wittgenstein alienta la identificación entre metafísica y filosofía, por lo cual la crítica alcanza a toda la tradición filosófica occidental, no obstante hay que tener en cuenta también, que el uso que hace del término *filosofía* es ambiguo e impreciso, y por eso hay que delimitar estos usos para distinguir a cuál de ellos le cabe la crítica a la metafísica. La crítica, por su radicalidad, efectiviza la deconstrucción del pensamiento filosófico en general.

En todos sus escritos, Wittgenstein contrapone dos conceptos de filosofía: la filosofía dogmática o metafísica que nos encadena a una concepción limitada del lenguaje y la verdad, y la filosofía positiva concebida como actividad, una actividad practicada sobre el lenguaje. En el *Tractatus*, la filosofía positiva es caracterizada como la actividad de esclarecimiento de las proposiciones que contribuye a precisar los pensamientos que de otro modo serían opacos y confusos. En las *Investigaciones*, la filosofía positiva o terapéutica es presentada como un ejercicio de descripción de los diferentes juegos de lenguaje, que tiene como objetivo la revinculación de las palabras con su contexto de uso específico.

En ambos casos el objeto de la actividad de la filosofía positiva o crítica es el discurso espurio de la metafísica occidental y este discurso, más allá de ciertas particularidades específicas, se construye sobre un eje que lo articula y que es posible presentar a través de una sola palabra: “*representación*”.

En el *Tractatus*, Wittgenstein muestra los límites del concepto de *representación* desde el interior mismo de la concepción semántica del lenguaje que critica. Se trata de una crítica interna que modifica definitivamente la relación que esta concepción establece entre el lenguaje y el mundo. El análisis que realiza Wittgenstein de la proposición concebida como modelo, pone de manifiesto el carácter configurador del lenguaje, que a través de su unidad mínima de sentido -la proposición -realiza un recorte de las situaciones complejas de la realidad para hacer de ella un “*mundo totalidad de hechos*”, “*La realidad es comparada con la proposición*” La proposición es “modelo”, en tanto regla utilizada para medir el grado de adecuación que se establece con el

¹⁷⁷ párrafo 133 de *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Critica, 1988

mundo.

En las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein continúa la deconstrucción del concepto de representación, pero esta vez el camino elegido lo ubica en otro nivel de análisis del lenguaje: el de la pragmática. Este camino se inicia con la constatación de la sobredimensión del juego de lenguaje nominativo propio de la filosofía y de las ilusiones metafísicas que esta sobredimensión genera.

Si la crítica interna del *Tractatus* fue insuficiente a la hora de presentar alternativas, en las *Investigaciones* se enriquece con una concepción diferente del lenguaje y de la relación de éste con el mundo, además de nuevas categorías como “*juegos de lenguaje*” y “*formas de vida*” con las cuales el lenguaje es presentado como una práctica social, lo que supone una redefinición de los criterios con los cuales se establece el significado. “*El significado de una palabra es su uso en el lenguaje*” De este modo la relación lenguaje-mundo se complejiza y se enriquece con la diversidad y multiplicidad de situaciones concretas de uso de las palabras.

Al radicalizarse el pragmatismo, se problematiza la continuidad de la filosofía tradicional o metafísica al modificar la concepción del lenguaje que posibilita la centralidad del concepto de representación y de los supuestos contenidos en él. Esther Díaz, dirá:

“La imposibilidad de un acceso a una realidad independiente del lenguaje que se pueda constituir en criterio objetivo para la determinación de la verdad, nos sumerge de lleno en una práctica teórica dedicada a la descripción de usos de lenguaje histórico”

Sin embargo, la autora citada señala que, llamativamente, Wittgenstein, no lo logra, aunque deja abiertos caminos de “ejercicio posfilosófico”.

Para entender las vinculaciones de la “crisis de la representación/crisis de la razón” con la cuestión postmoderna y como un paso previo a la evaluación que merece esta remoción en la Antropología, vamos a establecer explícitamente esas relaciones, ya que es desde lo postmoderno que aparentemente se produce su recepción en la Antropología.

Entonces ¿cuál es la vinculación del fenómeno “crisis de la razón” con el de la

postmodernidad? Según Roberto Follari ¹⁷⁸ en cuanto a su efecto actual, ambos fenómenos se superponen pero no completamente. La postmodernidad es crisis de la razón, indudablemente pero también es también crisis de las modalidades de la cotidianeidad, también de las utopías, es decir que está implicado mucho más que aquello que hace a la razón, dentro del campo de su ejercicio o su fundamento. Según este mismo autor, el fenómeno de crisis de la racionalidad, en el momento actual es menos abarcativo que el de la posmodernidad, sería casi una parte de éste aunque sus consecuencias no sean en un todo convergentes, más allá de la tendencia en la que coinciden.

A su vez la crisis de la racionalidad proviene de mucho antes que el fenómeno postmoderno.

Para nosotros (a diferencia de Follari) lo posmoderno, -por mucho que se exprese en la cotidianeidad sociocultural también -es el efecto actual de la *crisis de la razón*, efecto que ha trivializado en buena medida ese proceso espiritual que quizás recién ahora estamos entendiendo. Quizás sea la postmodernidad la manera en que se ha hecho sentir generalizadamente (convirtiendo lo posmoderno en una cultura, en una edad de la cultura occidental) en las distintas dimensiones de la vida humana y no sólo en la intelectual.

Entonces, vamos a explicitar los “momentos” por los que atraviesa la Postmodernidad. Seguimos, los lineamientos formulados por la Prof. Claudia Yarza en sus distintas publicaciones.

“Con el término “Posmodernidad” se hace mención a un amplio haz de fenómenos socioculturales que trascienden el ámbito académico y aluden a cambios en la vida cotidiana, la sensibilidad, los patrones de comunicación.”

A) El momento de Lyotard

Si bien el término posmodernidad, ya era usado en algunos ámbitos artísticos, fue la

¹⁷⁸ Follari Roberto: “*Modernidad y postmodernidad: una óptica desde América Latina*” obra citada en la Bibliografía

obra del francés Jean-Francois Lyotard, *“La condición postmoderna. Informe sobre el saber”* de 1979, la que lo impuso definitivamente. Como propósito expreso, el autor pretendía reflexionar sobre el conocimiento en la era de los medios de comunicación y de la informática, aunque su planteo no finalizaba en lo epistemológico, porque en realidad, se estaba preguntando por la condición sociocultural del presente. Para él, la posmodernidad está vinculada al surgimiento de la sociedad posindustrial, en la que el conocimiento es la principal fuerza de producción, un influjo que sobrepasa a los estados nacionales.

Su argumentación era como la que sigue: hasta el presente, la filosofía, operó como el metadiscurso que funda y valida la verdad de la ciencia, a través de los meta-relatos que explican la historia de la humanidad como siguiendo el hilo conductor de la búsqueda de la verdad y de la libertad, lo que origina el relato especulativo y el emancipatorio.

Estos relatos se remiten y se unifican en la idea de Progreso que dice de la convicción de la cultura occidental de que la historia *“marcha en una dirección determinada en la que el futuro es, por definición, superación del presente. Los meta-relatos constituyen categorías (racionalidad, emancipación, autoconocimiento progresivo, autonomía de la voluntad) que tornan la realidad inteligible, racional e predecible; de este modo, nos permiten describir y normar; nos muestran como las cosas son, hacia dónde deben encaminarse y cómo debe saldarse la brecha entre ser y deber ser.”* Justamente son estos meta-relatos los que en la actualidad han perdido credibilidad: ni se cree que haya un metalenguaje universal (sino muchos, distintos y con reglas distintas, tal como lo demuestran la existencia del lenguaje científico, filosófico, jurídico, de la vida cotidiana, etc.) ni los mitos justificadores de la modernidad se sostienen, al contrario, se han derrumbado por el propio devenir del saber, y por la forma en que la ciencia es sumisa con el capital y con el imperio del eficientismo que el mismo demanda. Valores de otro rango han reemplazado al del progreso y los ideales conexos: lo local y lo temporal (en el sentido de contrato transitorio) se priorizan en todos los aspectos de lo humano: en el sexual, ocupacional, emocional, y el político.

Las sociedades posmodernas son vistas como multiplicidades y no como “totalidades”, ninguna racionalidad está por encima de ellas, aunque choque con la

lógica de los que deciden según el mercado y la eficiencia.

Auschwitz y la tecnocracia capitalista, demostraron que la modernidad no se realizó. Sin embargo Lyotard se sustrae a la percepción derrotista de la época para señalar que (sin resignaciones), se puede abrir nuestra sensibilidad a las diferencias.

Debemos agregar que si por modernidad se entiende por sobre todo, la época de la *razón*, pero también, de *la historia entendida como progreso y las grandes utopías*, su liquidación, también lo es, de sus supuestos. Por esta razón, la década de los 80 impuso las expresiones “muerte de las ideologías”, “fin de la historia”, y “fin de las utopías”.

B) La posmodernidad como “chance”

La posmodernidad aparecía en Lyotard cómo esbozando nuevas posibilidades del existir. Sin embargo ya en Gianni Vattimo, es celebrada abiertamente, en correlación directa al “fin de la modernidad”, cuestión que ya habían tematizado tanto Nietzsche como Heidegger (el primero con su análisis del nihilismo y el segundo con su análisis de la técnica y la planificación que hace del mundo algo totalmente manipulable y calculable.)

Al concebir la postmodernidad como *chance*, Vattimo esta sosteniendo la liberalización que supone un pensamiento sin fundamento y con múltiples criterios de validación.

En “Posmoderno *¿una sociedad transparente?*” pondera la sociedad construída por los mass-media donde se mezclan múltiples voces y se suspende la pretensión de autoridad y verdad.

C) El proyecto inconcluso de la modernidad

Jürgen Habermas, niega que estemos transitando el fin de lo moderno, porque éste proyecto, está inconcluso. Prueba de ello, para Habermas, es que los críticos que pregonan la nueva época, se reducen a la crítica antimoderna.

Es importante recordar que la obra de Habermas se puede entender como el propósito de salvar el proyecto de la racionalidad moderna pero debe hacerse cargo del “pleito a la razón” que formularon sus maestros frankfurtianos “*evitando entonces una crítica*

totalizadora, Habermas llama a pensar una idea de razón que pueda seguir sustentando la posibilidad de realizar las promesas de libertad de la Ilustración”

Habermas utiliza recursos argumentativos que resultan “optimistas”, por lo menos en comparación a los de la “Dialéctica del Iluminismo” de Adorno y Horkheimer: según el alemán, la racionalidad instrumental no es en sí mismo algo patológico sino que es el tipo de racionalidad propia de las esferas económicas y administrativa típica de la burocracia estatal y del mercado capitalista., pero cuando ocupa ámbitos como los de la educación, la cultura o la política (propios de la razón comunicativa y la solidaridad) ocurre lo alienante que sus maestros describieron . Entonces, hay que defender las esferas de la comunicación y la interacción, de la colonización con que las acechan los mecanismos del mercado y del sistema.

También hace referencia a la cuestión del “fin de las utopías” argumentando que lo que se ha agotado es una modalidad particular de la utopía: la de la emancipación de los trabajadores (pero no la utopía en sí misma). Al contrario en “*La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas*” se alude a la existencia de nuevos movimientos sociales en los que se socializan las personas y la integración deberá sostener formas argumentativas y culturales que sean “*comunicativas*” y que por ello resistan la racionalización del sistema. La utopía es, según este planteo, utopía comunicativa.

D) El postmodernismo como pauta hegemónica cultural del capitalismo tardío.

Fue Fredric Jameson, quien ha comprendido lo posmoderno en el marco de las transformaciones económicas derivadas de la última fase del capitalismo. Esta posición queda plasmada en el libro denominado “*El Posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo tardío*”. En esta obra se “leen” los caracteres desfundamentadores de la posmodernidad, teniendo en cuenta las alteraciones objetivas del orden económico. Así, pone en evidencia a las sólidas estructuras de las corporaciones multinacionales operando en la producción y el poder, a lo largo y ancho de la economía global determinando las representaciones en el imaginario colectivo. A estos dispositivos, dice, le son funcionales la anulación de la distancia crítica y el populismo estético posmodernos.

La posición de Jameson, ha resistido, según Yarza, con mayor éxito, los avatares de los últimos tiempos ya que, por un lado no se ha confirmado el estilo *cool* con que se pretendió predicar el fin de la historia (recordemos el recrudescimiento de algunas violencias en todo lo ancho y largo del globo) y por otro, el mismo Jameson se ha mantenido esquivo de las posiciones tanto moralizantes como celebratorias:

“El análisis de lo posmoderno de Jameson, por el contrario, desarrolla por primera vez una teoría de la “lógica cultural” del capital que simultáneamente ofrece un retrato de las transformaciones de esta forma social como un todo”.

Finalmente, Yarza, a modo de síntesis, señala:

“Lo posmoderno alude a un “estado de cosas” que describe nuevas condiciones de la existencia. En este sentido aún tesis ontológicas y cuestiones sociales, culturales, etc....”

Hemos hecho un sintético recorrido por la cuestión postmoderna a partir de su tematización filosófica. Sin embargo, tal como se ha dicho más arriba, con citas de distintos autores, lo postmoderno, no se encierra en el ámbito de la especulación sino que presenta consecuencias en las teorías de las ciencias y por supuesto, estribaciones socioculturales de importancia.

De la descripción y señalamiento de los indicadores de estas transformaciones culturales, señalaremos algunas, sólo las que nos parecen más importantes, por sus efectos en nuestra problemática epistemológica:

“la proliferación de signos y lenguajes (que construirían un nuevo objeto para las ciencias sociales)...”

“Otra categoría es la “imposibilidad” de la crítica fuerte: del derrumbe de categorías como sujeto, razón, proyecto, fundamento, se predica una (muy conveniente) imposibilidad de representarse el mundo. Con ello, la década del 80 impuso un estilo meramente descriptivo de elementos culturales,

sociales e ideológicos, que implica una cierta impotencia frente al tono explicativo fuerte de las discursividades modernas.”

Otro elemento que señala Yarza y que tiene articulaciones fundamentales con nuestro tema central (de la producción de teoría “descolonizada” en América Hispana) es lo que la autora denomina, apoyándose en Jameson, “*la prestación de servicios a la ofensiva político-cultural neoliberal*”, por el discurso posmoderno. Según éste último, el postmodernismo es el complemento “ideal” del capitalismo multinacional. Y en América Latina, “*los efectos de la posmodernidad (como el extremo individualismo, la falta de proyectualidad, el desencanto,) se dan en nuestro contexto aún cuando la situación en el plano del desarrollo sea de salvaje retroceso: menos bienestar, menos consumo, menos acceso social a bienes y servicios.*” A pesar de esto, se ha visto un interés notable en tematizar la propia modernidad y su propia forma de consumarse.

En este marco, el trabajo teórico de los intelectuales latinoamericanos también es central, por lo que hacen o no hacen y por lo que deberán hacer.

Para terminar con la línea de tematización que Yarza nos propone, extractamos algunas ideas de lo que ella llama el “envejecimiento de la polémica”.

“A partir de los años 90, la problemática modernidad/posmodernidad ha sufrido un singular desplazamiento. En primer lugar, ciertos “íconos” del pensamiento filosófico de la época vivieron una especie de envejecimiento: esto es muy visible en el caso de las obras de Lyotard y de Vattimo. En este sentido, lo que en los años 80 se percibía claramente dentro del programa filosófico “crisis de la razón” o “crisis de la representación”, en continuidad con la obra del posestructuralismo, fue deslizándose el eje problemático hacia el fin de la teorización en sentido fuerte, y con ello se postulaba de facto la liquidación de la propia cuestión filosófica, conclusión, que a nuestro juicio es funcional con la instalación de nuevos patrones de validación del campo académico ligado a la hegemonía cultural norteamericana a nivel global, no puede atribuirse sin mediaciones a los autores iniciadores de esta literatura. Sin embargo, sí es cierto que fue tempranamente señalada por el filósofo Fredric Jameson,

quien fue capaz de resistir la novedad intelectual del abandono de la crítica e intentó abarcar en un mismo expediente explicativo a los fenómenos intelectuales y a los económico-sociales en curso. Es por ello que los textos de Jameson representan una invitación a la reflexión, a la polémica y a la investigación, cosa que casi no se puede afirmar de los autores precedentes.”

En Antropología el aluvión posmoderno aplastó a la llamada Antropología cognitiva y también a las antropologías devenidas de la fenomenología. Pero mal empezáramos, si para llegar al posmodernismo antropológico, pasamos por alto a la llamada Antropología simbólica, porque según lo que nosotros habíamos postulado al comienzo (capítulo 1) el quiebre epistemológico (producto de la crisis de la razón)¹⁷⁹ entre la antropología clásica y lo que sigue, se percibe en el conflicto entre la corriente interpretativista y la posmodernidad.

La Antropología simbólica, según Reynoso¹⁸⁰ es una de las manifestaciones más importantes que se desarrollan como parte de un proyecto, más englobante, de constituir una antropología *interpretativa*. Simplificando un tanto las cosas, aquí vamos a considerar que la antropología simbólica conforma la etapa inicial de esta propuesta interpretativa que, prolongándose en las propuestas fenomenológicas que se apiñan en la década de 1970, culmina en los últimos diez años con el surgimiento (en los Estados Unidos) de la antropología posmoderna. Aunque el posmodernismo antropológico sea en la práctica exclusivamente norteamericano, no es saludable evitarlo o desconocerlo, sino por lo contrario, pensamos que hay que conocerlo, para poder merituar sus afirmaciones más contundentes: **que la ciencia antropológica es una práctica de escritura y que lo que se escribe es ficción.**

La Antropología simbólica más que una teoría antropológica es un conjunto de propuestas que redefinen tanto el objeto como el método antropológico, en clara oposición al positivismo o al cientificismo y que otorga un lugar especial a los símbolos, y a los significados compartidos. Estas propuestas se originan casi

¹⁷⁹ Podríamos considerar a éste, como el segundo quiebre, en relación al primero que se produce al caer los imperios coloniales, y el replanteamiento por el objeto subsiguiente.

¹⁸⁰ Obra citada

simultáneamente en los tres países más definidamente “productores” de Antropología: EEUU, Inglaterra y Francia, en todos en franca oposición al cientificismo, en su versión local; en el primero, al cognitivismo, en el segundo al estructural-funcionalismo y en el tercero al estructuralismo. (Aunque en éste último país sea donde menos impacto haya tenido).

Usado el adjetivo de simbólico unos diez años antes, fue en 1975 cuando apareció en un título de un libro de James Peacock.

En EEUU se consideran simbolistas a David Schneider, a Clifford Geertz, a Marshall Sahlins, a James Fernandez y a Benjamín Colby.

Hemos ya consignado en un párrafo anterior que quizás fueron las críticas de Schneider, a la antropología cognitiva las que verdaderamente originaron al simbolismo pero su liderazgo duró escaso tiempo, habiéndolo tomado, Clifford Geertz.

En Inglaterra los simbolistas más importantes son Víctor Turner y Mary Douglas. Las obras más estrictamente simbolistas de estos autores- que devienen de un pasado no simbolista del que reniegan- son “*La selva de los símbolos*” de Turner y “*Símbolos Naturales*” de Douglas.¹⁸¹

En Francia, con escasa presencia, el simbolista más conocido es Dan Sperber.

Referirnos a Geertz y a su obra podría convertir a este párrafo en algo interminable. Solamente vamos a apuntar un pequeño puñado de ideas, ninguna original, por cierto, que mantengan “fresca” nuestra memoria.

La fama de Geertz ha exedido, como en los casos de Levi-Strauss y Margaret Mead, a la disciplina, convirtiéndolo en un autor de lectura (o más bien de cita) obligatoria. Como en el caso del francés, parece ser que su celebridad se debe mayormente a su estilo literario de escritura, más que a otra cosa. Lo cierto es que ejerce sobre los lectores una fascinación que por momentos se torna acrítica.

La obra más teóricamente “densa” (para usar su propia terminología) es sin duda “*La interpretación de las culturas*” de 1973 con el célebre prólogo sobre la “*descripción densa*” en la que estaría contenida la metodología interpretativa y el famoso trabajo sobre la riña de gallos en Bali.

En la mayoría de las otras, se puede leer, si se está al tanto de algunos detalles del curso institucional de los liderazgos intelectuales norteamericanos, (cosa medio difícil

¹⁸¹ No he podido aún descubrir porqué esta autora es tan escasamente difundida en la Argentina.

para un hispanoamericano, salvo en algunas excepciones) como debates un tanto soterrados. En el caso de *Géneros confusos*, hay una especie de anticipación de lo que va a resultar siendo el postmodernismo antropológico.

La evaluación crítica de su *Programa interpretaivista* tiene, como es de suponer, entusiastas seguidores y obstinados detractores. Nosotros abordaremos la cuestión en el capítulo siguiente a propósito de su relación con la hermenéutica¹⁸².

Lo cierto es que el liderazgo interpretativista de Geertz, se va de sus manos y produce un deslizamiento hacia un planteamiento ciertamente inesperado para él: la antropología posmoderna. Como es de suponer, ésta, no es sólo un producto indeseado del programa interpretativista y de la persona o de la obra geertizana. Hay sobrados factores contextuales que operan a favor de la misma dirección y que siguiendo a Reynoso podrían sintetizarse (de un modo extremadamente apretado) en los puntos siguientes, a saber: a) la sociedad postindustrial, b) la postulación del fin de la historia, c) las incidencias del posestructuralismo, d) la crisis de los metarrelatos modernos f) la influencia ejercida por la lectura de la obra de Mijail Bajtín y de los deconstructivistas como Derrida.

“Naturalmente el posmodernismo tenía que llegar a la Antropología” dice Reynoso refiriéndose al grado de especificidad del mismo, en términos antropológicos.

El problema según el mismo crítico, es que el alzamiento contra la *antropología convencional* y la *epistemología positivista* haya quedado sólo reducido a la práctica antropológica vista desde el ángulo de la escrituras de etnografías.

Según sus orientaciones internas, en la corriente, se podrían distinguir tres líneas:

a) La corriente principal es en la que participan James Clifford, George Marcus, Dick Cushman, Marilyn Strathern, Michael Fischer y muchos otros a los que se ha sumado Clifford Geertz, (ahora con menos protagonismo). Esta corriente está interesada en analizar los recursos retóricos y “*autoritarios*” de la etnografía convencional y de tipificar nuevas alternativas de escritura etnográfica. Su objeto de estudio no es ya la cultura sino la etnografía como género “literario” y al antropólogo como “escritor”. Paul Rabinow, otro de los integrantes ha desplazado un tanto la

¹⁸² También lo haremos con su concepto de *conocimiento local*, en relación a otra de nuestras categorías.

cuestión de los textos hacia las instituciones que promueven la escritura.

b) La segunda línea es la que se ha dado a conocer a través de lo que se ha llamado “*etnografía experimental*”. En contraste con la primera corriente que encara más una revisión teórica o meta-antropológica, ésta se ocupa más de la redefinición de las prácticas o por lo menos en que las formas que asume el trabajo de campo, queda plasmado en la escritura. Los pioneros de esta tendencia serían el recién nombrado Rabinow, Vicent Crapanzano, y Kevin Dwyer. De las corrientes de nueva escritura etnográfica la más destacada es sin duda la madurada por diez años por Dennis Tedlock.

c) La tercera línea no se interesa ni por el análisis pormenorizado de la escritura antropológica tradicional ni por la renovación de la literatura etnográfica ; su espíritu es más bien disolvente, por cuanto declara la crisis de la ciencia en general .Esta tercera línea encarna la vanguardia posmoderna, a la versión mas extrema de la postura y está representada por Stephen Tyler y Michael Taussig .El primero (fundador del llamado Círculo de Rice) propicia una epistemología irracionalista que pretende reformular todo el proyecto científico desde la raíz, pero aún en términos de programa.

El acto fundacional del posmodernismo antropológico fue el llamado Seminario de Santa Fe en 1984 y su “Biblia”, el texto *Writing Culture*.

Con esta corriente, decanta tambaleándose finalmente en la Antropología, la vieja cuestión de la *representación de la alteridad* que se había autoadjudicado en la división del trabajo intelectual. En la cuestión de la puesta en duda de la verdadera posibilidad de representar la otredad, van asociadas a ella, y entran en crisis por supuesto, toda una serie de supuestos clásicos que también se remueven: la relación de conocimiento como vínculo entre un sujeto y un objeto, la primacía de la observación, y la autoridad del antropólogo para “hablar” por la otredad.

Estamos a las puertas de otra Antropología. Veremos de qué somos capaces.

IV. Capítulo 3

Hermenéutica y Antropología

Consideraciones Iniciales

¿Por qué buscamos correlacionar estos dos universos?

Hemos dicho en las primeras páginas de este trabajo que, **desde nuestra perspectiva**, la Antropología será una *hermenéutica situada*. La justificación completa de esta aseveración se intentará alcanzar progresivamente, tanto en éste como en el siguiente capítulo, y en el capítulo final, de cierre, denominado “Conclusiones”.

Por lo pronto, en este capítulo, pretendemos argumentar a favor del primero de los términos de esta posición: el de la Antropología como una permanente *hermenéutica de lo sociocultural*.

Decir hermenéutica no es una expresión totalmente transparente ni unívoca, y, otra vez, parafraseando a Aristóteles decimos que “hermenéutica” se dice de muchas maneras.

Esta rica tradición, no tiene un único hilo conductor y además posee múltiples parentescos con desarrollos anteriores y posteriores a su constitución, tanto en el ámbito de la filosofía como en el impacto de ella sobre otras ciencias, sobre todo, las sociales.

Dibujar un esquema exhaustivo a este respecto sería una tarea que, en sí misma ameritaría una dedicación exclusiva.

No avanzaremos sin antes señalar que es aquí el lugar, en el que no podemos dejar de advertir que reconocemos, por un lado, que **ya han habido** muy influyentes desarrollos antropológicos vinculados **con** y desprendidos **de**, la hermenéutica, a saber: la etnometodología, por un lado, la teoría de Peter Winch por otro, pero sobre todo la llamada antropología interpretativa de Clifford Geertz a partir de las nociones de “*descripción densa*” y “*cultura como texto*”, y sus derivaciones posmodernas en antropólogos como Rabinow, Marcus y Fischer por nombrar algunos.

Pero por otro lado, también es el momento y el lugar aquí, de mencionar a las **posturas críticas de la Antropología como una empresa hermenéutica**, una de las

cuales ha sido desarrollada por Roger Keesing¹⁸³, a la cual adherimos en su postulación básica y en ese sentido vamos a asumir como propia. Para decirlo en una sola proposición, **su cuestionamiento se dirige a la visión de la cultura como un texto.**¹⁸⁴

Claramente conscientes de **las limitaciones e insuficiencias de la posición “cultura como texto”** y sobre todo la de sus derivaciones en los antropólogos posmodernos¹⁸⁵, nos parece que nuestra tarea se deberá centrar en **buscar alternativas hermenéuticas que superen esta opción.**

Nosotros intentaremos rescatar para la Antropología, algunos elementos de la obra de Gadamer y de la de Paul Ricoeur, que nos parezcan válidos para superar una Antropología basada en la noción de *cultura como texto* pero que a la vez permitan conservar a la hermenéutica como marco epistemológico general, tanto para la nuestra como para otras ciencias sociales.

En relación a aquellos autores que están en total desacuerdo con la opción hermenéutica para la disciplina que estamos tratando, hemos sentido la obligación de prestarles debida atención. Para tal fin, hemos leído el interesante trabajo de Osorio “*La explicación en Antropología*”¹⁸⁶ en el que el autor analiza las consecuencias para la Antropología de la explicación de tipo heppeliana primero, de la comprensión hermenéutica después, y del análisis semiótico de la cultura por último; de todos los cuales, **debe entenderse que a su juicio el más peligroso es el de la hermenéutica.** Por este motivo es que nos sentimos interpelados a entablar una amable polémica.

¹⁸³ También Osorio, 1998, Vázquez, 1994, etc

¹⁸⁴ Esta mirada desde su perspectiva, encubre problemas, a saber: a) las culturas tomadas como textos son diferencialmente leídas y construidas, por hombre y mujeres b) las culturas no constituyen, simplemente redes de significación; constituyen ideologías enmascarando las realidades políticas y económicas humanas como cosmológicamente ordenadas ;c) la cultura como texto también implica la tarea de la lectura del texto propiamente dicha, y aquí se plantea el problema de la traducción: “*Los antropólogos hemos estado reinterpretando y malinterpretando el discurso de otros pueblos sobre la base de nuestras preconcepciones profesionales e incluso la de la base de nuestros intereses creados a partir de la división académica del trabajo . Creo que las paradojas y ambigüedades en la traducción cultural yacen en el centro mismo de la antropología simbólica: la lectura profunda de la cultura como texto.* “

¹⁸⁵ Nos hemos referido a esto en el capítulo segundo de este mismo trabajo, pero aquí vamos a señalar su principal problema: la supresión prácticamente total de la etnografía y con ello, la desaparición del lugar central que ocupó y que creemos debiera seguir ocupando, en el proceso de investigación antropológica.

¹⁸⁶ Obtenido de <http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/04/frames04.htm>

En el desarrollo del trabajo, pero sobre todo en el capítulo denominado “Conclusiones”, alerta sobre, lo que él llama Tesis de Reemplazo y Tesis de Limitación, la desaparición de la Antropología como disciplina particular y autónoma (T de R) y/o, en el mejor de los casos (T de L) la restricción en la formulación de preguntas. Desde ya nosotros no compartimos los cuestionamientos desarrollados por Osorio, en relación a la hermenéutica, claro está, y creemos que, en un breve punteo, se pueden dejar planteados, los aspectos que podemos discutir:

a) Reemplazo de “Ciencias Sociales” por “Humanidades” como 1) si fueran lo mismo y no hubiera diferencias entre ellas, o 2) como si las Ciencias Sociales hubieran desaparecido subsumidas por las Humanidades, o 3) como si las Ciencias (sin más, únicas y verdaderas, le faltó decir) fueran las Naturales. No tenemos claro cuál es el problema aquí, pero lo cierto es que no nos parece que solo lo sea de terminología y sin importancia. Que haya una tendencia a que las Ciencias Sociales se “humanicen” es ya sabido, pero una descripción no implica una adhesión.

b) Que C. Geertz sea el antropólogo más famoso y más citado del momento (y desde ya hace bastante tiempo) no significa ni que sea el “mejor”, ni el que mejor haya aprovechado las posibilidades de la hermenéutica, ni que realmente conozca mejor que nadie a autores como Ricoeur cuyo pensamiento aún tiene mucho por dar, pero también mucho por descubrirse.

c) Que la Antropología sea una *hermenéutica de la cultura* **no significa** que adopte el método hermenéutico en sentido estricto, porque como veremos más adelante, en este mismo capítulo, nosotros defenderemos “hasta el cansancio” que la Antropología no debe abandonar la etnografía, y por otro lado, la hermenéutica hoy, no es un método, sino una concepción del conocimiento humano. Suscribir el programa no significa excluyentemente “*emplear este procedimiento* (distanciamiento) *de análisis*”.

d) Esta posición, no por casualidad se empeña en señalar la *finitud* y *los límites* del ser humano, y por ende del conocer, por lo tanto considerar que las teorías interpretativas conciben a la interpretación como “lo único” o que “lo son todo” o que “las teorías sociales sólo pueden ser interpretativas” es, valga la redundancia, un error de interpretación.

e) Que la hermenéutica implica una **posición ontológica** no es una

novedad. La pregunta correcta a formular aquí, sería ¿hay alguna gnoseología o alguna epistemología que no lo sea? Además si el “comprender” es ontológico, ¿en qué se emparenta esto con la posición que busca “el ideal de ciencia unificada” y un lenguaje único para todas las ciencias? Todavía no encontramos la respuesta.

f) El autor se refiere a *la teoría y al método científico* como si hubiera una sola concepción de ellas o un único método, lo cual nos parece retrotraer la discusión a épocas ya superadas. y nos sorprende de alguien que defiende la especificidad de la Antropología (que sabemos, se distingue por la etnografía) Tampoco me parece justo acusar a la Hermenéutica de ser a-teórica o contra-teórica (la terminología aquí, es nuestra). Nuestra posición defenderá una definición de *teoría* que más adelante explicitaremos, y además no dudará en señalar que el viejo problema de **la tensión entre etnografía-teoría es o sigue siendo, un problema sin resolución definitiva.**

g) Sorprende en alguien que se empeña en defender la especificidad de la Antropología, cosa que compartimos totalmente, argumente sobre la base de la estructura institucional académica tal como la conocemos, herencia, según sus palabras, del “*modelo de la ciencia natural*”. Dejando de lado la importancia un tanto secundaria de las estructuras académicas que han sido, son y serán, variables, y sobre todo políticas, creemos que el Dr. Osorio tiene todo el derecho a no creer en “*programas conciliadores*” pero los demás tenemos derecho a una búsqueda, por fuera de la hegemonía de la ciencia natural.

Hasta aquí las razones de porqué no compartimos las críticas de la posición contra la hermenéutica antropológica.

Nos parece necesario advertir ahora, que **de ninguna manera buscamos construir una preceptiva, un conjunto de normas fijas para la interpretación**, porque, en primer lugar, no sería coherente o compatible con el perfil de la hermenéutica contemporánea, además de que como el objeto hermenéutico en Antropología, no será el *texto escrito*, sino la *acción humana*¹⁸⁷; entonces, la interpretación del intérprete (el antropólogo), será mucho más *susceptible de matices, será situada y será finita.*

¹⁸⁷ Es justamente en este punto en el que muchos dicen apoyarse en la obra de Paul Ricoeur, aunque creemos que este autor no ha sido suficientemente estudiado y comprendido, por lo tanto aprovechado. Será para nosotros una “asignatura pendiente”

Más adelante apuntaremos algunas **discrepancias que mantendremos con la hermenéutica, aunque sin renunciar al marco general y sigamos sosteniendo la pertinencia de este marco como epistemología propicia para una Antropología sociocultural que se sepa a sí misma susceptible de continuidad**, justamente porque su “nudo gordiano”, la etnografía, reconozca y asuma el límite que deviene de algunos prejuicios que, ilusoriamente, en muchos casos negó: los de la cultura occidental y los de la cultura científica (que aún conserva rasgos modernos y positivistas).

Ahora bien para alcanzar esta posición, la Antropología como una hermenéutica de lo sociocultural, hemos visto necesario la construcción de un desarrollo en versión tripartita de lo hermenéutico, a saber:

- * Como una posición epistemológica para las ciencias en general pero sobre todo para las ciencias sociales.

- * Como una epistemología posible para la Antropología propiamente dicha (en términos de interpretación de universos culturales diferentes pero no cerrados).

- * Como un marco para la interpretación de los textos etnográficos (en tanto producto de un esfuerzo interpersonal e intercultural) que tiendan hacia la construcción de *teoría situada*.

En una primera instancia vamos a ir contestando a las siguientes preguntas:

¿Por qué hacemos una opción por la hermenéutica?

¿Qué conservamos del trabajo de Gadamer (a los efectos de nuestra propuesta para la Antropología propiamente dicha).

¿Qué de la hermenéutica vamos a considerar significativo y esencial para la Antropología?

Vamos a responder a la primera pregunta justificando nuestra respuesta a partir de una serie de postulados que reúnan sintéticamente las razones que le dan base de esta opción.

Nuestra opción por la hermenéutica se funda en los siguientes pilares conceptuales:

- * Porque reconoció tempranamente la especificidad del objeto de las ciencias sociales y la necesidad de metodologías propias y ajustadas a ese objeto, lo

que la convierte en la tradición científica con un recorrido y una experiencia primaria,

*porque es una corriente que incorpora como fundamental en su corpus conceptual a la *pre-comprensión* que posee el hombre respecto de sí mismo y de sus propios actos, así como a la que tiene respecto al mundo (cuestión de significativa importancia desde que nuestra ciencia se originó),

*porque se busca (al menos en sus versiones más contemporáneas) la superación de la antinomia “*explicación/comprensión*”,

*porque se postula el compromiso ético de las ciencias sociales -y de los científicos sociales, en tanto personas -con su entorno,

*porque no ignora ni pretende eliminar las *perspectivas* singulares que se ponen en juego en el trabajo de interpretación, aspecto que en la tarea del antropólogo están, decididamente, presentes, y que pueden recuperarse y usarse a favor del *conocimiento del otro* a través de los conceptos “*pertenencia*” y “*tradición*”.

* Porque es un marco teórico *posible* de sostenerse en una época postmoderna.

Constitución progresiva de las ciencias sociales

La primera de las cuestiones arriba señalada, *la opción por la hermenéutica*, se reforzará si hacemos referencia **al camino de progresiva constitución de las ciencias sociales**¹⁸⁸ porque con ello pretendemos dejar claro que **la nuestra, es una opción epocal**, en el sentido de que se sustenta en el reconocimiento de la época que atravesamos y en la aspiración a no ser extemporáneos.

Seguiremos para esto, el esquema planteado por Enrique Moralejo¹⁸⁹ que postula la existencia de tres etapas en este recorrido: la primera, cuando todavía se intenta aplicar en este campo la exitosa fórmula de las ciencias naturales, la segunda cuando se avanza a su conformación independiente, pero se tiene todavía como punto de

¹⁸⁸ Conjunto de disciplinas reunidas con el nombre de ciencias *histórico-sociales, del espíritu, de la cultura, de los valores* o simplemente, *del hombre*, entre otras denominaciones y que integran un campo verdaderamente enorme del saber, con fronteras disciplinares a veces difusas y con discrepancias respecto a cuestiones de métodos de investigación, tipos de verdad, objetividad, etc. Tampoco es una, única u homogénea, la explicación sobre su origen: *interés práctico* de hombres fundamentalmente vinculados al poder, que resultó en agudización de la percepción de los rasgos humanos, dicen algunos, *prácticas sociales disciplinarias* dicen otros, etc.

¹⁸⁹ “*Las ciencias histórico-sociales*” en Díaz, E. Heler M.: *Hacia una visión crítica de la ciencia*” Bs. As. Biblos, 1992

referencia y modelo el tipo de verdad y objetividad de las ciencias naturales. En la tercera etapa se alcanzará una visión de la sociedad, la historia, el arte, en la que el hombre se muestra capaz solamente de realizaciones parciales e imperfectas, pero con posibilidades siempre, de trascender esos límites aunque sea para encontrarse con obstáculos aún mayores. Con estas últimas cuestiones estaremos ya ubicados en los actuales problemas que alimentan la polémica dentro del campo de las ciencias histórico-sociales.

Sintetizando (y a la vez, adelantándonos) se establecen tres etapas:

1. La etapa reduccionista: el positivismo.
2. Etapa “psicologista” e “historicista”: constitución independiente de las ciencias del espíritu.
3. Etapa de la “hermenéutica”: los problemas actuales.

La etapa reduccionista: el positivismo

El positivismo predominó casi sin cuestionamientos en el campo de nuestras ciencias, desde mitad del siglo XIX hasta las primeras décadas del XX. Como ya se sabe, básicamente la “filosofía positiva”, intentó aplicar el método de conocimiento de las ciencias naturales a las ciencias de la sociedad y de la historia.

El establecimiento de los *hechos* mediante la *percepción sensible* y la formulación de *conceptos e hipótesis* que puedan convertirse en *leyes* es el procedimiento que se espera que se siga.

Como por *positivo* se entiende aquello que es *dado* a nuestra consideración, sin que ello dependa de nuestra voluntad, el modo de asegurarse de su realidad, es el *método experimental*. Pero por *positivo* también debe entenderse, oposición a *negativo* ; para Comte su “filosofía positiva” debía enfrentarse a dos formas de *negación*: a la de la Ilustración, con su ejercicio de la *crítica*, y a la del Idealismo hegeliano y la dialéctica en general .A la primera, brevemente, por su sometimiento a la razón y la racionalidad (incluida la organización de la sociedad) con procedimientos que fueran poniendo en cuestión y desechando todos los contenidos de la tradición que no fueran compatibles con el entendimiento, percibido como libre e independiente de toda atadura . Y al idealismo, por su convicción de que el pensamiento posee autonomía y engloba dando sentido a todas las cosas, empezando por la naturaleza, lo que lo vuelve inadmisibile

para el positivismo dado que para esta corriente, la razón es reductible a los mismos mecanismos y leyes que explican el comportamiento de los fenómenos físicos.

No obstante su oposición al papel autónomo del pensamiento, Comte creyó posible *la unidad espiritual del saber*, partiendo de bases puramente científicas y a partir de esos elementos alcanzar la *organización racional de la sociedad*. La calificación de *reduccionista* a su planteo se justifica en su pretensión de circunscribir todo el saber a la razón y toda comprobación al método experimental. Descubrimientos como el primer principio de la termodinámica y los principio de la evolución, potenciaron esta convicción porque a partir de su aplicación combinada parecía posible explicar toda la realidad, en su totalidad, considerando los mismos métodos y los mismos fundamentos, sin diferencias cualitativas insalvables. Así lo espiritual en el hombre era explicable desde formas orgánicas inferiores, y éstas en base a componentes químicos y físicos. Las estructuras de mayor complejidad podían ser analizadas desde elementos últimos y más simples.

A partir de esta base Comte formula *la gran ley fundamental*: cada rama de nuestro conocimiento pasa sucesivamente por tres etapas: la *teológica*, equivalente a la niñez de la humanidad, la *metafísica*, *equiparable* a la juventud, y la *científica o positiva*, propia de la madurez. Pero Comte señalaba a esta última etapa como definitiva además de creer que se estaba en plena concreción en esos momentos, alcanzándose así la tan ansiada *organización racional de la sociedad*. Pero los hechos mostraron otra cara menos optimista.

Etapa “psicologista” e “historicista”: constitución independiente de las ciencias del espíritu

Wilhelm Dilthey fue sin duda la gran figura de esta etapa, y no sólo por sus profundos análisis gnoseológicos.

Muy temprano se hace consciente (quizás a partir de sus numerosos estudios de la historia y de la literatura) de que el problema capital en el terreno de lo humano, es como acceder al conocimiento de lo *particular* en su *especificidad*. A pesar de que recibe influencias del positivismo, palpable en su propósito de respetar los *hechos*, se

aleja de él por la incapacidad del mismo para alcanzar la captación de *lo particular*, insuficiencia que, por interesarse en lo *generalizable para establecer leyes*, desconoce lo individual .

Dilthey no se detuvo aquí, ni mucho menos; estudiando el derecho, percibe el “ingrediente” que caracteriza la relación entre los hombres (en cualquier proyecto, sea legal político, militar o comercial) como distinto a los que se manifiestan en el mundo físico, la *voluntad*, distinto a la necesidad de la causalidad natural. Además, descubre que hay otros elementos, que intervienen en todas las realizaciones humanas: los *finés y valores*, cuando actúa racionalmente y *los sentimientos* cuando crea artísticamente.

Cuando Dilthey descubre el papel de las distintas facultades humanas, se da cuenta que las ciencias experimentales son totalmente insuficientes para conocer su comportamiento. El conocimiento de la naturaleza se apoya en la razón y en los sentidos, y desconoce totalmente el papel de las otras facultades. Entonces, concluye Dilthey, es necesario buscar otras formas de conocimiento y otros métodos de investigación que muestren cómo se relacionan razón, voluntad y sentimiento.

Dilthey avanza en la tarea de fundamentación de las ciencias del espíritu con la mira puesta constantemente en las ciencias naturales, tanto como para entender mejor sus características como para cobrar conciencia cabal de sus insuficiencias. Recordemos que su época estaba signada por el reinado del naturalismo. Hay dos elementos de sus propósitos que pueden entenderse en este marco: su afán de atenerse a los *hechos* -para evitar la fantasía y la imaginación tanto como el uso dogmático de la razón - y su pretensión de alcanzar conceptos y métodos para las ciencias de la historia y la sociedad con igual rigor que los que exhiben las ciencias naturales.

Así mismo, los propósitos de constituir científicamente estos saberes, se reúnen en la denominación de “ciencias del espíritu”.

No obstante, y según lo piensan autores contemporáneos, el modelo elegido le acarrea resultados negativos que se tradujeron en límites infranqueables para el desarrollo de sus lúcidas y profundas investigaciones. “Entre esos resultados negativos es de mención obligada el intento de alcanzar un conocimiento *objetivo* y, como tal, *universal*, así como el uso de un concepto demasiado estrecho de *ciencia*.” (Moralejo, 1992)

Como seguidor de Kant, y tras la experiencia del último, que escudriñando en la *subjetividad* había detectado los elementos que fundamentan el conocimiento de la física moderna, también nuestro autor se dirige a la conciencia confiando que allí encontrará los instrumentos que le permitan idéntica función respecto de las disciplinas humanísticas; se encuentra con algo que ya estaba reconocido, pero excluido de las capacidades cognoscitivas -el querer, el sentir, el desear- y se le presentan dos grandes problemas: desentrañar la relación que existe entre todos esos elementos, incluida la razón, dentro de la subjetividad, y resolver la manera de salir del aislamiento de la propia individualidad, para alcanzar el conocimiento de los hechos exteriores, los episodios históricos, las obras de arte, u otra persona.

Al indagar en la interioridad, Dilthey efectúa su gran “descubrimiento”, que le va a servir para solucionar el primero de los problemas como para construir las bases de un tratamiento más adecuado del segundo: el hombre es *vida* y no -como se pensaba hasta ese momento-, exclusiva o fundamentalmente, intelecto. En la *vida* se anudan todas las capacidades, sin escisiones: la vida es tanto la certeza racional como el decidir voluntario o la creencia religiosa, la valoración moral o el goce estético. Si bien en el término genérico *vida*, se nota la influencia de los nuevos y resonantes descubrimientos de la Biología de la época, el propósito de Dilthey, es fundamentalmente, establecer tajantes diferencias con el mundo físico y además distinguirse del racionalismo. Hay que dejar claro, que con el concepto de *vida*, se refiere principalmente a la actividad *espiritual* del hombre. Para iluminar una concepción que se atisba muy diferente a la forma de conocimiento de la naturaleza, una comparación sobre el *objeto* de los distintos tipos de ciencias arrojará necesaria luz a la cuestión que se gestaba: el objeto *físico*, constituye una abstracción elaborada a partir de elementos homogéneos (átomos, partículas, fuerzas). De esta manera se hace factible la aplicación de las matemáticas. En cambio, el objeto *psíquico o espiritual*, en cambio, es siempre un algo concreto, formado de partes inescindibles: es decir, es un todo único. Por eso en el mundo de la vida, los hechos son *heterogéneos* y, en consecuencia, la determinación de leyes, de regularidades y la matematización constituyen sólo un aspecto y de los menos relevantes.

No entraremos aquí en consideraciones acerca de lo psíquico y la psicología diltheanas en sí mismas, ya que escapan a nuestros propósitos, sólo creemos necesario

apuntar, algunos tópicos en relación a lo que constituye una innovación radical al campo de las ciencias sociales y su epistemología .

En este sentido, una *experiencia de vida*, cualquiera que sea, es para Dilthey un todo estructurado, cualitativo, comparable a las experiencias de otras personas, pero nunca idéntica a ellas. Lo psíquico opera, entonces, articulándose en forma de estructura, pero lo que sostiene a ese todo estructurado, es la *vida*, el *sentido* o *significado*, que para nuestro autor son sinónimos

Con el nuevo objeto psíquico ante sus ojos, Dilthey toma conciencia de que la psicología tradicional es insuficiente para el estudio de tal objeto, ya que al estar bajo la influencia del naturalismo, pretende reducir la subjetividad a los componentes mínimos y homogéneos. Así imita a la física, que aísla, átomos o partículas, para luego relacionarlos de alguna manera en una teoría. En cambio, la *psicología analítica y descriptiva*, resultante de la genial tarea diltheana, reemplaza la explicación por la descripción. La explicación es el método propio del naturalismo, y consiste en hacer comprensible lo individual a partir de la ley general, como ocurre en la física, pero la descripción en cambio, no parte de supuestos (leyes o teorías), sino que se atiene a lo dado -el *hecho concreto*- y toma nota de la manera en que se manifiesta, respetándolo en su individualidad. La descripción, además, se combina con el *análisis*. Si éste separa las diversas partes del objeto de estudio para entender su especificidad, la descripción las vuelve a reunir en la estructura que los articula. Por la cooperación de ambas tareas se alcanza el *sentido* particular de la realidad psíquica en estudio.

En la obra de Dilthey se ha configurado la vida psíquica de un modo desconocido hasta el momento, con una psicología que ahonda en la propia interioridad, porque el objeto psíquico más próximo está en nosotros mismos. Esta es la respuesta que el autor da al primero de los problemas que se dejaron abiertos más arriba: la relación entre razón, voluntad y sentimiento. Aún queda por responder al segundo. Recordemos: ¿cómo salir del mundo cerrado de la subjetividad, para alcanzar la estructura propia de un hecho cultural, artístico, histórico o la identidad de otra persona?

En su primera época, Dilthey considera que es posible alcanzar la alteridad del objeto espiritual externo porque hay *homogeneidad* entre ellos, ambos son vida. Quien quiere conocer, entonces, *vive o vivencia* en su interioridad las conexiones psíquicas presentes en el objeto observado. Después, enriquece el planteo, recurriendo a la

correlación de *expresión, comprensión y vida*. (Más adelante haremos referencia nuevamente a estos tres conceptos).

Para entender mejor esta correlación, es necesario analizar antes el distinto comportamiento de las ciencias naturales y del espíritu respecto de la materia. Según Dilthey las ciencias naturales distorsionan lo material al reducirlo a partículas en movimiento, significando -este procedimiento- una forma de coacción que se ejerce sobre la naturaleza. Las leyes y las teorías son la *representación* de lo que las ciencias naturales entienden que es la realidad física. Por ello, Dilthey llama *construcción* al tipo de conocimiento de lo natural, por su carácter, arbitrario y limitado. En cambio, piensa Dilthey, las ciencias del espíritu toman lo material tal cual es, sin manipularlo ni distorsionarlo (al testimonio histórico o arqueológico, la obra de arte, los gestos o ademanes de la persona observada).

Lo material es tanto el soporte de lo espiritual como el medio ineludible para alcanzar su *significado*, es su *expresión*. Al conocimiento propio de las ciencias del espíritu, Dilthey lo denomina *comprensión*: los sentidos nos ponen en relación con realidades físicas de distinto tipo, que remiten a un significado que hay que *descifrar* o *interpretar*. Así por ejemplo, ni la apariencia física, ni los gestos, ni las palabras nos muestran por sí solos lo que es una persona. Para poder conocerla es necesario reunir todos esos elementos, relacionarlos, para poder alcanzar, mediante la *comprensión*, el significado profundo que esos gestos y palabras muestran, pero la vez, también ocultan.

Dilthey va a decir, que, si en el conocimiento de la naturaleza sólo se logra una representación o *fenómeno*, es decir, no lo que la realidad es en sí misma, en la comprensión se alcanza el fondo último del objeto considerado: el *significado* mismo- el *nexo* que articula la estructura-. De tanta importancia como la anterior diferencia es la que sigue: en tanto que en las ciencias naturales las categorías posibles son limitadas, en cantidad, en el campo de lo espiritual, el número de nociones o conceptos utilizable es *infinito*. El conocimiento de la naturaleza tiene un número limitado de categorías, porque es un saber circunscrito a una cantidad determinada de supuestos- cantidad, causalidad, realidad, acción recíproca,- etc. En cambio, en las ciencias histórico-sociales, los conceptos posibles son infinitos, ya que en este terreno sólo cabe la posibilidad de algo nuevo: es obligadamente el ámbito de la novedad, pues es

el mundo de la *libertad, la creación, el desarrollo*. Además, como el hombre es un ser *histórico*, que guarda una relación directa con el tiempo, éste, en su constante transcurrir, determina nuevos valores, nuevas ideas.

Posicionado en éste punto del estudio del hombre y sus realizaciones, Dilthey, ya no puede atribuirle una naturaleza fija y exclusivamente racional, como pretendieron la Ilustración y el positivismo. Al hombre lo caracterizan la *evolución* y la *historicidad* -que junto a la noción de *estructura* forman los tres conceptos más importantes en la obra del autor.- El propio ser del hombre es *historicidad*, que se manifiesta ya en las funciones básicas del recordar y esperar. Igualmente ocurre con la humanidad.

La importancia concedida por Dilthey a la historia se debe a que sin duda existe una relación directa y compleja entre el *tiempo* y los acontecimientos. Esta vinculación, es comprobada constantemente al estudiar obras, individualidades, sucesos de una misma época: todos exhiben un mismo espíritu es decir, todos ellos tienen similares características. Hay, entonces, un *espíritu* de la época que tiñe de una coloración especial e inconfundible todo lo ocurrido en ese período.

Etapas de la “hermenéutica”: los problemas actuales

Dilthey dejó algunas cuestiones importantes sin resolver, que son los problemas que han motivado la reflexión en las últimas décadas y con los que nos ubicamos en el marco de los nuevos desarrollos de las ciencias histórico-sociales.

Señalamos algunas de las cuestiones más relevantes que quedan abiertas a partir de la obra de este precursor:

Dejó sin resolución la explicación de cómo se puede hablar del curso histórico, y de sus infinitas conexiones a lo largo de su desarrollo completo, cuando el estudioso no puede *revivir* personalmente, los nexos que supuestamente lo articulan. Tampoco pudo escapar al *subjetivismo* que prevalecía en la época, última influencia del tipo de

fundamentación kantiana de las ciencias de la naturaleza ¹⁹⁰

En sus últimos años, Dilthey vio la importancia del hallazgo de Husserl: el del carácter *intencional* de la conciencia es decir, la noción de que la conciencia no es una entidad separada (el sujeto) que se oponga a otra entidad (el objeto), sino que ambos se constituyen en el mismo acto de ser consciente y aquello de que se es consciente. Además como la intencionalidad no está circunscripta sólo al conocimiento o a los actos de dar sentido, sino que, define del mismo modo todas las demás actividades: desear, juzgar, valorar, no son en el vacío sino que, es desear algo apetecible, enjuiciar una situación, valorar es hacerlo de un objeto o contenido valioso, etc. En esta nueva definición de la conciencia conviven las distintas capacidades o actividades, y el origen común, las pone en una misma situación o posición jerárquica, además de iniciar el camino de superación del peligro del aislamiento (del hombre, por supuesto) en la subjetividad.

Paralelamente al proceso seguido por Dilthey, se iban descubriendo aspectos hasta el momento desconocidos. Recordemos a los llamados “maestros de la sospecha”. Para Nietzsche la verdad no es ni objetiva ni absoluta, sino convencional. También el conocimiento del mundo natural (que había sido considerado siempre como de máxima objetividad) es una imposición arbitraria sobre él. Freud descubre el inconsciente, zona, cuyos contenidos influyen, involuntariamente, sobre la vida en su totalidad. (lo cual significa que sobre la conciencia, también) Marx, pone al descubierto que aquello que los seres humanos pregonan como valores o verdades absolutas y universales (incluida la ciencia) encubren intereses concretos e inmediatos, de carácter económico y material, propios de un sector o clase social. Con eso muestra la función de enmascaramiento de las ideologías, con que la conciencia, disimula sus reales motivos.

Estos tres pensadores, que, se podría decir, comparten una misma línea de reflexión, caminan más allá del legado de Dilthey, al considerar no sólo que la razón

¹⁹⁰ Melgarejo (antes citado) dice “Debido a ese subjetivismo, se pretendía encontrar en la conciencia del sujeto cognoscente, aquellas categorías y conceptos que pudieran justificar un conocimiento objetivo de la historia y de la sociedad. Dilthey tampoco logró superar esta limitación con sus conceptos de vida o de espíritu objetivo (esta última noción usada para explicar la compleja articulación de una formación cultural o histórica completa). Al equivocar el punto de partida, desembocó en problemas irresolubles como los señalados, así como, fundamentalmente, en la imposibilidad de alcanzar una concepción totalmente independiente y diferenciada de este tipo de ciencias.”

debe compartir protagonismo con la voluntad y el sentimiento sino que, el ejercicio de la racionalidad es limitado, inseguro y hasta engañoso y encubridor.

El sentimiento de autosuficiencia con el que el hombre se había visto a sí mismo - desde la modernidad, y que provenía de lo que se creía, el poder absoluto de la razón, poder que se asentaba en la confianza de que no existían barreras para el incesante progreso esclarecedor, tanto en el conocimiento de la naturaleza como de sí mismo - cae, con el correr del siglo XX.

Las guerras mundiales son muy importantes para este cambio, pues tuvieron un efecto rotundo sobre el optimismo positivista, que creía que el desarrollo de la ciencia y de la tecnología haría alcanzar progresivos niveles de desarrollo y bienestar, y con ello, de definitiva paz para todos los pueblos. Los fracasos del individualismo autosuficiente y de esa razón todopoderosa dejaron lugar a una visión del hombre en que éste se ve en la necesidad de reconocer que **posee un ser limitado y finito . Por lo tanto, debe admitir que su saber, lejos de ser absoluto, siempre está sujeto a prejuicios y supuestos de todo tipo**, de los que también puede tomar conciencia y a los que puede revisar y remover, pero para encontrarse luego con otros, en una tarea inacabable. Estas constataciones serán fundamentales en la hermenéutica.

Así como en el siglo XX se toma plena conciencia de los límites del ser humano, también se descubren potencialidades, antes no percibidas y que abren al conocimiento campos inexplorados. Una de ellas es la noción de que el hombre es esencialmente *relación* y solo se comprende cabalmente su ser, en la medida que se lo comprenda formando parte del mundo . El “ser-en-el-mundo” de Heidegger (y nociones paralelas de otros autores) los concibe como inescindibles: partiendo del mundo se entiende al hombre y a su vez es él quien otorga sentido a ese mundo.

La finitud del hombre (*existencia*, en palabras de Heidegger) significa que cada uno de nosotros vive bajo condicionamientos muy concretos, y que por ser lo dado, no podemos modificar. Pero estas condiciones, así como limitan y traban, así como son restringidas y determinadas, abren posibilidades, constituyen al ámbito de la libertad, para cada uno.

A la decisión de asumir y desplegar las posibilidades propias de cada uno, Heidegger la llama *comprensión*. Esas posibilidades se articulan y ordenan, cobran sentido, apuntando hacia el futuro, en el *proyecto*. Pero la comprensión no tiene un

carácter solo intelectual o cognoscitivo, si bien expresa lo conceptual, éste no es su sentido básico ni originario. Según como lo vio Dilthey, la comprensión era una especie de instrumento del conocimiento, pero para esta posición que se abre con Heidegger y se continúa con Gadamer, discípulo del anterior, la *comprensión* es la propia esencia de la *existencia*.

Gadamer muestra de qué manera las ciencias del espíritu, no están supeditadas al comportamiento de las ciencias naturales. El ámbito de la realidad que vienen a aclarar, como los conceptos y metodologías que desarrollan, conforman proyectos específicos. El concepto de ciencia que viene a instaurar Gadamer, reviviendo la herencia del pensamiento griego, extiende sus fronteras más allá de las nociones de verdad y objetividad del conocimiento experimental. Por lo que incluye en la noción de ciencia, otras formas de saber cuyas propias metodologías garanticen, también en forma rigurosa el acceso a sus correspondientes objetos de estudio.

El conocimiento no podrá ser entendido, como una construcción efectuada sobre bases definitivas -como pretendieron Descartes y Kant-sino que debe conformarse con ser una tarea continua de aclaración y precisión de lo que primero se conoce insuficientemente. Gadamer sostiene que el hombre, debido a su finitud radical, nace en un medio cultural determinado, conformado por una serie de saberes que recibe de la *tradición*,¹⁹¹ de los cuales él debe tomar conciencia en primer lugar, para desecharlos o reapropiarlos. No puede desconocer esa base sobre la que está, indudablemente apoyado. Por eso la *comprensión* tiene estructura circular: parte de ese *saber previo o pre-comprensión*, para luego volver sobre él, pero con las aclaraciones y puntualizaciones que resulten del producto de la experiencia de conocimiento realizada.

Cuando Gadamer quiere referirse a la tarea concreta de la comprensión, utiliza el término *hermenéutica* -al que también recurre Dilthey -aprovechando la vieja tradición de este vocablo, *como técnica o arte de la interpretación*. La función de la hermenéutica consiste en precisar el significado de un concepto o tema, por referencia al sentido del conjunto, en un movimiento constante de entender la parte por referencia

¹⁹¹ Vemos aquí uno de los puntos básicos en que la hermenéutica se diferencia netamente del racionalismo que pretende eliminar los prejuicios, adquiridos como resultado de vivir dentro de una tradición, y desecharlos, como requisito para un conocimiento cierto.

al todo y, a la vez, completar la visión del conjunto con los elementos que nos dan cada una de las partes.

A la hermenéutica le corresponde, tanto el examen de las condiciones en que se da la comprensión como la tarea de recoger y fijar lo logrado en ese proceso. Esto es:

*“cada una de las disciplinas humanísticas deberá aclarar, en primer lugar, su relación con lo recibido en la tradición, para luego, teniendo en cuenta sus necesidades en el presente y sus proyecciones de futuro, deberá elaborar los conceptos y metodologías necesarias que en adelante individualizarán esa ciencia”*¹⁹²

La expresión anterior, con que el autor de referencia comunica, en versión sintética, la más abarcativa y general de las influencias de la hermenéutica general, sobre las ciencias del espíritu, coincide plenamente con lo que reclamamos para la Antropología a través de nuestra intención de pensar el futuro de nuestra ciencia.

Según el mismo autor, el nuevo horizonte abierto por la hermenéutica tiende a borrar los límites fronterizos entre teoría y praxis. El proceso de conocimiento ya no consiste en la elaboración de una teoría con propósitos meramente intelectuales y supuestamente desinteresados. En él tiene que intervenir el momento de la praxis.

Pero en el valor dado a la *pre-comprensión* a que está sujeta la *interpretación*, radica también la base más seria para entender la relación del presente con el pasado y, con ello, la *esencia de lo histórico*. La historia no es algo que ya fue, todo lo contrario, nos afecta directamente, pues nuestro hoy, nuestra actualidad, se nutre de ella. Para Gadamer, ya en el lenguaje que hablamos, está presente esa influencia. Por las mismas razones queda justificada la posibilidad de acceso a la verdad en la historia: partiendo de aquello que proviene del pasado, y está vivo en el presente, nos remontamos hasta el momento en que se originó ese concepto, idea o costumbre.

En esta esquemática recorrida se muestra como las cuestiones propias de las ciencias histórico-sociales caen fuera de la esfera de las ciencias naturales (aunque éstas se vistan del ropaje deslumbrante de la razón, y de los métodos experimentales).

¹⁹² Melgarejo op cit.

Con el tratamiento de Dilthey, además de la comparación con el conocimiento natural, entramos ya en la tematización de aquellas cuestiones peculiares de las disciplinas humanísticas, así como con el señalamiento de los problemas que, por ser significativos pero de difícil solución, tienen vigencia permanente. Por último, al comenzar el desarrollo de la tercera parte, y a partir de unos rápidos pantallazos, se ha querido mostrar cómo el hombre contemporáneo ha modificado la imagen del mundo y de sí mismo, profundizando su comprensión y empezando a distanciarse de la concepción moderna.

La hermenéutica ha mostrado que el conocimiento, al no reconocérsele bases y métodos absolutos, debe asegurarse sus logros por la referencia constante al conjunto del saber, conjunto al que cada saber particular contribuye a conformar en un proceso continuo e interminable.

Hemos avanzado en un rápido recorrido que nos permitió visualizar la progresiva complejización del campo de las ciencias sociales, la “superación” del positivismo¹⁹³ y el ingreso en una época en que la investigación, la reflexión sobre lo social y además, la reflexión sobre el conocimiento que comporta el mundo social, posee características que están teñidas irreversiblemente por la impronta humana, que señalaron y estudiaron, como antes nunca nadie, según mi opinión, los autores que han ido perfilando, lo que podría llamarse hoy, “*el paradigma*” hermenéutico. Nuestra opción, entonces, como ya hemos adelantado, es irrenunciablemente epocal.

Nos resta, para finalizar la descripción asumida, lo que creemos, permitirá afianzar nuestra argumentación: considerar lo que se ha dado en llamar “giro lingüístico” y “giro hermenéutico”.

¹⁹³ Superación en el sentido de que se percibe con total claridad la insuficiencia de tal paradigma (en el campo social, se entiende) aunque aún no se hayan abandonado totalmente prácticas positivistas y en algunos casos una especie de complejo de inferioridad que aqueja a algunos científicos sociales, basados, entendemos, en prejuicios que se unifican en la convicción de que las ciencias naturales son las ciencias por excelencia. Este reduccionismo, a su vez, se asienta en reconocimientos a favor de la larga tradición que las ciencias naturales exhiben y de la larga cadena de logros, que han permitido un avance de la ciencia. Frente a esto, las ciencias sociales parecen haber acumulado, en sus doscientos años de historia, diferencias y conflictos que hacen difícil visualizar la posibilidad de acuerdos mínimos que garanticen la continuidad de la investigación sobre pilares firmes.

La influencia del “Giro Lingüístico” en la problemática de las ciencias sociales ¹⁹⁴

De inmediato a que se reconocen los límites del reduccionismo epistemológico que tanto lastre ha dejando en nuestras ciencias, y se ha comprendido la especificidad¹⁹⁵ del hombre, considerado como objeto de estudio de las ciencias sociales, es necesario estudiar con cuidado el punto de vista que introduce el *giro lingüístico*, en tanto aporta importantes elementos para la elaboración de una teoría no reduccionista de lo social.

A comienzos del siglo XX se produce, en el ámbito de la filosofía, una revolución conceptual sólo comparable con aquella sucedida en los inicios de la modernidad.¹⁹⁶ Es importante, para entenderla, no olvidar que cada época histórica ha generado un modo particular de iluminar los problemas filosóficos. Entonces, un nuevo cambio de “paradigma” en palabras de Kuhn, comienza a gestarse en los últimos años del siglo XIX en especial en los terrenos de la lógica y de la matemática, para hacer eclosión a comienzos del siglo XX con la inauguración del punto de vista del lenguaje. No es el agregado de una rama más a las ya tradicionales de la filosofía (la filosofía del lenguaje). **Se trata de hacer del lenguaje la clave del abordaje de los problemas filosóficos que cada vez son más considerados como problemas de lenguaje**¹⁹⁷

Las diferentes orientaciones y tendencias que surgen de este cambio, no van a considerarse aquí, pero es bueno señalar que conviven varias de ellas, aunque no en perfecta armonía: la filosofía analítica, le hermenéutica, el estructuralismo, la pragmática, la semiótica, etc., pueden entenderse como derivaciones de este “giro”. De

¹⁹⁴ Tomamos, para la breve exposición de la cuestión, algunas consideraciones de Silvia Rivera, en *La ciencia y el imaginario social*, de Díaz, Esther (editora) Bs. As. Biblos 1998

¹⁹⁵ Recordemos al influjo de los llamados “maestros de la sospecha” (ya mencionados en varias oportunidades) que contribuyeron a establecer aspectos del hombre que lo distancian de los entes naturales y que evidencian la necesidad de un abordaje teórico propio.

¹⁹⁶ Como el hombre había pasado a ser un centro de referencia obligado, en tanto reconoce el poder que se deriva del ejercicio de la razón, el cambio del punto de vista, se manifestó en la filosofía a través del descubrimiento de la subjetividad, con el consecuente desplazamiento desde el punto de vista griego (el ser de los entes) al punto de vista de la conciencia del hombre.

¹⁹⁷ Richard Rorty en su *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós, 1990, puntualiza dos notas esenciales del mismo: a) la convicción de que los problemas filosóficos surgen de un uso equivocado del lenguaje y, en consecuencia, pueden ser resueltos, o más bien aún, disueltos, estudiando el lenguaje y reformándolo, de ser necesario b) la aspiración a construir una ciencia estricta entendida como análisis del lenguaje.

cada una de ellas, podrían estudiarse sus consecuencias en las ciencias sociales, lo que haría de un tratamiento semejante, un innecesario exceso.¹⁹⁸

No obstante no podemos dejar de apuntar, en un nivel de máxima generalidad, que, en ciencias sociales, el giro lingüístico significó, la consideración del lenguaje como configurador de todos los fenómenos humanos. Por ende, toda ciencia social, cualquier ciencia social, en la actualidad, no puede prescindir de, ni ignorar, esta perspectiva. No obstante veremos más adelante, argumentos relativos a las reservas que hay que establecer en la relación lenguaje, realidad y ciencia.

El giro hermenéutico en las ciencias sociales

En palabras de Rubén Pardo¹⁹⁹:

“la importancia actual de la hermenéutica filosófica y del giro que ésta ha operado en las ciencias sociales reside en la función ética que las caracteriza: un gesto de finitud que ha de operar al modo de una suerte de efecto compensatorio que suture las heridas de una modernidad que se nos presenta aún como destino inexorable.”

Intentaremos aquí, hacer algunos señalamientos, para mostrar esa importancia.

Hemos desarrollado anteriormente tres momentos de las constitución de las ciencias

¹⁹⁸ Lo que no es excesivo, es apuntar las razones por las cuales, una de las líneas (la filosofía analítica y el positivismo lógico) en que el giro lingüístico derivó, se convierte en **estéril** para las ciencias sociales. Será Ludwig Wittgenstein, (paradójicamente, un autor que vinculó a ambas siendo el discípulo de Russell y el inspirador del Círculo de Viena) quien, señalará, crudamente, las insuficiencias de estas corrientes, mostrando tanto el poder del lenguaje como sus límites, y con ello nuevos caminos para las ciencias sociales. Recordemos que la aplicación del principio de verificación (el significado de una proposición es su método de verificación, esto es, tendrá sentido, siempre y cuando podamos decir, qué operaciones empíricas hay que hacer para comprobarla) a los enunciados de los distintos saberes tiene consecuencias claramente problemáticas para las ciencias sociales: las deja ante un dilema completamente insatisfactorio en cualquiera de sus alternativas. Si las ciencias sociales aspiran a integrar el programa de la ciencia unificada, deben unificar su lenguaje, lo cual significa reducir todos sus enunciados a registros de experiencias observables (con lo cual quedan afuera infinidad de aspectos altamente importantes, como las genealogías de la construcción de los significados sociales o las valoraciones de los sujetos). Por el contrario, si se quiere preservar el carácter específico de los enunciados de las ciencias sociales, en tanto expresiones de intenciones, creencias y valoraciones, parecen quedar relegados, inevitablemente al espacio del sinsentido. De esta manera, el método de análisis aplicado a las proposiciones, en las que se distinguen “proposiciones significativas” de las “proposiciones no significativas” “dejan como únicas proposiciones significativas, es decir, que nos transmiten conocimiento objetivo con base empírica, a las de las distintas ciencias naturales.

¹⁹⁹ En “*La ciencia y el imaginario social*” op cit.

sociales, en los cuales se describe al último de ellos, como la “etapa hermenéutica”. Ahora, veremos sintéticamente el devenir de la hermenéutica en sí misma, para la cual se señalarán, sólo esquemáticamente, **tres etapas de la hermenéutica** misma.

Etapas de la hermenéutica

La problemática hermenéutica posee una larga historia y está indisolublemente ligada al arte de la comprensión e interpretación de textos. Eximiendo algunos comentarios de Aristóteles, sus orígenes, pueden ubicarse en las necesidades de la teología, el derecho y la filología: de las urgencias por reinterpretar las Escrituras, los grandes escritores de la antigüedad greco-romana o los viejos códigos de justicia. Resulta, entonces, que el quehacer de esas disciplinas, en las que se pone de manifiesto el tema de la interpretación, se funda en una problemática común: **la de reestablecer el vínculo con una tradición cuya comprensión se encuentra oculta**²⁰⁰. Por lo tanto, cabe agregar, **hay necesidad de hermenéutica allí donde no es posible un significado inmediato, donde el sentido se ha quebrado y se requiere el trabajo del interpretar, o allí donde el acuerdo previo, no tiene lugar.**²⁰¹

Un segundo momento en este desarrollo de la hermenéutica, está constituido por la reacción romántica e historicista al modelo de la Ilustración. Mientras que con el romanticismo el tema hermenéutico gana universalidad a partir del carácter inexorable del *malentendido*, con el “historicismo” se revaloriza la dimensión histórica de todo conocimiento. En este período se destacan las obras de Schleiermacher, en la hermenéutica romántica, y de Dilthey, en la versión historicista.

Finalmente, el tercer período en la conformación del sentido de una hermenéutica filosófica es fruto de nuestra época. Se enmarca en la consumación y fracaso del proyecto moderno de razón. “*El perfil hermenéutico que caracteriza al pensamiento filosófico actual sólo puede ser comprendido como una filosofía de la época de la técnica*”.²⁰² Esta tarea crítica que emprende Nietzsche contra las pretensiones modernas del conocimiento objetivo y necesario deviene en un reconocimiento de la

²⁰⁰ No parece necesario explicitar, porqué entendemos igual a la de éstas disciplinas, la necesidad de la Antropología, con respecto a una tradición cultural alterna.

²⁰¹ Todas estas situaciones, son cotidianas en el trabajo del antropólogo, y significativas para considerar las posibilidades de relación entre la Hermenéutica y la Antropología.

²⁰² Pardo, Rubén, en *La ciencia y el imaginario social* Op. Cit.

ineludible condicionalidad de todo pensamiento, aún el científico: la “interpretación” ya no debe estar limitada al ámbito de las humanidades, de las obras y creaciones humanas, sino que lo implica al hombre mismo, a su ser mismo. Es Gadamer, quien, bajo el nombre de “hermenéutica filosófica”, recoge y resume esta declaración de las condiciones históricas a las que está sometida toda comprensión, bajo el régimen de la finitud:

“El ideal de una ilustración plena ha fracasado, y esto sugiere la misión especial de las ciencias del espíritu: tener siempre presente en la labor científica la propia finitud y el condicionamiento histórico...”²⁰³.

Será precisamente, dice R. Pardo, a partir de ese “gesto de moderación”, enclavado en la era de las desmesuras hipermodernas, que se perfila una nueva concepción de las ciencias sociales, centrada en un rescate de su primordial dimensión ética.

“El sentido de la filosofía hermenéutica de Gadamer consistirá, más bien en un gesto de finitud: señalar el carácter condicionado y “prejuicioso” de toda comprensión, de todo conocimiento, remarcar que, en tanto hombres, seres finitos, debemos tener siempre presentes los condicionamientos históricos de cada una de nuestras ideas. En síntesis, reconocer, contra toda la preceptiva moderna a favor de la objetividad y la distancia, el vínculo ineludible que nos liga con el pasado, con la tradición, con la historia, con el lenguaje.”

Para ello, habrá que emprender un análisis de esa experiencia opuesta a la objetividad, y más originaria que ésta, que la hermenéutica denomina “**pertenencia**”, e indagar luego qué cambios produce esta idea en la comprensión de las ciencias sociales.

Actualmente, según el autor que venimos siguiendo, la hermenéutica excede los límites de lo que podría ser considerado una corriente filosófica, ya que es reclamada desde las más diversas disciplinas.

“Caracteriza el horizonte todo de la producción intelectual de estos años, se esté a favor o declaradamente en contra de ella”²⁰⁴

²⁰³ Gadamer, Hans-Georg *Verdad y método*, Salamanca, Editorial Sígueme, 1993

²⁰⁴ Pardo, Op. Cit.

Hasta aquí, esta breve síntesis de un desarrollo cronológico. Vamos a explicitar el sentido de algunas de las afirmaciones principales de la hermenéutica.

Afirmaciones prioritarias de la “vía” hermenéutica

Bajo las ideas rectoras de la modernidad, centradas en el paradigma de la objetividad²⁰⁵, prácticamente no les queda, a las ciencias “del espíritu” otro destino, que aceptar, su “inexactitud” y adaptarse, en lo posible al método de las ciencias duras. Y si lo que debe hacer el hombre de ciencia es una separación tajante entre sujeto y objeto ¿cómo pretender que estas disciplinas, que tienen como contenido propio al hombre mismo, puedan cumplir con esta receta? Desde esta óptica, quedan relegadas (ellas mismas, así como su rol) ineludiblemente, a un plano secundario.

Frente a este panorama filosófico surge la hermenéutica filosófica de Gadamer como un intento de reivindicar una idea de racionalidad más amplia que la de la estrecha objetividad científica. Frente a esta identificación entre verdad y método, fundada en la distancia de sujeto y objeto, el pensamiento hermenéutico rehabilita una experiencia primordial que siempre precede a toda objetivación posible: la *pertenencia* a un mundo, a una *tradición*.

Así, ese proyecto de la modernidad ilustrada, fundado en el concepto de objetividad y en una idea de razón absoluta que pretende determinar ahistóricamente la estructura necesaria de la realidad, es el punto de referencia a tener en cuenta para la comprensión de la tarea hermenéutica.

Dicho esto nos parece necesario reconocer algunas cuestiones de orden fundamental: Sabemos que el positivismo agudizó la problemática del monismo metodológico y de los tipos de explicación pertinentes en Ciencias Sociales. La respuesta diltheana de polarización de las operaciones cognoscitivas (*verstehen* y *erklären*) puede entenderse como benéfica del crecimiento en el interés por la autonomización de las ciencias llamadas “del espíritu” (entre las que se encuentran las

²⁰⁵ La expresión “paradigma de la objetividad” se refiere al modelo de racionalidad desde el que se forma el proyecto de la modernidad: la objetividad. Si la verdad es algo que “está allí” susceptible de ser descubierta en forma absoluta y expresable en formas definitivas, a condición de que se haya seguido una metodología de abstracción de todo prejuicio, ser racional, será entonces, será ser objetivo.

sociales) pero también puede entenderse como una brecha que se torne insalvable en la esperable explicación de la realidad como un todo indiviso y complejo, en la que el ser humano influye de todas las maneras imaginables, también con sus operaciones cognoscitivas; además de la añadidura de un nuevo prejuicio epistemológico (con el que todavía hay que batallar, aunque parezca mentira): el “complejo de inferioridad” adjudicado a las ciencias sociales y humanas por no lograr explicaciones “rigurosas”, esto es “libres” de la perspectiva del mismo cognoscente.²⁰⁶

Ahora bien, **la recuperación de viejas tradiciones de pensamiento** (desde los últimos 30 años) **que buscan un consenso para las ciencias sociales a partir de las ventajas que para éstas tendría la hermenéutica**, es reconocida no sólo como método a aplicar en el estudio de la realidad social, sino también como **el componente principal del mundo social cualquiera que sea**. Frente a la imagen naturalista de las ciencias sociales, correspondiente a una sociedad que se entiende en términos epistemológicos como entidad física (“hechos sociales como cosas“, en palabras de Durkheim), la imagen hermenéutica de las ciencias sociales, destaca el carácter simbólico de la vida humana y el hecho de que los seres humanos en su vida cotidiana se **auto interpretan y que los contenidos de esas auto interpretaciones es lo que realmente debe interesar a las ciencias sociales**.

La “captura” del significado entonces, no puede provenir de la percepción sensorial del investigador, (como suponen los científicos o los epistemólogos empiristas) sino que hay que entender las prácticas y las instituciones desde una perspectiva lingüística, ya que las acciones de los hombres, sus relaciones entre sí y con el mundo se constituyen en un entramado constituido por palabras cuya significatividad demandaba una vía de acceso diferente.^{207 208}

²⁰⁶ Este tipo de discusiones, que ignora las consecuencias del giro lingüístico y del giro hermenéutico (no sería importante si solo se ignorara estas denominaciones, pero se reconocieran sus efectos) en la epistemología, aún se mantienen, en las **actividades científicas concretas** ligadas sobre todo, al ámbito de las ciencias naturales

²⁰⁷ La consideración del lenguaje no como medio de comunicación sino como “materia prima del mundo social” será lo que dará inicio al “**giro lingüístico**” (al que ya nos referimos anteriormente) de las ciencias sociales., cuyas consecuencias inmediatas son una reformulación de las bases conceptuales del saber de las ciencias sociales que gana en **reflexividad**, es decir, en una mayor conciencia de su participación en el saber que se genera en el mundo de la vida, lo que la hará afirmar a Agnes Heller que desde ese factor de esclarecimiento se destila el carácter moral de las ciencias sociales.

Esa vía de acceso (hermenéutica) no puede ser opuesta o desconocer la autointerpretación que ya existe de hecho, en el mundo social, operada por sus propios actores. Las construcciones del científico social serán, desde ésta óptica, de segundo grado (recordemos a Alfred Schutz) y por lo tanto tienen algún tipo de **continuidad** con las primeras interpretaciones o teorías de sentido común elaboradas a partir de la vida cotidiana.

Con ésta visión cae en el absurdo, por innecesaria, la discusión por el criterio de demarcación y veremos más adelante, que todos éstos desarrollos decantarán en versión antropológica en la llamada “perspectiva del nativo”.

Nada de esto, supone que- según el análisis de Jorge Lulo (Schuster, 2002) - **el punto de partida de la hermenéutica en Ciencias sociales** no es la experiencia de la comprensión,”... *sino la abundancia, constatada tanto en los textos como en las acciones del pasado, como en los de nuestra actualidad, de lo incomprensible.* “

Reproducimos a continuación,-ya que nos parece fundamental en relación a nuestra pregunta epistemológico-antropológica -la tesis de Jorge Lulo sobre el lugar que la hermenéutica ocupa en las ciencias sociales en la actualidad: **hay hermenéutica si hay potencial conflictividad de los mensajes, es decir, si hay posibilidades de interpretaciones divergentes.**

“Si la recepción de un texto o de una acción significativa viniese dada por una transparencia absoluta no habría necesidad del esfuerzo interpretativo, su significado se capturaría inmediatamente; por el contrario, si hubiese una radicalización de la distancia entre el saber expresado en el texto o en la acción y el intérprete, sería imposible su recepción, tampoco aquí habría necesidad de la hermenéutica pues ésta sería superflua. De este modo la hermenéutica se nos presenta en un espacio dominado por la ambigüedad, como un imaginario punto de equilibrio entre la cercanía absoluta y la distancia infinita. Por tal motivo, el potencial hermenéutico se

²⁰⁸ La posible confusión que podría suscitarse entre la idea expresada en la noción “universalidad de la hermenéutica” (el lenguaje no es un hecho cultural más sino el principio del mundo cultural) y la tesis del idealismo lingüístico (la realidad es lenguaje) se puede salvar a través de la noción de “límite del lenguaje” que a primera vista parece paradójica. *“La experiencia que podamos tener sobre el mundo no se deja traslucir, por completo en nuestras expresiones: Lo no dicho, la palabra interior representa el excedente de la tradición sobre lo dicho aquí y ahora por el intérprete.”* (Lulo, 2002)

desarrolla a mitad de camino entre la intuición del significado terminado por la plenitud de la inmediatez - y su desaparición ocasionada por una distancia insalvable”.

Y más adelante agrega, que la hermenéutica está:

“... (Menos preocupada) que en suministrarse a sí misma un antídoto metodológico que le permitiera hacer frente de los reclamos de la epistemología positivista. Ya habíamos visto con Gadamer que la hermenéutica no es, en primer lugar, una metodología de las ciencias humanas, sino el intento de comprender a estas ciencias más allá de su autoconcepción metodológica, en lo que las relaciona con la experiencia que los agentes sociales hacen de su mundo . De acuerdo con esta consideración, que amplía la noción de hermenéutica a favor de la puesta en foco de su problematicidad histórica, la hermenéutica excede la noción de “arte de la interpretación de textos” en dirección a un objetivo de mayor escala, como lo es la búsqueda de un esquema teórico que permita resolver los problemas de mediación de los marcos de significados, ya sea dentro de una sociedad en particular como entre diferentes sociedades.”

Esta mediación -y esto queremos que quede claro -no sólo lo es de la distancia temporal, histórica entre el pasado y el presente, sino también de las diferencias culturales que se dan en un plano sincrónico. Pero al anteponer la mediación histórica se puede considerar superadora (la hermenéutica) del reduccionismo que considera a la conciencia de los sujetos como depositaria de la significatividad de la vida social.

Una evaluación actual de las dificultades originadas por el “giro lingüístico” no puede ignorar el riesgo de sobreestimar la consideración del lenguaje y los discursos por encima de la materialidad de los procesos políticos, sociales y económicos, y éste no es un riesgo menor. **Está en juego la capacidad de la hermenéutica de no perder de vista el referente, no perder el sentido de la realidad, de abandonar totalmente el realismo, obturando lo que está más allá del lenguaje.**

No podemos olvidar que hemos insistido desde las primeras líneas, en que la Antropología -tanto como otras disciplinas sociales- es reclamada como clave de lectura de la realidad, y ésta demanda no se verá satisfecha si se cae en la tentación de

la autorreferencialidad (tentación en la que a nuestro juicio han “caído” los antropólogos postmodernos)

Este “olvido del referente” que resulta de considerar la textualidad con independencia de las prácticas y de la materialidad que está implicada en el obrar humano, se podrá superar, creemos, si somos capaces de problematizar el contexto. Este sería uno de los puntos centrales del debate que debiera encarar la hermenéutica, a través del cual se haría, un “ajuste de cuentas” con el giro lingüístico.

Algunas experiencias hermenéuticas consideradas en relación a la Antropología sociocultural: Gadamer, Ricoeur, Geertz

La hermenéutica de Gadamer y la Antropología

Como ya es sabido, la hermenéutica tuvo un uso meramente instrumental en disciplinas como la filología, la teología y el derecho. En manos de Hans-George Gadamer (que siguió los pasos dados por Dilthey y Heidegger), no solo se convierte en la forma de entender y describir el conocimiento en *las ciencias del espíritu* sino que se identifica sin más con el enfoque omniabarcador de la filosofía.

Veremos algunas nociones básicas que pretendemos nos sirvan para entender la vinculación entre ellas y las Antropología.

Respecto al nombre de las disciplinas “*ciencias del espíritu*”, Gadamer se refiere a *espíritu*, no como a una realidad fantasmal y trascendente, sino en el sentido que le da Hegel en la noción de “*espíritu objetivo*”: la totalidad de las realizaciones que le es posible alcanzar a un pueblo en una etapa determinada de su historia y que se expresa en su organización y en las instituciones políticas, culturales, jurídicas, económicas, etc. Esta noción ampliada de *espíritu* o *espiritual* (ya que en nuestro idioma tiene connotaciones más religiosas) nos es absolutamente pertinente para categorizar a la Antropología, a la vez, incluyéndola, dado que también ha sido, en expresiones con sentido equivalente, calificada como, *la ciencia de las obras del hombre*.

La hermenéutica de Gadamer, amplía y enriquece la noción de “*experiencia*”, con aspectos que están presentes en la experiencia vital cotidiana. El modelo que orienta su estudio es el de la *conversación*, es decir, el diálogo (Los antropólogos saben como nadie, la importancia del diálogo, en la experiencia etnográfica).

En él se destacará, el especial papel que desempeña la *pregunta*. Por supuesto, es

fundamental aquí, la consideración del *lenguaje*, pues porque en estas disciplinas (las del espíritu), tanto la “*materia*”, -documentos, textos, discurso del “otro”, respuestas- como las posibilidades de acceso a ella, la *comprensión*, están mediados lingüísticamente. Por ser los conceptos, una especie de cristalización o coagulación del lenguaje, será necesario admitir, como se verá, su esencial transitoriedad y modificabilidad, a diferencia de lo que ocurre con las categorías básicas de las ciencias naturales.

A juicio de Gadamer, en el uso estrecho del concepto de “experiencia”, se encuentra la principal dificultad para la comprensión de los problemas propios de las ciencias histórico-sociales. Tal uso de esta noción, está tomada del papel que cumple la inducción en las ciencias naturales, que, por preservar el requisito de repetitividad²⁰⁹, no reconocen conexión histórica alguna. Además, la inducción recoge y admite de los hechos, aquello que exhibe coincidencia con las categorías propuestas.

Pero la experiencia tiene, según Gadamer, otros aspectos que han sido desatendidos y que inclusive, se muestran en el habla cotidiana: éste sería el aspecto negativo. Veamos: el aspecto *positivo*, es decir, constatar que los hechos sean convergentes con lo previsto (tal como ha prevalecido en la inducción) es incompleto, si no se considera el *negativo*, que implica el *fracaso* de lo que suponíamos. Este aspecto no es ajeno a la experiencia y además, encierra un “particular sentido productivo”, ya que obliga a quien realiza la experiencia a elevarse a un punto de vista más general, que pueda incluir lo ya conocido, con lo nuevo.

En la medida en que se valore este aspecto negativo de la experiencia hay que otorgarle, sostiene Gadamer, el calificativo de “dialéctica”. Seguirá como modelo, el de la dialéctica hegeliana, pues en ella, la experiencia de lo nuevo produce una “inversión” en la propia conciencia.

La experiencia hermenéutica, por su admisión de lo “*negativo*”, accede al conocimiento de *lo nuevo o distinto*.

Son obvias las consecuencias de esta afirmación para “amparar” desde la línea epistemológica que se desarrolla a partir de la hermenéutica, las aproximaciones de la Antropología a “*lo otro*” o más bien dicho “*al otro*”, siempre nuevo y siempre distinto ante los ojos de otros “otros”.

²⁰⁹ Nos referimos a la posibilidad de reproducir el fenómeno en el experimento sin cambio alguno.

La hermenéutica gadameriana concibe también y al mismo tiempo, lo que *deviene o se transforma*, es decir, incorpora el componente histórico, sin el cual, no es posible ninguna forma de conocimiento, salvo el de las ciencias naturales.

La comprensión, todo acto comprensivo, implica un *suceso o evento* irrepetible, es decir, *histórico*, pues quien realiza cada investigación, *participa* de un significado que se ha transformado irremisiblemente ante sus ojos. Los hechos sociales, no contienen una verdad inalterable al paso del tiempo, todo lo contrario, su contenido se modifica, a la luz de cada interpretación.

La experiencia descrita así, se identifica con la vida misma, por lo que no es identificable exclusivamente con una forma de saber. La “historicidad fundamental” de toda experiencia, implica conocer los propios *límites*; asumir la propia *finitud*; resignarse a admitir que los planes y proyectos son siempre limitados. Al reconocer que el saber es siempre *situado y finito*²¹⁰, Gadamer se aleja de Hegel, para quien el desarrollo dialéctico del conocimiento tiene su conclusión definitiva en el saber absoluto.

El ejercicio del *preguntar*, también es fruto de la decepción que introduce el momento negativo de la dialéctica. *Preguntar*, en este marco, significa admitir que no se sabe, que se está dispuesto a entrar en *diálogo* con el otro. Pero no todo preguntar es correcto, una pregunta *bien planteada* es preguntar correctamente, es penetrar en el problema de que se trata, eliminado lo admitido como obvio. Este proceso adopta la forma metodológica de la *conversación*.

En Antropología, o más bien dicho, *en la experiencia etnográfica*, la entrevista abierta, la entrevista no estructurada, admite también ser entendida como una conversación. Obviamente, no es cualquier conversación, ni una conversación casual o banal. Es una conversación, en parte planificada, pero sobre todo una conversación de un tipo en que el investigador se deja sorprender por la originalidad de los elementos no pensados, no planificados, ni siquiera buscados, que emergen en el transcurso y desarrollo de la misma. Es una conversación porque lo que dirige o motiva su dirección, sobre todas las cosas, es la confianza mutua, que se tienen sus miembros, confianza que no nace de la familiaridad, -sino todo lo contrario, de un esfuerzo consentido- y que por ello la convierte en algo no tan fácil, ni tan “natural”. Una vez

²¹⁰ Retomamos esta cuestión, en el capítulo siguiente.

más, percibimos en la hermenéutica, el marco propicio para asegurar una etnografía -y por lo tanto una Antropología- que encuentra respaldo, más allá de sí misma.

Continuemos con la tarea que hemos emprendido.

La primacía dada a la pregunta por la conciencia hermenéutica tiene el sentido de eliminar todo dogmatismo, al admitir el carácter siempre limitado de las propias posibilidades de conocer, siempre y cuando se esté dispuesto a acompañar el hecho de preguntar con la decisión de *dejar de lado o dejar en suspenso las propias convicciones*²¹¹. Preguntar auténticamente consiste en abrirnos realmente a aquello que se nos dice, poniéndolo en contraposición con nuestras propias convicciones. En esta tremenda tarea es “experto” el etnógrafo y parte del esfuerzo teórico y metodológico de la Antropología se concentra, en la superación del escollo que representan las propias convicciones, a la hora de comprender al otro, en su genuino ser “otro”. Las dificultades de este logro, manifestadas o disimuladas, han sido objeto de disquisiciones siempre inconclusas.

La forma en que se realiza la tarea hermenéutica misma tiene la forma de la conversación, en la que se da un juego de preguntas y respuestas. Para Gadamer, *toda producción humana de cualquier tipo que sea*, es la respuesta a un interrogante que está implícito en ella. Para conocer el sentido de esa obra, el investigador debe dirigirse a desentrañar el problema, la pregunta, que el dio origen, pues allí se revela el propósito de su autor. Así muestra Gadamer el vínculo estrecho que nos liga al pasado y la razón profunda por la que no podemos permanecer indiferentes a su influjo, ya que nos afecta en forma de costumbres, valores, prejuicios.

Nosotros vemos, en una Antropología amparada y respaldada hermenéuticamente, la posibilidad de la síntesis y de confluencia de corrientes y teorías antropológicas que han puesto el énfasis en el análisis diacrónico con las que no lo han hecho.²¹²

A partir de todo lo dicho, debido a la forma de *diálogo* que se adopta (sea el

²¹¹ Esta cuestión se refiere a una prescripción de carácter metodológico para el trabajo etnográfico, aunque se puedan reconocer en ello reminiscencias husserlianas, e relación a la denominada *reducción fenomenológica*.

²¹² Se le ha llamado “*presente etnográfico*” a la perspectiva del estudio antropológico en una análisis sincrónico que descarta la consideración de la historia o dicho más simplemente, del proceso por el cual una costumbre, un rasgo, etc. ha llegado a ser lo que es en el presente que el etnógrafo aborda. El más acabado ejemplo de este tipo de investigación, sin duda ha sido el paradigma funcionalista y el estructural funcionalista. Para esta cuestión, o mejor aún, para el tratamiento (no exhaustivo, por supuesto) de las relaciones entre Antropología e Historia, nos hemos basado en el artículo de Guber, Rosana: “*Para una Antropología de la producción de la Historia*” Revista Entrepasados, Año IV N° 6, 1994

interlocutor una persona o no) así como por la importancia fundamental que concede a la *pregunta*, el elemento más universal y abarcador en el que se realiza la experiencia hermenéutica es el *lenguaje* mismo.

La instancia máxima que tiene la hermenéutica para tratar sus problemas más profundos es la *palabra*. La palabra, sin más, la palabra del habla cotidiana.

Como se dijo más arriba, el modelo orientador es la *conversación*, En ella los dialogantes recurren al lenguaje, no sólo para lograr un acuerdo intersubjetivo en el tema en el que se trata, sino para lograr un consenso sobre la cosa misma. En este punto, nosotros nos separamos de la concepción hermenéutica sobre la verdad, ya que para esta posición, la verdad es revelación o desocultamiento, lo que nos sitúa en las proximidades -de la concepción correspondentista de la verdad, concepción que no es compatible con los sistemas de pensamiento de la época que atravesamos.

Aunque recordemos que la forma básica de la experiencia hermenéutica es la tarea de interpretación de un texto, pero, por lo dicho anteriormente, no podemos olvidar el hecho de que también ya están dados en el pensamiento de Gadamer los elementos que le dan forma a la *conversación* y a la *interpretación del intérprete* que surge de ella, (sujeta a los matices que le permita el lenguaje) y las posibilidades de *sucesivas interpretaciones*.

Lo interesante aquí también es la idea de que a pesar de la activa participación del intérprete, no hay que temer una distorsión arbitraria del sentido. Si bien la hermenéutica contemporánea no cuenta con normas fijas para la interpretación, como ocurría, por ejemplo con la hermenéutica teológica, que se guiaba por el dogma, no obstante no marcha sin un rumbo. A este respecto Moralejo afirma “*La orientación la provee el tema mismo, pues las ideas previas que pueda poner en juego el intérprete son sólo aquellas que se muestren productivas para la expresión del significado: el resto queda en el camino, en el modo de prejuicios insostenibles.*”

De los tres momentos que caracterizan a la experiencia hermenéutica: *comprensión*, *interpretación* y *aplicación*, los dos primeros se muestran claramente pertenecientes al lenguaje. La *interpretación* es el modo en que se articula y explicita la *comprensión*. Ambos momentos, en sentido estricto, no están separados, pues no hay comprensión sin su desarrollo en el lenguaje aún cuando se tratase de reflexión silenciosa. Tampoco está separado el momento de la *aplicación*, pues el sentido que el intérprete pueda

captar, tendrá que ver, necesariamente con las posibilidades de integración y utilización en su propio presente.

Como anteriormente se ha dicho, el medio en que se realiza la comprensión hermenéutica es el lenguaje. Tanto la *materia u objeto* como la tarea misma de comprender, es decir, la *interpretación*, están articuladas lingüísticamente. Veamos rápidamente²¹³ el primero de estos aspectos, en lo que a nuestros estrictos intereses se refiera.

Sostiene Gadamer que de no ser por el lenguaje, el pasado habría desaparecido, olvidado. Si como *historia*, existe de algún modo para nosotros en el presente, es porque nos *dice* algo. La misma palabra “tradición” -mediación entre pasado y presente-significa “transmisión”, “comunicación”. En las primeras etapas de la humanidad, la transmisión de conocimientos, costumbres y valores, fue oral. Luego -y en algunas culturas -su fijación por *escrito* la dotó de características especiales.

Ningún otro medio, dice Gadamer, supera al lenguaje en posibilidades de expresión. Por ejemplo, tomemos el caso de los objetos o de sus restos; éstos no hablan por sí mismos, su sola percepción a través de los sentidos, no nos dice nada respecto para qué fueron hechos; requieren de la palabra que interprete y exprese su significado.

El segundo de estos aspectos, es decir, la *realización hermenéutica*, también tiene una relación inmediata con el lenguaje. Haremos, una serie de “adaptaciones” de las referencias de Gadamer a esta tarea, siempre teniendo en cuenta que el autor se refiere prioritaria y fundamentalmente, al texto escrito.

La *interpretación* adopta la forma de una *traducción*. En el caso del texto escrito, dice Gadamer, hay que poner en juego las posibilidades que la propia lengua tiene en el presente -ya que ha sufrido continuas transformaciones con el tiempo-, esto significa que se comprende con los conceptos propios del lenguaje actual y no con los del texto. En términos de conversación -forma que adquiere la entrevista etnográfica, según lo que ya hemos dicho- esta traducción, se hace con las posibilidades de la propia lengua

²¹³ La rápida consideración se debe a que, como ya lo hemos dicho, el objeto preferido de la tarea hermenéutica es el texto escrito y, como ya hemos dicho también, no será éste, sobre lo que apoyemos nuestra vinculación hermenéutica-antropología, por lo que, arbitrariamente, haremos el recorte que nos resulte conveniente.

del intérprete.²¹⁴

A partir de aquí, Gadamer avanza sobre una serie de cuestiones, a las que, como hemos dicho más arriba, haremos adaptaciones, a los fines que nos hemos propuesto, esto es, establecer vinculaciones posibles entre su hermenéutica y nuestra Antropología, al menos para plantearnos, desde allí, algunas preguntas.

Una de ellas se refiere, a la artificialidad que se requería del papel del historiador, provocando así un retardamiento en la constitución de la Historia como ciencia, porque forzaba al investigador a seguir un supuesto modelo de objetividad propia de las ciencias naturales, separando pasado, de presente e ilusoriamente trasladándose del presente a la época en estudio. Tal procedimiento, constituye según Gadamer, una ilusión inalcanzable, porque el pasado solo es abordable desde las categorías y conceptos vigentes en el presente. Sería muy bueno preguntarse ¿No es esta una cuestión de relevancia para la Antropología? ¿Puede acaso, el etnógrafo alcanzar el conocimiento de la otredad, tal como esta es, o es sólo una ilusión? ¿No es ésta una ilusión sobre la que se ha construido buena parte de la disciplina antropológica? Si la Historia lo es por lo que de ella se pueda recuperar en el presente ¿no será que, establecidas las especificidades, la Antropología, lo es, en la medida en que la Antropología pueda traducir el sentido de la vida del Otro?

También, en su noción sobre la *verdad* -y a pesar de nuestras distancias, respecto a esa versión, se encuentra una reflexión a la que creemos, debemos atender: si la verdad no es una, única, ni definitiva, sino que se encuentra en las sucesivas interpretaciones correctas, no habría que preocuparse tanto de las diferentes descripciones logradas de un mismo grupo social.²¹⁵

Refiriéndose a aquello que puede entenderse, Gadamer dirá que se entiende únicamente aquello que tiene alguna relación con nosotros, por ejemplo, lo que nos parece valioso, útil o agradable, porque de aquello que no podemos integrar a nuestra propia experiencia de vida, ni siquiera somos plenamente conscientes.

²¹⁴ Esta cuestión (y por supuesto, otras) ha sido objeto de la crítica posmoderna por convertir a la comunicación de la experiencia etnográfica (su informe o monografía etnográfica) en una versión *autoritaria y monológica* de esa experiencia, que es, en definitiva un encuentro intersubjetivo. Los intentos de superación se han dado en llamar *etnografías experimentales*. En esta búsqueda, muy válida por cierto, los posmodernos han ido posponiendo, secundarizando y relativizando al trabajo de campo mismo, por lo que nosotros desconfiamos de su validez.

²¹⁵ Cabe recordar el ejemplo tan remanido del caso de la Tenochtlan descrita primero por Redfield y luego por Lewis, en que parecen ser etnografías de sociedades absolutamente distintas.

La *interpretación* está en el *lenguaje*, de él depende. Si bien en las acciones, cualesquiera sean, ya hay un *comprender*, cuando se quiere explicar, se necesita de las palabras. Entonces, comprender es *apropiarse*, convertir lo ajeno y extraño en propio, con lo más cercano, íntimo e inmediato que es el lenguaje mismo.

En este punto, y sus consecuencias, Gadamer muestra un marcado optimismo- diríamos nosotros -al expresar su confianza en que la traducción es, no sólo posible- pues cada idioma posee posibilidades infinitas para manifestar todo lo dicho en otra lengua, por la versatilidad y maleabilidad incomparable del lenguaje- sino que estaría asegurada, porque el pensamiento (del cual la palabra no puede separarse) es unitario y racional. En este punto, vemos como Gadamer se separa de las posturas cercanas a cualquier relativismo, especialmente el lingüístico (expresado en su versión más contundente por la tesis Sapir-Whorf).

Como se ha dicho anteriormente la hermenéutica depende del lenguaje, no del técnico sino del cotidiano, lo que requiere, una nueva teoría del lenguaje porque la teoría del lenguaje *instrumental*²¹⁶ se siente como totalmente insuficiente para las necesidades que plantea la hermenéutica. Como para ella no hay una realidad en sí, de características permanentes y definitivas, tampoco existe un lenguaje compuesto de formas fijas. La palabra misma participa en la conformación de aquello que se entiende por realidad, así como con los cambios que ocurren en ésta, a la luz de renovadas formas de experiencia, correlativamente se modifica el lenguaje, que recoge, expresa y articula esas transformaciones.

El anhelo moderno de constituir un lenguaje universal que fuera el vehículo adecuado del saber científico había caído sobre todo ya desde fines del XVIII con las investigaciones de Herder y sobre todo de Humboldt que investigando el idioma concreto de pueblos particulares, llegan a la conclusión de que toda lengua se caracteriza por una determinada concepción del mundo. Pero, según Gadamer, esta postura cae en el error de creer que la peculiaridad de aquello que la cultura de un pueblo manifiesta está en el lenguaje. Para él, está en la capacidad que éste tiene de

²¹⁶ Gadamer llama así a la concepción predominante en el estudio del lenguaje, utilizada por la ciencia moderna. Para ella los conceptos son el resultado de un proceso de abstracción, por el cual se seleccionan ciertas características generales y se las fija en un contenido permanente. Las palabras, en consecuencia, se entienden como estructuras formales utilizables a voluntad, a manera de herramientas,. Acorde con este uso formal del lenguaje, el conocimiento es explicado como la tarea de subsumir lo particular a lo general, representado por el concepto correspondiente.

expresar las particulares experiencias colectivas de ese pueblo.

En definitiva, para Gadamer hay una constitución lingüística de la experiencia del mundo. En el *decir* mismo se constituyen, a la vez, *lenguaje y el mundo*. Del mundo sólo se nos dan “acepciones”, es decir, esquemas articulados lingüísticamente. Pero dichos escorzos no son meras posibilidades de interpretación: el conjunto de ellos constituye la totalidad de lo que se puede entender por *mundo*. Cada acepción es capaz ella misma de expresar adecuadamente cualquier otra forma de comprensión del mundo dada en otro idioma.

Digámoslo otra vez, desde este optimismo gadameriano, se puede con total confianza, traducir una concepción del mundo a otra.

En relación a lo que venimos diciendo, Moralejo afirma que, para Gadamer “*No hay una norma exterior al lenguaje por la cual poder juzgar respecto de la verdad y objetividad de las interpretaciones en él dadas, debido a que el propio hombre está inmerso en el lenguaje, y no puede trascenderlo. Pero esta limitación es compensada con creces por la capacidad potencial que tiene cualquier idioma de penetrar en la comprensión de toda otra cosmovisión, por ajena y extraña que fuese*”

Gadamer, en “*Verdad y método*” lo dice de la siguiente manera: “*En cada lengua, hay una referencia inmediata a la infinitud de lo que es*”

Moralejo refuerza sus argumentos sobre la especial aplicabilidad de la hermenéutica para las ciencias histórico-sociales, afirmando: “*Si las ciencias naturales objetivan su saber de la realidad porque lo circunscriben al campo de lo calculable y matematizable, la hermenéutica, en cambio, deja hablar y presta la palabra a todo significado que puje por manifestarse*”

¿Podemos pedir mucho más para la Antropología?

Paul Ricoeur

Consideraciones provisionales a las posibilidades de aprovechamiento de su pensamiento en Antropología Sociocultural.

En su artículo de 1973 denominado “*La Tarea de la Hermenéutica*”, Ricoeur trató de describir el estado del problema hermenéutico, tal como él lo recibe y entiende antes de ofrecer su contribución. Define “*hermenéutica*” como “*la teoría de las*

operaciones de comprensión en sus relaciones para la interpretación de un texto”, y piensa que partiendo de la idea de texto puede intentar resolver, el que considera problema central de la hermenéutica, la, en su opinión, desastrosa oposición entre explicación y comprensión.

Seguiremos para esta primera parte, referida al autor francés, el comentario de Aurora González Echevarría²¹⁷.

Ricoeur se remonta a Schleiermacher, y a su intento de generalizar la hermenéutica a partir de la filología de los textos clásicos y de la exégesis de los textos sagrados. Schleiermacher pasa de la diversidad de los textos y de las cosas dichas en los textos a la operación central que unifica los distintos aspectos de la interpretación. Su programa, dice Ricoeur, es a la vez romántico (por su énfasis en la creatividad personal) y crítico (por su intento de elaborar reglas universales de la comprensión). Se trataría de hacer algo similar a lo que hizo Kant para las ciencias naturales.

Schleiermacher habla de una interpretación gramatical y otra a la que denomina primero “técnica” y después “psicológica” Tendría esta última, un fuerte componente “adivinatorio”, para alcanzar la intención del autor, pero también se basaría en la comparación del autor estudiado con otros y con el propio intérprete. No llegó a pasar de la empatía con el autor al sentido y la referencia de su obra.

Tampoco lo hace Dilthey, cuando avanza en el proceso de generalización de la hermenéutica yendo de la filología y la exégesis a la historia. De Dilthey dice Ricoeur que aunque sigue situándose en el plano metodológico prepara el paso a una hermenéutica más general, más ontológica. Dilthey parte de dos supuestos fundamentales: a) que la coherencia de los textos es el resultado de la coherencia de la historia, y b) que la hermenéutica constituye una epistemología y una metodología específicas basadas en la intuición psicológica. Lo que hace posible el conocimiento de los otros es que la vida produce formas, se externaliza en configuraciones estables.

Weber intentará abordar su estudio por medio de los tipos-ideales. Para Ricoeur, el problema de Dilthey y Weber es cómo formar conceptos en la esfera de la vida, la esfera de experiencia fluctuante que se opone a la regularidad de la naturaleza. Lo que

²¹⁷ González Echevarría, Aurora. “*Crítica de la singularidad cultural*” Rubí Barcelona, Anthropos-México Universidad Autónoma Metropolitana Iztapala, 2003

hace esta tarea posible es el hecho de que la vida espiritual se fije en totalidades estructuradas capaces de ser entendidas por otros. Después de 1900, influido por Husserl, Dilthey busca la clave en la intencionalidad, en el significado de los actos. Pero en último término se trata de comprender un texto por quién lo dice.

Gadamer articula el conflicto, latente en la obra de Dilthey, entre una filosofía de la vida, profundamente irracionalista, y una filosofía del significado.

Después de Dilthey, no se perfecciona la epistemología de las ciencias humanas sino que se cuestiona el postulado diltheyano básico: que éstas compitan con las otras perfeccionando una metodología propia. En Heidegger y Gadamer el tema no es desarrollar la problemática metodológica creada por la exégesis de los textos sagrados o profanos, la filosofía, la psicología, la teoría de la historia o la teoría de la cultura. Por el contrario, se plantea una nueva cuestión.

Para Heidegger, lo que es filosóficamente primario en la historia no es ni una teoría de la formación de conceptos en historiografía, ni una teoría del conocimiento historiográfico, ni siquiera una teoría de la historia como objeto de la historiografía, lo primero es la interpretación de los seres auténticamente históricos en relación a su historicidad. “*La hermenéutica de Heidegger sería por tanto una hermenéutica ontológica, no una metodología*” nos dice Ricoeur.

Heidegger rebate el presupuesto ingenuo de Dilthey de que las ciencias humanas son más fáciles que las naturales porque nos conocemos y somos como el otro. La primera dificultad estaría en *entenderse*, en entender la posición propia respecto al ser. Heidegger sitúa la hermenéutica en el plano ontológico pero aclara el círculo hermenéutico que no sería sino la traducción en el plano metodológico de la estructura ontológica fundamental a la que Heidegger llamaría *pre-comprensión*. El círculo hermenéutico- metodológico no sería sino la sombra de esta estructura ontológica de anticipación.

Ricoeur se pregunta si con Heidegger no podríamos dar por resuelta la aporía de Dilthey, abandonado la epistemología por el ser. Y responde que más bien se ha agravado. Que lo que eran dos modalidades de conocimiento dentro de la epistemología se convierte ahora en la oposición entre ontología y epistemología. Heidegger no recorre el camino de vuelta que va de la ontología fundamental a la cuestión propiamente epistemológica del estatuto de las ciencias humanas. Es

Gadamer, continúa Ricoeur, quien hace de esta aporía el tema fundamental de su filosofía hermenéutica. Gadamer se aproxima a las ciencias humanas dentro del marco de la ontología de Heidegger. La experiencia clave en torno a la cual constituye su obra es el distanciamiento alienante que, le parece, presuponen estas ciencias, que destruye la relación primordial de pertenencia sin la cual no hay vinculación con lo histórico.

Gadamer resume los dos movimientos anteriores, el que llevó de la hermenéutica regional a la general y el que condujo desde la epistemología de las ciencias humanas a la ontología. Pero, dice Ricoeur, se toma en serio a Dilthey y hace una reflexión meta metodológica básica: tenemos conciencia de estar expuestos a la historia y a sus efectos. Este es el punto del que quiere partir Ricoeur. Y, junto con él, de la conciencia histórica, que es también una conciencia de distancia a través de los efectos de la historia. Otro concepto clave que toma de Gadamer es el de *fusión de horizontes*. Para Heidegger, a la dificultad de entenderse, seguía la dificultad de comprender al otro. Para Gadamer no hay ni una síntesis final ni un encerrarse en la propia posición, sino un horizonte que puede contraerse. No un conocimiento único sino una tensión entre lo propio y lo ajeno.

Junto con la distancia que introduce la noción de *efecto* y la noción de *fusión de horizontes* hay un tercer elemento en Gadamer que Ricoeur considera central: la noción de *linguality*.

La pertenencia a una tradición pasa a través de signos, palabras y textos en los que se inscribe la herencia cultural y que se ofrecen para ser descifrados. No sólo hay mediación a través del diálogo, de las palabras. Ricoeur pone el acento en la mediación a distancia por los textos, que no pertenecen ni al lector ni al autor.

Ricoeur desarrollará su fenomenología hermenéutica a través del análisis de los textos y de la aplicación del modelo del texto a la acción significativa. Con estos pasos se propone no sólo regresar a la epistemología sino también utilizar las concepciones estructuralistas de la explicación de los textos tan distintas a las explicaciones de las ciencias naturales para tratar de disolver la oposición entre explicación y comprensión que en Dilthey parece tan inevitable como insoportable.

Aparentemente, el interés de Ricoeur por los textos radica precisamente en su capacidad para integrar explicación y comprensión superando la oposición de Dilthey

no sólo mediante la aplicación de los modelos explicativos lingüísticos sino distanciando la interpretación de los conceptos psicológicos de comprensión. En este sentido, el texto no sólo es la fijación de lo dicho por escrito sino que trasciende las condiciones psico-sociológicas del discurso produciendo un distanciamiento, a la vez constitutivo del texto como escrito y condición de la interpretación, tal cómo la entenderá Ricoeur. La escritura abole la referencia ostensible del discurso más allá de la intención del autor, de manera que lo que se ofrece a la interpretación es el mundo de la vida de Husserl, el ser-en-el-mundo de Heidegger. (Ricoeur, 1981)

En un artículo de 1970, Ricoeur se interroga sobre las características del texto y, una vez establecidas, relea la oposición entre explicación e interpretación aplicando ambas a los textos, pero la explicación ya no es la propia de las ciencias naturales (que en este texto no se caracterizan y a la que en 1973 aludirá vagamente a través de Winch, esto es en términos de método inductivo y relaciones causales de contigüidad) sino la de los análisis estructurales. En este artículo la vinculación entre explicación e interpretación lleva el análisis estructural más allá de sus propósitos buscando en los textos sus contenidos básicos de los que el intérprete se apropiaría en su lectura. Una noción de interpretación basada en la apropiación, en la ampliación de horizontes del exégeta, le parece excesivamente subjetiva, y termina apuntando a las cosas que ya estarían dichas en el texto.

Este final inacabado se completa en un artículo de 1973 "*El modelo del texto: acción significativa considerada como texto*" que está detrás de la mayor parte de la antropología interpretativa que se impuso en las pasadas décadas en Antropología, y en él desarrolla dos temas de interés. El primero es otra forma de integrar explicación e interpretación bastante curiosa, en la que la comprensión sería la formulación de hipótesis interpretativas y la explicación los procedimientos que servirían para validar esta hipótesis. El segundo- y obviamente central en el artículo- es si el texto puede servir de modelo paradigmático a la acción significativa y si, en consecuencia, las formas de interpretación y aplicación que se propone para los textos se pueden aplicar a la acción social. La comparación entre texto y acción significativa se realiza en 1973 perfilando previamente las características del texto de 1970.

En las páginas siguientes trataré de recoger las tesis de Ricoeur combinando los dos

artículos, es decir, primero y brevemente, me ocuparé de su análisis de los textos, después de las dos formas en que se propone anular o superar la oposición entre explicación e interpretación, en tercer lugar, de las analogías entre texto y acción significativa . Y por último, de la extensión a las ciencias sociales de la doble cancelación de la oposición entre metodologías interpretativas y explicativas.

En el artículo de 1970, Ricoeur empieza por preguntarse qué es un texto. Aparentemente, responde, la fijación de un discurso por escrito, pero sólo aparentemente. El hecho de que como institución la escritura haya seguido al lenguaje crea la impresión de que la escritura es discurso fijado, que la inscripción garantiza la persistencia del habla. Ricoeur sostiene que el texto no es fijación de un discurso por escrito, que lo que se fija por escrito por supuesto se podría haber dicho, pero se ha escrito precisamente porque no fue dicho.

Ricoeur se extiende sobre la diferencia entre discurso y texto, marcando en primer lugar la diferencia entre las relaciones escritor/lector y locutor oyente. La relación entre el que escribe y el que lee no es una relación de interlocución. No es cierto que el lector dialogue con el autor a través del texto. El diálogo es un intercambio de preguntas y respuestas. En la lectura el autor, no responde, no hay más que el texto. Ricoeur entra así en consideraciones respecto a la extrañeza que puede producirnos el encuentro con el autor de un libro que hemos leído o del carácter cuasi- póstumo de toda obra, pero creo que evocar aquí a Schutz, a quien Ricoeur no cita, puede resultar esclarecedor. En la relación cara a cara es posible preguntar cuando no se entiende, a diferencia de lo que ocurre con los contemporáneos o los predecesores.

El texto, se dice, se diferencia del habla en que preserva el discurso, lo hace disponible para el futuro. Esto es cierto, para las transcripciones, pero esto no es lo más importante. Lo más importante es la distinta relación referencial que texto y discurso mantienen con el mundo. En el discurso, el locutor y el oyente están presentes uno a otro y también a la situación.

En el habla, el sentido ideal de lo que se dice se vuelve hacia la referencia real, hacia aquello de lo que se habla. En el texto la referencia está interceptada, del mismo modo en que lo está el diálogo. La lectura, como interpretación, consiste precisamente en conectar con la referencia. Esta separación entre texto y referencia es por otra parte

lo que permite al texto conectar con otros textos en ese cuasi- mundo de la literatura.

En 1973 Ricoeur introduce algunas modificaciones. Ya no son discurso y texto los que se contraponen, sino por una parte discurso (oral o escrito) y lengua y por otra discurso oral y discurso escrito. Estas modificaciones preliminares no tendrán mayor trascendencia respecto al texto excepto en precisar de una manera más formal sus características. El discurso, pensado ahora como contrapartida del código lingüístico o sistema de la lengua, es el uso o evento lingüístico. La unidad básica del discurso es la sentencia, y de la lingüística de la sentencia toma cuatro rasgos que oponen discurso y lengua:

1) El discurso siempre tiene una realización temporal y en presente, mientras que el sistema de la lengua es virtual y fuera del tiempo.

2) Mientras que en la lengua no hay sujeto, el discurso se refiere al locutor por medio de un sistema complejo de indicaciones tales como los pronombres personales. Es auto-referencial.

3) Mientras que los signos de la lengua sólo se refieren a otros signos dentro del mismo sistema, y mientras que a la lengua le falta un mundo del mismo modo que le falta temporalidad y subjetividad, el discurso es siempre acerca de algo. Se refiere a un mundo que pretende describir, expresar o representar. Es en el discurso donde se actualiza la función simbólica del lenguaje.

4) Mientras que la lengua es sólo la condición para la comunicación porque proporciona los códigos, es en el discurso donde se intercambian los mensajes.

En relación a estos cuatro rasgos establece Ricoeur la diferencia entre el discurso oral y el escrito. De manera muy esquemática:

1) En el discurso oral lo que se realiza en el momento es un evento que desaparece, en el texto se fija el acontecimiento.

2) El discurso oral es autoreferencial, tiene un autor; el texto escapa a su autor.

3) El discurso oral se refiere a un mundo, a una situación que es común a los interlocutores, en el texto, la referencia se abre más allá de la ostensiva.

4) El discurso oral tiene un interlocutor, el escrito se dirige a la universalidad.

Es el texto así caracterizado el que va a ser releído a la luz de la oposición entre explicación e interpretación, que en Dilthey empezó siendo entre explicación y comprensión. La comprensión era para Dilthey conocer algo de la vida mental a través de los signos en los que se manifiesta. Entre los signos de la vida mental están las manifestaciones fijadas por escrito de una manera perdurable. La interpretación sería el acto de comprensión aplicada a los monumentos. La explicación sería ajena a la vida mental y propia de las esencias de la naturaleza.

Ricoeur se plantea de inmediato una pregunta, ¿pero qué pasa con las condiciones de cientificidad de las interpretaciones? Aunque la distinción entre explicación y comprensión parece clara, el problema se traslada cuando tratamos de diferenciar entre el concepto de comprensión intuitiva e inverificable y la demanda de objetividad en las ciencias humanas, que llevará a la despsicologización de la comprensión y a la introducción de “*significados*”, “*valores*”, “*objetivos*”.

Volvamos al texto. Podemos a) mantenerlo sin autor, como texto, atendiendo a sus relaciones internas, a su estructura, y b) podemos restaurar su comunicación con la vida, interpretarlo. El primer tipo de análisis es el desarrollado por el análisis estructural. No es una forma naturalista de explicación ampliada a las ciencias humanas sino que sigue el ejemplo de la lingüística. Abriendo sólo el contraste entre unidades situar el texto del lado de la lengua, no de la palabra

Como ejemplo Ricoeur recoge el análisis de Lévi-Strauss del mito de Edipo, que conduce a establecer la disposición y relación entre mitemas, esto es, la estructura del mito. Frente a esta forma de explicación, está la interpretación. La interpretación es, en primer lugar, apropiación.

Esta auto-comprensión no se realiza por la reflexión inmediata, sino que pasa por la mediación de los signos y de las palabras a través de las cuales el yo se documenta y se forma a sí mismo .Apropiarse- escribe Ricoeur en otro artículo- es abandonarse al poder revelatorio del texto más allá del limitado horizonte de la propia situación existencial.

La apropiación implica otras dos cosas. Reduce la distancia cultural acercando al yo al significado del texto, es decir, el sistema de valores sobre el que se basa el texto. En este sentido la interpretación hace propio lo que era ajeno. Pero sobre todo, actualiza la referencia del texto en el aquí y en el ahora del lector. Es este movimiento

el que hace posible los otros dos, el cancelar la distancia cultural y el fundir la interpretación del texto con la auto-interpretación.

El último paso de Ricoeur es tratar de aunar la explicación estructural y la interpretación entendida como apropiación. Para ello vuelve el sentido de los mitemas que la estructura del mito de Edipo vincula. La importancia de la sangre, la procedencia de la tierra, la prohibición del incesto.

Así Ricoeur “tira” del análisis estructural llevando ciertas conclusiones de Lévi-Strauss al terreno de la autocomprensión. El pensamiento mítico no realizaría meras combinaciones formales entre sentencias, Levi-Strauss afirma que surge del reconocimiento de ciertas oposiciones y tiende hacia ellas su mediación progresiva. Ricoeur ve en esta conciencia de oposición un reconocimiento de las aporías de la existencia humana en torno a las cuales el mito sostiene y gravita.

Por último, la cuestión de la objetividad. Si interpretar es apropiarse aquí y ahora de la intención del texto, el concepto de interpretación parece muy subjetivo, la combinación entre análisis estructural y semántico permite recuperar un concepto intra-textual de interpretación. Lo que se dice está allí. Lo que hace el exégeta es colocarse dentro del sentido indicado por la relación de interpretación soportada por el texto, la apropiación, que estaría al final del proceso, no es arbitraria

En esta aproximación a la objetividad de la interpretación la que se completa de manera sorprendente en 1973. En este texto la complementariedad entre explicación (estructural) e interpretación es anticipada por otra forma de entender la dialéctica entre *erklären* y *verstehen*, que se va a convertir en un proceso de formulación de hipótesis y su validación.

El punto de partida sería que, si el significado objetivo es algo distinto a la intención del autor, puede ser constituido en varias formas o, si se prefiere, que lo dicho en el texto puede ser redicho de maneras distintas. ¿Por qué, se pregunta ahora, hemos de construir el significado? No sólo, dice, porque el lenguaje es metafórico y debe ser construido, porque no es sólo una secuencia de sentencias, todas de igual peso y que pueden entenderse una a una. El texto es un conjunto, en el que se da una jerarquía de temas, unos primarios y otros subordinados y establecer la jerarquía de los temas requiere formular hipótesis.

Ricoeur piensa que esto se puede decir de otras dos maneras. Si el texto es un todo,

es equiparable en su individualidad a un animal o una obra de arte. Sólo se accede a él por un proceso de aproximaciones sucesivas de lo genérico a lo específico: consideraciones respecto al género literario al que pertenece, la clase de texto que constituye, las estructuras de distinta clase que en él se cruzan.

Como un volumen en el espacio, el texto presenta un “relieve” Sus diferentes temas no están a la misma altura. En consecuencia la reconstrucción del conjunto tiene un aspecto perspectivista similar al de la percepción.

En consecuencia los problemas de interpretación no se deben a la incomunicabilidad de la experiencia psíquica del autor, sino a la naturaleza de la intención verbal del texto.

Ricoeur aborda después los procedimientos de la validación que, obviamente, no son en este caso los de la verificación empírica. Se parecería más a los procedimientos jurídicos, tendría que ver con la argumentación, con la valoración de indicios. Se salvaría así, arguye Ricoeur, tanto la diferenciación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu como la aplicación a estas últimas del término “ciencia”.

De esta manera, concluye Ricoeur, es el balance entre el genio de la formulación de hipótesis y el carácter científico de la validación lo que constituye el complemento moderno de la dialéctica entre verstehen y erklären.

En la misma línea hace una aproximación al círculo hermenéutico en términos de hipótesis y validación y sostiene que esta sucesión entre aproximaciones subjetivas y objetivas también está sujeta a invalidaciones semejantes a las propuestas por Popper. En este caso la falsación se produciría por la competencia de interpretaciones rivales. *“Lo que parece claro es que no todas las interpretaciones son iguales”*

La acción significativa como texto

Esta es la última tesis de Ricoeur, y la más importante para la Antropología. Las ciencias humanas podrían ser consideradas una hermenéutica si se aplican en ellas las dos figuras de la dialéctica comprensión y explicación que Ricoeur ha desarrollado para la interpretación de los textos. Para ello se debe esclarecer:

- 1) En que medida el objeto de las ciencias humanas participa de los hechos que constituyen el texto como texto.
- 2) En que medida su metodología desarrolla la misma clase de

procedimientos que la interpretación de los textos.

Recordemos las características que se atribuyen a los textos: 1) fijan el evento discursivo, 2) el texto escapa a su autor, 3) su referencia va más allá de la ostensiva, 4) se dirige a la universalidad.

Ricoeur trata de aplicar estos cuatro criterios a la acción y concluye que puede hacerse.

1) Fijación de la acción. La acción significativa es objeto de la ciencia sólo bajo la condición de una clase de objetivación que es equivalente a la fijación de un discurso por escrito. Más allá de las transacciones concretas entre agentes, existen patterns delineados. Esto es lo que separa el significado de la acción de su evento.

2) Autonomización de la acción. La acción es un fenómeno social no sólo porque es hecha por agentes diversos sino porque escapa de sus manos y tiene consecuencias no previstas. Una de sus características es esa “huella” que deja, la historia es esa suma de “marcas”, la sedimentación en el tiempo social de los hechos humanos da lugar a las “instituciones”. Winch habla, en *“The Idea of a Social Science”*, de que el objeto de la ciencia social es el *“comportamiento regulado por reglas”* Pero estas reglas no están sobreimpuestas.

3) La acción significativa es una acción cuya importancia va más allá de su relevancia en un momento determinado.

Las grandes acciones van más allá de las condiciones de su producción social, como se manifiesta, por ejemplo, en la relativa autonomía de las superestructuras.

4) por último, la acción humana es una obra abierta a muchas lecturas. En términos de Hegel, no la juzgan sus contemporáneos, sino la historia. Todos los acontecimientos y hechos significativos están abiertos a esa clase de interpretación práctica a través de la praxis actual.

Si, como parece, la analogía entre texto y acción significativa se sostiene, el segundo paso es ver si esta analogía resulta fructífera al nivel de la metodología. Ricoeur la explora para las dos figuras de la dialéctica comprensión/explicación, la que va de la explicación (estructural) a la comprensión (apropiativa) y la que transforma la

comprensión (por medio de la formulación de hipótesis) en explicación (constituida por su validación) . En relación a la contraposición análisis estructural/apropiación del sentido Ricoeur sostiene:

- que el modelo estructural, tomado como paradigma de explicación, se puede extender de las entidades textuales a los fenómenos sociales porque su aplicación no se limita a los signos lingüísticos sino que se extiende a toda clase de signos análogos a los lingüísticos, es decir, a todos los sistemas semiológicos; -y, en cuanto al significado que las estructuras sociales son también intentos de enfrentarse a las perplejidades existenciales, apuntan a las mismas aporías de la existencia sobre las que gravita el mito. En este sentido, las estructuras de la acción social tienen una dimensión referencial semejante a la referencia no ostensiva del texto: proyectan un mundo que va más allá de la situación. También en las ciencias sociales el análisis estructural permite ir de las interpretaciones ingenuas a las críticas, de las interpretaciones superficiales a las densas.

Lo que suscita un problema. Este camino no puede ser recorrido sin una implicación personal, con el riesgo de subjetivación consiguiente. Ricoeur concluye que esta apropiación no se realiza de cualquier modo.

Esto nos lleva a la segunda figura de la dialéctica entre comprensión/explicación, la que va de la formulación de hipótesis a su validación. Ricoeur se enfrenta al hecho de que el sentido de las acciones humanas, de los acontecimientos históricos y de la acción social puede ser *construido* de varias formas debido a la *plurivocidad* de la acción humana. Pero este campo de construcciones posibles no es ilimitado. Ricoeur distingue entre el propósito y el motivo como dos dimensiones de la acción, que se ponen de manifiesto cuando la respuesta a la cuestión *qué* se explica en términos de una respuesta a la cuestión *por qué*.

Este tipo de respuesta proporciona “*una razón para...*” y no una causa. En cuanto al motivo, toma de Ascombe el “*carácter de deseabilidad*” de lo que se busca.

Esta atribución de motivos puede ser, es, plural. Ricoeur piensa que la argumentación para defender estas atribuciones puede seguir el modelo del razonamiento judicial. Sería una argumentación de carácter polémico, que enfrentaría a distintas interpretaciones posibles.

La analogía jurídica parece deslizar el énfasis desde las reglas que gobiernan el

comportamiento hacia los casos particulares. Y la analogía con el texto olvida que, al menos en Antropología, ese comportamiento fijado se está desarrollando ante nuestros ojos.

No debemos olvidarnos las experiencias de relación entre Antropología y Hermenéutica, que por cierto ya se han hecho.

Clifford Geertz: el más célebre entre los antropólogos vinculados con la hermenéutica

En la década de 1960 se produjeron una serie de modificaciones en la antropología, impulsadas por autores que intentaron replantearse, mejorar o fortalecer los paradigmas vigentes hasta el momento, fuertemente influidos tanto por el debate teórico como por los acontecimientos sociales. Así se originaron tres nuevos movimientos que respondían a distintas orientaciones teóricas y caracterizaron a ésta década: la antropología simbólica, la ecología cultural y el estructuralismo. El estructuralismo de Levi-Strauss tuvo una rápida difusión. Sin embargo, en la década de 1970, este paradigma entró en decadencia y frente al avance de la filosofía del lenguaje, que permitió la renovación del debate entre explicación y comprensión como dos modos diferentes de conocimiento, la hermenéutica irrumpió con gran fuerza en el escenario de la antropología.

La vinculación entre ambas se materializa sobre todo en la denominada *antropología simbólica o interpretativa*²¹⁸ esta corriente opone comprensión a explicación y recupera de modo particular la comprensión como modo de conocimiento antropológico.

Clifford Geertz, uno de los exponentes más destacados de esta corriente, (y quizás el más conocido de los antropólogos actuales) concibe la antropología como una ciencia interpretativa. Atraído tanto por la hermenéutica de la tradición diltheiana como por la semiótica moderna, argumenta que la vía de acceso para la descripción de los fenómenos culturales es precisamente la interpretación. En su trabajo denominado “*Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico*” hace explícita esta opción:

²¹⁸ Los términos “*simbólico*” e “*interpretativo*” adjetivando a Antropología no son exactamente sinónimos ni equivalentes. Anteriormente hemos desarrollado esta diferencia .

“Saltando de un lado al otro entre el todo concebido a partir de las partes que lo describen con realismo y las partes concebidas a partir del todo que lo motiva, pretendemos, a través de una suerte de movimiento intelectual perpetuo, situar a ambas partes en un contexto en el que se expliquen mutuamente . Por supuesto, todo esto no es sino la trayectoria ahora familiar de lo que Dilthey llamó en su día el círculo hermenéutico, y mi tesis es simplemente que esta estrategia es fundamental para la interpretación etnográfica”.

Geertz parte de un concepto semiótico de cultura a partir de entender (de acuerdo con Max Weber) que *“el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido”*. En este sentido la cultura es esta urdimbre de significación; en palabras del mismo Geertz: *“La cultura de un pueblo es un conglomerado de textos”*²¹⁹

La antropología, entonces, será una ciencia interpretativa en busca de significados y no una ciencia experimental en busca de leyes o regularidades. Afirma que el quehacer antropológico se caracteriza por ser un discurso interpretativo y, como tal, debe reconocer que el análisis cultural será siempre incompleto en la medida en que no pueda alcanzar interpretaciones definitivas sobre la cultura. Por ello, la antropología solamente puede aproximarse a los sentidos que los individuos imprimen a sus actos en una cultura determinada. Es necesario tener en cuenta que los símbolos no tienen significados iguales, unívocos, para todos lo que pertenecen a una cultura pues estos significados están en una permanente construcción.

²¹⁹ Geertz, C: *“La interpretación de las culturas”* Barcelona, Gedisa, 1973

Otro de los puntos fundamentales del planteo de Geertz es que la interpretación antropológica de sistemas simbólicos de otros pueblos debe orientarse *desde el punto de vista del actor* pero diferenciarse de ella. Distingue entre interpretaciones de primer orden (las que realizan los nativos en su vida de todos los días), y las de segundo o tercer orden que son las que realizan los antropólogos. Estas interpretaciones del antropólogo deben encararse atendiendo a las fórmulas que los nativos usan para definir lo que les sucede (interpretaciones de primer orden). Pero su tarea consiste en “*develar las estructuras significativas jerárquicamente estratificadas*”, estructuras subyacentes a las acciones sociales que infieren e implican determinados significados.

A raíz de esto Geertz sostiene que el antropólogo *no estudia aldeas; estudia en aldeas*. Dicho de otra manera, el antropólogo debe situarse en el contexto, en la aldea, participar de ella, de su vida. Compartir el contexto vivencial no significa que el antropólogo deba sentir como un nativo (tema que ha dado mucho que “hablar” en Antropología) sino que debe:

“(…) *descifrar qué demonios creen ellos que son (…)* El etnógrafo *no percibe (…)* lo que perciben sus informantes. *Lo que él percibe, y de forma bastante incierta, es lo que ellos perciben “de” o “por medio de” o “a través de.”*

En definitiva, según el planteo geertziano, la descripción etnográfica es *interpretativa* en la medida en que interpreta el flujo del discurso social y rescata lo dicho por el actor, y además es *microscópica*, es decir se interesa por pequeños hechos que hablan de grandes cuestiones. Para dar cuenta de esto, Geertz utiliza el siguiente ejemplo (tomado del filósofo Gilbert Ryle): Dos muchachos contraen rápidamente el párpado del ojo derecho. En uno es un tic involuntario; en el otro es una señal de conspiración dirigida a un amigo. Los dos movimientos son, como movimientos, idénticos, pero la diferencia entre un tic y un guiño es enorme. Una *descripción superficial* señalaría: ambos muchachos están cerrando los párpados, pero una *descripción densa*²²⁰ dice: uno de esos muchachos está realizando una burla a un amigo. Por lo tanto, la descripción densa implicaría el análisis de la conducta más el de la cultura para encontrar la significación.

De aquí que la tarea del antropólogo es: “desentrañar *estructuras de significación y determinar su campo social y su alcance*”²²¹. Es decir, en una investigación antropológica es necesario preguntarse “*por el sentido y su valor: si es mofa o desafío, ironía o cólera, esnobismo u orgullo, lo que se expresa a través de su aparición y por su intermedio*”²²²

En su libro “*El antropólogo como autor*” de 1989, Geertz empieza a deslizarse hacia el estudio de los géneros literarios, ubicando a la antropología más cercanamente a los discursos literarios que a los científicos, y analizando los *discursos inscriptos* por distintos antropólogos a lo largo de la historia con lo cual inicia un camino que será profundizado por sus ex -discípulos, los antropólogos posmodernos.

²²⁰ El concepto de *descripción densa* es uno de los más ricos del planteo geertziano. La diferencia entre la descripción *superficial* y la *densa* define el objeto de la etnografía. “*Hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de interpretar un texto) un manuscrito extranjero, borroso plagado de elipsis, de incoherencias(...)*” Geertz 1987 r

²²¹ Geertz. “*La interpretación de las culturas*”

²²² idem anterior

Consideraciones finales

Sólo a título de referencia, señalaremos la oportunidad que creemos representará para el estudio de lo sociocultural el abordaje de la noción de “*hermenéutica diatópica*” del portugués Boaventura De Sousa Santos a la que hemos tenido acceso, sólo a través de los breves comentarios de algún discípulo argentino.

Todavía quedan sin expresar, un puñado de razones para la vinculación que motivó este capítulo:

Entendemos que de los tres grandes paradigmas en que las ciencias sociales se han desarrollado (positivismo, interpretativismo y dialéctica)(Forni, Gallart y Vasillaquis de Gialdino, 1992) parece ser que es en el segundo en el que quedan abiertas mayores posibilidades de crecimiento, para una disciplina como la Antropología, en un mundo con preeminencia del neoliberalismo y a la vez, con un repliegue de los sistemas políticos vinculados a las teorías dialécticas ²²³

En segundo lugar porque entendemos que, según algunas posiciones, (vinculadas a autores como Hesse, Mary) se estaría configurando un paradigma hermenéutico para las ciencias en general (y no sólo para las sociales) que tiene reales posibilidades de ser, alternativo al positivismo.

En tercer lugar porque hemos planteado nuestro problema a partir de lo que hemos llamado el “quiebre epistemológico” operado en la Antropología, a nuestro entender, inducido por variados factores, ²²⁴ pero **explicitado** por la generación posmoderna, asumiendo que este “grupo” hace señalamientos que son de hondura, pero que al mismo tiempo implican la **renuncia** a la etnografía, lo que significa para nosotros la renuncia a los cimientos de la Antropología misma, a aquello que nos parece ser lo mejor, lo más genuino, más original y propio de la tradición antropológica: la rica agudeza observacional respecto de las *realidades alternas*. Y para peor, las críticas posmodernas no resuelven aquello que señalan porque lo soslayan, quedándose en

²²³ No vamos a desarrollar, sólo mencionar la coherencia que guardan los sistemas de pensamiento con los sistemas sociopolíticos.

²²⁴ Tratados en el capítulo 2

consideraciones *de y sobre*, la retórica persuasiva de los textos etnográficos, la autoridad o el autoritarismo monológico de la antropología occidental y la construcción de otros procesos de escritura que supere ambas tendencias falaces, etc. sin resolver decididamente, el haz de problemáticas planteadas.

Nosotros entendemos que tales cuestionamientos eran (y aún lo son) necesarios y urgentes, pero que no reemplazan ni la necesidad de la teoría (ni pueden confundirse con ella, pues no nos otorgan claves de lectura de la realidad, apenas lo son respecto del oficio del antropólogo) ni la necesidad de correlato empírico, en las ciencias fácticas.

En relación a estos planteos y las situaciones derivadas de ellos, nos preguntamos: Luego, ¿qué Antropología, es posible, después de la postmodernidad?

V. Capítulo 4

Hacia una Antropología situada.

Pistas indiciarias de la “situacionalidad” como categoría epistemológica

Dice Gérard Althabe²²⁵, de la *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* de París que, hasta hace pocos años, y salvo raras excepciones se habían constituido (cristalizado) en **ese** país, **dos** antropologías, distintas en el nivel de los investigadores como de las instituciones que las llevan a cabo: la antropología de **lo lejano** y la antropología **de lo cercano o lo próximo**. El prestigio, el dinamismo teórico, etc., varían de una a otra.²²⁶

Junto a esa concepción, incide la hegemonía de la antropología levistraussiana, que excluye el presente de nuestra sociedad de la investigación antropológica, bajo dos argumentaciones principales, de los cuales sólo seleccionamos uno de ellos, a propósito de nuestro interés, a saber:

Sólo en el marco de una distancia máxima, es decir en la **condición recíproca de extranjero**, es posible producir un conocimiento desde adentro (lo que constituye una meta fundamental de la antropología) Cuando el antropólogo aborda un universo social del que es actor, es incapaz de liberarse de la complicidad que lo liga a sus interlocutores y termina deglutido por las representaciones que comparte con ellos, el conocimiento que puede producir, queda cautivo de la perspectiva de aquellos. Hasta aquí la justificación del antropólogo del estructuralismo.

Volvamos nuestra atención entonces a algo que es un lugar común en la Antropología “universal” hasta mediados del siglo XX: el dispositivo epistemológico según el cual el conocimiento antropológico sólo puede producirse en el universo extraño al investigador.

Ahora bien, esta situación, cambió, al menos en aquellos países periféricos (los de los continentes que habían soportado la colonización) y/o bajo la influencia teórica de la denominada antropología anglosajona. Esta situación es para nosotros (en los países

²²⁵ Althabe, Gérard, Schuster Félix Gustavo (compiladores), Bs. As. *Antropología del presente*. Edicial, 1999

²²⁶ También dice que tal fijación es una particularidad del caso francés, sobre todo si es comparado con la antropología anglosajona. Demuestra éste argumento, llamando la atención sobre el punto en lo que él denomina, la escasa (casi nula) repercusión de la antropología interpretativa en ese país (uno de cuyos ejes es que, el conocimiento de la propia sociedad y cultura, pasa por el de la sociedad y cultura de los otros).

hispanoamericanos, como entendemos que lo es en los restantes países del denominado “tercer mundo”) tan importante que ha dado lugar a conceptualizaciones tales, que inducen a entender transformaciones en el propio objeto de estudio antropológico.²²⁷

“*El salvaje metropolitano*”²²⁸, “el antropólogo nativo”²²⁹ o “descotidianización”²³⁰ y expresiones conexas, configurarían, para nosotros, posicionamientos o intentos de reposicionamientos, diremos, **situados en lo próximo**,²³¹ de tanto valor como lo las intenciones de “refiguración del pensamiento social”, “conocimiento local” que serían expresiones relativas a estas cuestiones dentro del marco, o típicas de, la antropología norteamericana interpretativa.

Sin embargo esta **tensión** entre el *hacer antropológico de lo lejano y exótico*, a diferencia del hacer *de lo próximo*, no es la única que recorre al conocimiento antropológico y a su tradición disciplinar. La Antropología *empírica o de campo*, y la Antropología *teórica*, o su expresión conexas, *la etnografía versus comparativismo*, y sus derivaciones en expresiones *particularistas o universalistas* o la, quizás más polémica, a saber, la antropología desde el *punto de vista del nativo* a diferencia de la que define su hacer por sus matrices y lealtades *disciplinares* (e institucionales, también a veces), son expresiones de permanente emergencia en la historia de esta disciplina al punto que, no puede desconocerse, han marcado un perfil, que para sus practicantes, es distintivo.

Inclinarse hacia uno u otro de los polos extremos de estas tensiones, no sería seguramente, ni de utilidad, ni de interés, al menos en este momento.

Nosotros asumimos que para que sea fértil, una ciencia (cualquier ciencia en general, pero mucho más fuertemente, una ciencia de lo sociocultural) **no puede sino reconocerse influida en el contenido concreto de los productos cognitivos, es decir,**

²²⁷ Quizás el caso más conocido es el de Edward Said con su obra *Orientalismo* (1979), pero también son dignos de prestarles atención, por ejemplo, otros antropólogos y pensadores orientales como el iraní Rahnema o el sociólogo pakistaní Inayatullah, presentados y estudiados por Andrés Recasens en *Pensadores Orientales Contemporáneos* Documento de la Escuela de Postgrado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, 1998.

²²⁸ Título de un influyente libro editado en los 90 en la Argentina cuya autora es la antropóloga Rosana Guber ya citada por nosotros en varias ocasiones en este mismo trabajo.

²²⁹ Nos resulta imposible dar cuenta desde cuando se usa la expresión o de quien la acuñó pero lo cierto es que se repite permanentemente en la bibliografía de la última década, por lo menos.

²³⁰ Conozco la expresión a través de artículos del antropólogo brasileño Gustavo Lins Ribeiro, pero ignoro si le pertenece

²³¹ Que por otra parte, no es la única modalidad del “estar situados”, por lo menos en lo que a nosotros respecta.

en las teorías, por el contexto, pero aún más, entendemos que no debería ser de otra manera.

Esta postura se emparenta, en parte, y no exclusivamente, con las postulaciones de las posiciones que como el “Programa Fuerte en Sociología de la ciencia”, (Bloor, D., Barnes, B., entre otros) en el sentido de que, desde ella se entiende que, fundamentalmente, los cambios en la estructura social tienen repercusión directa en el cuerpo de conocimientos y que *el interés* inspira la construcción de conocimiento de manera específica en relación con un contexto social y cultural.(conectando interés social e interés cognitivo)

A este respecto, Félix Schuster, en la obra colectiva denominada “*Antropología del presente*”,²³² afirma que la ciencia es una empresa contextualizada tanto en el ámbito de la producción como en el de la validación del conocimiento científico. A propósito, establece una tipología que reproducimos:

- a) la contextualización **situacional**
- b) la contextualización **relevante**
- c) la contextualización **determinante**

Estos tipos, dice, serán considerados a propósito de las teorías científicas aunque se incluyan en el análisis aspectos extrateóricos que se consideren pertinentes.

Se entiende por **contexto** al conjunto de factores sociales, políticos, económicos, psicológicos, ideológicos y estéticos, en relación con los cuales se ha desarrollado la actividad científica.

Nos referimos a continuación, sintéticamente, a cada uno de esos tipos de contextos, señalados por el epistemólogo y metodólogo argentino:

La contextualización situacional: Schuster dice:

“En el momento de producción de una teoría están operando en la sociedad en su conjunto, factores (como los sucesos y factores históricos, sociales, políticos, etc.) algunos de los cuales se proyectan sin duda al ámbito específico de la producción científica, influyendo sobre los científicos, los investigadores y sobre la propia actividad científica en su conjunto, generando incluso estilos de trabajo y aportando al desarrollo de la

²³² Obra citada

ciencia.”

¿De qué naturaleza es ese aporte? ¿Las influencias que reciben los científicos, son ajenas a todo tipo de conocimiento, o se refieren a circunstancias diferentes al tipo de realidad que los científicos pretenden aprehender?

La cuestión, responde el autor, es que precisamente, estas influencias **no son ajenas al conocimiento, en el doble sentido que pueden aportar conocimiento, y que el científico, a su vez puede indagar conocimientos en el ámbito de esos factores diversos, construirlos e incorporarlos a sus teorías.**

La contextualización relevante:

La relevancia, afirma Schuster

“implica un criterio de selección con respecto a lo que estrictamente habrán de referirse los científicos y, además, puede incluir una relación de todo a parte, similar a la que se da en ciertos mecanismos explicativos de base deductiva”.

Se refiere a las conexiones entre producción y validación del conocimiento. Se trata de establecer cómo los condicionamientos (de tipo político, económico, cultural, psicológico, teórico, metodológico, etc.) ingresan efectivamente al contenido del producto cognitivo.

La contextualización determinante:

Se trata de tomar el producto cognitivo, por ejemplo una teoría o una hipótesis científica (incorporados los condicionamientos), y ver en el proceso de contrastación, de qué manera éstos juegan en el establecimiento del valor de verdad o falsedad de la teoría o hipótesis.

Otros autores, como el caso de Javier Echeverría²³³, parten de la distinción de Reichenbach, contexto de descubrimiento, contexto de validación, para argumentar las críticas hacia la misma, que provienen tanto de otros autores como de sí mismo, como también la mención de los adherentes a la misma. Con la objeción básica de que la

²³³ Echeverría, Javier: *“Filosofía de la ciencia”* Madrid, akal ediciones, 1998.

actividad científica es más amplia y variada de lo que supone la ya clásica distinción, propone replantear la cuestión, reemplazándola por otra. En tal sentido, se distinguen cuatro contextos: *el contexto de educación* (enseñanza y difusión de la ciencia), *el contexto de innovación*, *el contexto de evaluación* (o valoración) y *el contexto de aplicación*. Esta distinción es incorporada por los estructuralistas científicos y su autor la evalúa como un paso hacia delante en la aproximación entre la filosofía de la ciencia y la práctica científica real.²³⁴ Habrá que prestarle atención.

Ahora bien, nosotros entendemos que una **Antropología Situada**, como propósito o meta a alcanzar, según hemos dicho desde el principio, debe saber, que debe atender al conjunto de éstos tipos de contextualizaciones.

¿Cuáles serían los rasgos de una Antropología, que sepa reconocer y atender a la producción universal del conocimiento y sus logros, pero que fundamentalmente considere y equilibre la constelación de **necesidades** que hemos venido señalando?, a saber:

- la producción de teoría que pueda convertirse en clave de lectura de la realidad sociocultural, para la sociedad en su conjunto y no sólo para los especialistas (esto nos remite al destino ético-político del conocimiento científico),
- el trabajo de campo, en su fuerte tradición dentro del universo antropológico y en su riqueza empírica insustituible,
- el conocimiento con relativa autonomía de las teorías hegemónicas de los países centrales, y la independencia de las modas intelectuales vacuas y pasajeras, así como, fuertemente comprometidas con el poder de turno,
- la independencia de academicismos estériles, atentos sólo por conformar protocolos financiados,
- en síntesis, la consideración de la *situacionalidad*, su discusión, su incorporación, su teorización desde la posición de ciencia hecha en la “periferia”.

La *situacionalidad* tendrá que ser re-pensada y construida en cada caso. Veremos de qué manera la entendemos, a partir de ciertos indicios, de ciertas pistas, a considerar, y a adaptar por sus usuarios primarios, los antropólogos y antropólogas.

²³⁴ Como se recordará es lo que se propuso en la Introducción de este trabajo.

La **situacionalidad** no hará referencia a un espacio geográfico, en el sentido tradicional de la palabra, aunque la antropología aspire a un “lugar” reconocible. Este *lugar*, en el sentido que le ha dado a este término Marc Auge en su ya clásica obra²³⁵, es un **lugar de identidad, un lugar identitario**²³⁶, que en este caso se reconoce en principio por su tradición particular.

La **situacionalidad** también será una instancia *epocal*, por lo tanto, la Antropología tendrá que asumir, una identidad del presente y una identidad cambiante, porque ella, más que cualquier otra ciencia social, no puede siquiera simular indiferencia a las épocas por las que transita su desarrollo.

La **situacionalidad** será *valorativamente no neutra*, con lo cual se postula una epistemología axiológica.

La **situacionalidad** será *teórica* entendiendo que no existe un único modo de definir a las teorías.

La **situacionalidad** será *etnográfica*, porque ésta es el método (o más que uno de ellos) que modela al conocimiento antropológico y permite permanecer vinculados a la realidad empírica a la que una *ciencia* no puede abandonar .

La **situacionalidad** será *científica* y de ninguna manera literaria o discurso de ficción, como así tampoco, discurso autocentrado en la subjetividad o en la retórica del antropólogo.

La **situacionalidad** será *histórica*, porque las ciencias sociales no pueden renunciar a ella a riesgo de autoeliminarse.

La **situacionalidad** será *endógena* porque será antropología hecha en Hispanoamérica, para hispanoamericanos por lo menos, como sus primeros y principales destinatarios.

La **situacionalidad** será *emancipadora*, porque en Hispanoamérica no hemos renunciado ni a pensar el futuro, ni a cancelar el presente en pos del futuro incierto.

Desarrollaremos estos “indicios” en párrafos particulares, cuyo contenido necesariamente es incompleto y provisorio, además de necesitar de “otros” para su reformulación y actualización.

Hemos re-pensado nuestro esquema inicial a partir del contacto con el pensamiento

²³⁵ Augé, Marc “Los no lugares .Espacios del Anonimato Antropología de la Sobremodernidad”

²³⁶ “...un lugar puede definirse como lugar de identidad, relacional e histórico...” Augé, M., obra citada

del portugués Boaventura de Sousa Santos, que nos obligó a reconsiderar nuestra posición desde la agudeza de sus análisis y de lo inspirador de sus argumentos. Recurriremos a él, o más bien a lo que dice, en varias ocasiones. Hemos usado una parte de su “*Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia*”²³⁷ y una traducción *ad hoc*, de una parte de “*Conocimiento prudente, para una vida decente*”²³⁸

De ninguna manera, sin embargo lo que sigue intenta ser ni un resumen ni una adaptación de su pensamiento a nuestras intenciones, sino que se lo “usa”²³⁹, en la medida que podamos, con él, mostrar mejor nuestros argumentos. Tampoco será el único autor al que recurramos, puesto que son muchos los que a lo largo de este recorrido han “venido en nuestro auxilio”.

A) La situacionalidad como “lugar” de identidad disciplinar

Nicholas Thomas²⁴⁰, en un artículo denominado Epistemologías de la Antropología²⁴¹ dice (entre otros planteos, por supuesto) de “*la escisión inevitable de la voz del etnógrafo*” y más adelante, “*El proyecto antropológico, tendrá, así al menos las dos caras de Jano, hacia “casa” y sus tradiciones intelectuales y sus cuestiones disciplinarias, y hacia el supuesto segundo hogar, al que generalmente nos hemos invitado nosotros mismos. El antropólogo podrá entregarse a la “perspectiva del nativo” en ciertos momentos, pero le dará la espalda en otros.*”

Queda claro entonces, a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de esa *voz escindida*, la que asumimos como un hecho inevitable -y por lo mismo identitario- ya que sería deshonesto, intelectualmente hablando, pretender que la disciplina no aporta un bagaje intelectual, y hasta una forma de concebir las preguntas que suelen ser difíciles de conciliar con las percepciones locales. Una idea que ha sido muy fuerte - y aún lo es - en la disciplina, es que las otras culturas pueden ser presentadas en el trabajo antropológico, en sus propios términos (la denominada “perspectiva del nativo”). Esta

²³⁷ Volumen 1, ya traducida al castellano.

²³⁸ Introducción.(de un libro colectivo) y uno de los capítulos, precisamente, el escrito por él, denominado “*Para una Sociología de las ausencias y una sociología de emergencia*”

²³⁹ En el sentido de *usar* un bien intelectual, cuya propiedad y capacidad iluminadora, deja de ser, exclusivo de sus creadores, para ser un bien público, por lo menos según nuestras convicciones.

²⁴⁰ Director del Centre for Cross_Cultural Research de la Australian National University, Canberra, Australia

²⁴¹ Obtenido de <http://www.unesco.org/issj/rics153/thomas pa/html>

tarea que ha insumido páginas y páginas de teoría, propuestas metodológicas y reflexiones de carácter epistemológico, ha tenido una seducción imposible de soslayar y podemos decir, acordando con Thomas, que es moralmente, muy convincente. Pero con total claridad hay que señalar que existen profundas diferencias entre la aspiración a entender y hasta de compartir la perspectiva del “otro” y la incorporación de dicha perspectiva a un discurso analítico y teórico definido por las Ciencias Sociales generadas en Europa y EEUU, fundamentalmente.

También es justo reconocer que esta escisión se presenta *agravada*, querámoslo o no, en la medida de que - y teniendo asumida la formación profesional que opera permanentemente en el antropólogo – la práctica del trabajo de campo ha cambiado y sigue cambiando, en buena medida porque los sujetos a quienes se estudia ya no son los mismos y ahora pueden estar entre los lectores de las monografías que son publicadas, o porque explícitamente piden recibir la información e interpretación lograda, sin mencionar que ya no son sólo los organismos académicos patrocinantes los que nos obligan a “devolverles” los trabajos. Las monografías antropológicas tienen, sin lugar a dudas, mayor circulación que antaño.

Este público ampliado de los textos antropológicos ha sumado un nuevo problema a esa voz escindida de la Antropología de tal manera que a veces se está preso de expectativas contradictorias.

No obstante, como para la Antropología siempre fue un principio incuestionable la idea de que “*lo ajeno relativiza lo familiar*”, o dicho de mejor manera, “*la Antropología se basa en el potencial revelador de lo desconocido*”, esas expectativas contradictorias, en vez de intentar allanarlas o acallarlas, nos deben interpelar otra vez, pero no sólo desde una autocrítica, que siguiendo las nociones fundantes de nuestra disciplina sería insuficiente, sino desde esas otras voces que en la etapa actual reclaman el conocimiento antropológico, como co-intérpretes; por ejemplo, aquellas comunidades que preocupadas en afirmar sus diferencias culturales usan el vocabulario de una antropología popularizada, orientados hacia la elaboración retórica de su identidad.

B) La situacionalidad como “lugar” epocal

Una de las más fuertes tendencias de los estudios sobre la ciencia y el conocimiento de la segunda mitad del siglo XX, es decir, después de Kuhn, y salvando las distancias que existen entre ellas, tienen como impronta común, el señalamiento de los nexos, atributos y condicionamientos entre éstos, el conocimiento y la ciencia, con, de y respecto a, el mundo externo a ellos (si es que existe algo así como una externalidad). Por decirlo de otra manera, cada vez se es más consciente de que la ciencia y el conocimiento que de ella depende, no es un sistema autónomo sino dependiente del desarrollo de la vida en las sociedades humanas. Desde distintos puntos de partida y alegando propósitos disímiles tanto desde la escuela de Frankfurt, Habermas, o desde el postestructuralismo, Michel Foucault, o la llamada Escuela de Edimburgo con su Programa Fuerte de Sociología de la Ciencia, por nombrar sólo algunas posiciones que no se consideran a sí mismas como epistemologías en sentido estricto, han insistido suficientemente en sus investigaciones, en las ideas de que el conocimiento científico se sostiene únicamente *en relación* a las cuestiones que le han dado origen o que interpelan a las inteligencias más curiosas.

Tanto es así, que la noción de *interés* en Habermas viene a desbaratar una posición ideológica que sostuvo durante siglos que el conocimiento era y es algo *desinteresado*.

Todo esto debería haber sido suficiente, como para explicitar claramente que la universalidad del conocimiento a que las ciencias deberían aspirar- desde la posición clásica -, se relativiza desde las consideraciones - nada novedosas, por cierto - que acabamos de hacer. Que el conocimiento sea universal, a riesgo de dejar de serlo, ya no parece un argumento que por su propia expresión, permita convencer a nadie. Seguramente habrá cuestiones de carácter universal que contengan buenas razones para poner en marcha investigaciones de distintas disciplinas. También, es bueno decirlo, buscar superar los límites a veces estrechos de lo local, ayudaría a plantearse propósitos de mayor pertinencia que justifiquen desarrollos complejos. Sin embargo, y esto no pretende ser una mera postura conciliadora, será el marco de la *situacionalidad* el que contenga los límites más precisos de una problemática abordable y de cuestiones generalizables.

En este orden de cosas, no podemos dejar de reconocer que transitamos por una crisis del paradigma hegemónico de la ciencia occidental que se inscribe en la crisis del

paradigma moderno, de la modernidad occidental, hacia un paradigma “emergente”²⁴² . Estamos entonces en la “*transición paradigmática*”, es decir, una época de pasaje entre paradigmas. La transición paradigmática tiene, según De Sousa Santos, dos dimensiones: la epistemológica y la social. Nosotros, nuestras sociedades y nuestras culturas son, según éste, discontinuos.

Reconocer, evaluar críticamente al paradigma hegemónico o “*dominante*”²⁴³ según el término usado por De Sousa Santos, será condición necesaria de la imaginación que diseñe los rasgos nuevos en los que eventualmente se anuncie el paradigma emergente. La modernidad occidental no se trata de un paradigma sociocultural global o universal, pero sí de un paradigma local que se globalizó o se universalizó con éxito, un localismo globalizado, que fue marginalizando, suprimiendo y subvirtiendo epistemologías, tradiciones culturales, y opciones sociales y políticas alternativas a las que formaron el canon. Nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas. En ese conjunto de experiencias silenciadas o invisibilizadas, a las que Santos llama “*desperdiciadas*” se pueden buscar alternativas al paradigma dominante, para, con la imaginación utópica, vislumbrar el emergente.

En tal sentido, y como época transicional, nosotros entendemos que la Postmodernidad (en su significado de estar a continuación de la modernidad)²⁴⁴, no ha gestado, pero si permitido, una constante hermenéutica de la sospecha, contra supuestos universalismos o totalidades, y han emergido movimientos multiculturalistas, feministas, antisexistas, antirracistas, y anticolonialistas. Lo cual no es poca cosa.

C) La situacionalidad como proyecto de una epistemología axiológica a partir de

²⁴² De Sousa Santos, obras citadas

²⁴³ incluido el riesgo que, necesariamente se corre. Que la crítica está siempre más cerca de lo que supone del paradigma dominante que del emergente.

²⁴⁴ Obviamente no es el único sentido en que puede entenderse. Por ejemplo De Sousa Santos distingue lo que él llama “*postmodernidad reconfortante*” y “*postmodernidad inquietante o de oposición*”, entendiéndolo que por efecto de la primera “*hay que aceptar y celebrar lo que existe*” y por efecto de la segunda, se deben enfrentar los desafíos.

su condición de negación de la neutralidad valorativa²⁴⁵

Dice Boaventura de Sousa Santos en el capítulo 1 de su *“Crítica de la Razón Indolente: contra el desperdicio de la experiencia”* que la ciencia moderna: *“consagró al hombre como sujeto epistémico, pero lo expulsó en tanto sujeto empírico”*. Esta duplicidad de la consideración del *sujeto* está sellada en la *“Crítica de la Razón Pura”* kantiana, de tal manera que un conocimiento objetivo no tolera la interferencia de particularidades humanas y de percepciones axiológicas, y sobre esta base se construyó la dicotomía *sujeto/objeto*. Más allá de que se confunda, se homologue o se asocie (según los casos) *objetividad con neutralidad valorativa*, sin entrar prácticamente, en las necesarias diferenciaciones, la cuestión de esta distinción/separación es para la ciencia moderna una de sus más genuinas características, y tiene para la antropología severas implicancias que de alguna manera adelantamos en nuestros primeros párrafos de este capítulo: en las ciencias sociales la distinción epistemológica entre objeto y sujeto tuvo que articularse metodológicamente con la distancia empírica entre ellos.

De Sousa Santos afirma que son muy importantes en este sentido los casos y las comparaciones entre antropología y sociología. En antropología, la distancia empírica y epistemológica entre sujeto y objeto, eran enormes (sujeto, antropólogo, europeo, civilizado, objeto, el pueblo primitivo o salvaje). La distinción empírica y epistemológica era tan evidente que la distancia tuvo que ser recortada a través del uso de metodologías que obligaban a una mayor intimidad con el objeto, esto es el trabajo de campo etnográfico y dentro de él, la observación participante. En la sociología, por el contrario, la distancia empírica entre el sujeto y el objeto era pequeña o casi nula:

²⁴⁵ Los epistemólogos de inspiración empirista y neopositivista defendieron una filosofía de la ciencia que debía reducirse a pura epistemología y cuyo ámbito de trabajo era el contexto de justificación. Desde ese punto de vista importaban solo criterios epistémicos, para reflexionar sobre la ciencia, analizando y reconstruyendo teorías científicas.

Desde Kuhn y sin olvidar los últimos desarrollos de la sociología de la ciencia, hay que afrontar que los valores constituyen un componente estructural de los paradigmas y rigen la actividad de los científicos. Justamente, en la medida en que se acepte el hecho de que la ciencia es una actividad, una praxis de transformación del mundo (no solo del natural, también del doméstico, social, simbólico, etc), por consiguiente, hay que analizar los valores que gobiernan esa práctica. Desde una distancia grande con la “concepción heredada” a la epistemología no solo le cabe analizar el como haya sido o sea la ciencia, sino también *cómo debería ser*. No puede confundirse esto como una normatividad respecto a contenidos o metodologías, pero sí analizar y promover nuevos valores, tanto epistémicos como de otro orden. Por el contrario, un programa cuyos planteamientos separen estrictamente la ciencia, de los valores no epistémicos, debería ya pasar a la historia.

científicos “civilizados” dedicados a estudiar a sus conciudadanos. En este caso, la distancia epistemológica obligó a que esta distancia fuese aumentada a través del uso de metodologías de distanciamiento: encuestas, las entrevistas estructuradas y en general los métodos cuantitativos.

La antropología después de la descolonización²⁴⁶ se vio “obligada a cuestionar el *status quo metodológico y la noción de distancia social en que asentaba*”²⁴⁷ y los salvajes empezaron a “estar” en las mismas sociedades de los antropólogos, con lo cual el “objeto” pasaba a ser un conciudadano.

Pero, más allá del caso de la antropología, esta distinción hecha para las ciencias sociales, tuvo consecuencias de deshumanización del objeto que fue crucial para la consolidación de una concepción del conocimiento instrumental y reguladora. Desde el punto de vista del conocimiento que postula De Sousa Santos, esta distinción se corresponde con *un tipo de conocimiento o más bien de una ignorancia* que consiste en “*la incapacidad de establecer relación con el otro, a no ser transformándolo en un objeto*”²⁴⁸. El saber que en términos generales, el autor que comentamos llama *emancipado*, en tanto que solidaridad, trata de sustituir el objeto por el sujeto, por la reciprocidad de los sujetos.

Volvamos al planteo inicial: distinción entre objetividad y neutralidad valorativa. Dice el autor que venimos evocando, que las ciencias sociales críticas tienen que refundar esa distinción moderna *para maximizar la objetividad y minimizar la neutralidad valorativa*. Desarrollamos brevemente estas ideas. La objetividad, en este planteo, resulta de la aplicación honesta y rigurosa de los métodos de investigación que nos permitan hacer análisis no reductibles a las preferencias ideológicas de quienes lo llevan a cabo. Más aún, (y esto nos parece casi imposible), que esos mismo métodos permitan identificar los presupuestos, los preconceptos, los valores y los intereses que subyacen a la investigación además de las contradictorias perspectivas y posiciones a las que se enfrenta el tema de análisis. Pero he aquí lo interesante respecto a la neutralidad, de esta manera se tienden a eliminar dos vicios igualmente graves: el rechazo a argumentar a favor o en contra de cualquier posición, por pensar que el científico no puede ni debe tomar posición o el rechazo a argumentar a favor de la

²⁴⁶ También la sociología, por otras razones

²⁴⁷ Obra citada

²⁴⁸ Obra citada

posición propia, por presuponer que ella, lejos de ser una entre otras, es la única o la única racional, y como tal se impone sin necesidad de argumentación. Si el conocimiento es siempre contextualizado, se deberá avanzar, asumiendo las consecuencias de su impacto. Esta responsabilización contiene en su base un compromiso ético: “*La afirmación discursiva de los valores es tanto más necesaria cuanto más imposible vuelven las prácticas sociales dominantes, la realización de esos valores*”²⁴⁹ aunque y sobre todo, porque vivimos en una sociedad en que es corriente el hábito de proclamar principios bajo los cuales no se piensa vivir.

Esta base ética, se encuentra, fundamentando lo que se llamará “*conocimiento prudente*” aunque éste no se agote en aquella.

En una época postmoderna, en que el “*consenso hegemónico*”²⁵⁰ moderno fue sustituido por la *resignación*, cuando “*hay que contraer el futuro y expandir el presente*”²⁵¹, “*hay que desestabilizar la resignación*”²⁵². Ese es nuestro desafío.

D) La situacionalidad como una apuesta a la teoría

Federico Schuster²⁵³ dice en el artículo de su autoría dentro de la compilación “*Filosofía y Métodos de las Ciencias Sociales*”²⁵⁴ que la idea clásica de *teoría* es la de un conjunto de enunciados con carácter hipotético que contenga por lo menos un mínimo de enunciados de nivel teórico, ya sean mixtos o puros. Pero la concepción actual de teoría, ya no sostiene la idea de conjunto, sino de *estructuras enunciativas*, donde la idea de *estructura* indica algo mucho más fuerte que la idea de *conjunto*. No se puede, dice el autor que estamos comentando, describir una teoría como un enunciado, coma, otro enunciado, coma, otro enunciado, sino que hay un *bloque enunciativo único* con unidad de sentido.

Los autores que defienden una idea de teoría en estos términos, aunque de diversos lugares, se pueden reconocer como *estructuralistas epistemológicos alemanes*²⁵⁵ y

²⁴⁹ De Sousa Santos: “*Critica de la razón indolente*” Vol 1

²⁵⁰ idem anterior

²⁵¹ De Sousa Santos: “*Para una sociología de las ausencias y una sociología de emergencias*”

²⁵² De Sousa Santos: “*Critica de la razón indolente*” Vol 1

²⁵³ Epistemólogo argentino, hijo de Félix Schuster, también epistemólogo.

²⁵⁴ Schuster, Federico (compilador) Bs.As Editorial Manantial, 2002

²⁵⁵ Se encuentran entre ellos, Patrick Suppes, Wolfgang Stegmüller o John Sneed.

pueden incluirse dentro de lo que se ha dado en llamar “*escenario postempirista*”.

El postempirismo no tiene rasgos unificadores absolutos y dentro de él conviven y hasta entran en conflicto diversas corrientes de pensamiento. Según Schuster, la autora que podría considerarse central del postempirismo, Mary Hesse²⁵⁶, ha planteado la llamada *tesis de subdeterminación de las teorías por los datos*. Según ésta, “*sólo puede testearse una teoría empíricamente en la medida en que esa teoría conlleva una clave de interpretación de los datos empíricos mismos En este sentido, distintas teorías, aunque no cualquiera, pueden resultar avaladas empíricamente, en la medida en que sus diversas claves de interpretación resulten eficaces a la hora de dar sentido a la multiplicidad de la información*”^{257 258}

El postempirismo, entonces se puede caracterizar por una concepción amplia de la ciencia (en la que interviene no sólo la cuestión teórica en sí misma sino también la psicología, la historia y la sociología de la ciencias) **una idea subdeterminista de la relación con los datos y una teoría de la interpretación**. Esto último ha hecho volver la mirada a la vieja hermenéutica y a la lectura de autores como Gadamer y Ricoeur. De tal manera se le presta atención a la hermenéutica, que Mary Hesse afirma que si el empirismo pretendió la unidad de la ciencia en la primera mitad del siglo XX, *es ahora la hermenéutica la que constituye tal unidad*.

Pero este mismo escenario postempirista señala el desafío a recuperar un concepto de **realidad**, ya no ingenuo ni obvio,²⁵⁹ lo que llevaría según Schuster y los autores a los

²⁵⁶ Lamentablemente de esta autora no hay casi nada traducido al castellano, además que, lo que hay, prácticamente, no se consigue.

²⁵⁷ Schuster, Federico, obra citada

²⁵⁸ La idea de la *determinación* de las teorías por los datos se apoya en la noción de que los datos determinan las teorías y que frente a un cuerpo de datos se debe saber cuál teoría es aceptable, además de la idea de que debe quedar *una* teoría. La *indeterminación* será todo lo contrario, es decir que cualquier teoría puede pasar con éxito la confrontación con cualquier conjunto de datos porque hay tal separación entre realidad y lenguaje que es el propio lenguaje el que reordena y diseña la realidad. Esta idea de que valdría cualquier conjunto teórico, es falsa según lo demuestra la experiencia de los investigadores. Pero si no hay determinación ni indeterminación, lo que hay es *subdeterminación* El resultado más general es que no es cualquier teoría la que puede afirmarse en el cuerpo de datos, pero tampoco es *una* teoría la que debe conservarse. Sobrevivirán todos los cuerpos teóricos que logren construir un esquema de interpretación que de cuenta adecuadamente de un complejo de datos que pueda actualizarse tanto como por nuevos datos del pasado como por datos de acontecimientos futuros.

²⁵⁹ Schuster va a decir que es necesario preguntarse que si distintas teorías pueden hablar adecuadamente del mundo ¿será el mismo mundo o el mundo depende de cómo lo nombramos? Y sigue diciendo que hay un componente ético que las ciencias sociales tienen al preguntarse si en la manera de nombrar estamos construyendo el mundo o si hay algo que podemos llamar “el mundo” que tiene sustantividad, que no podemos borrar con la pluma teórica. Por ello es que hay muchos pensadores embarcados en compatibilizar el escenario postempirista, con una recuperación del realismo, con un realismo que parta

que él está evocando, a un *nuevo naturalismo*, que es lejano al **otro** naturalismo²⁶⁰ y que sería el resultado de una consideración compleja de los factores constitutivos del mundo social y natural, admitiría la subjetividad como dimensión inseparable de lo real, reconoce que la teoría se mueve siempre en el terreno de la interpretación, abandonaría una posición ingenua de la observación como de las rígidas presuposiciones lógicas del conocimiento científico. Sería un resultado del postempirismo y no una vuelta atrás en el desarrollo epistemológico.

Ahora, en este marco y teniendo en cuenta estas características, podemos advertir mejor las anotaciones de Nicholas Thomas cuando al referirse a la cuestión de *las teorías* en Antropología,²⁶¹ dice que “*La importancia decisiva de las regiones como escenarios de actividades de investigación y debate intelectual es conocida de cerca por la práctica antropológica, pero típicamente negada por la epistemología antropológica*”. También había dicho que *lo regional* ha sido marginado para la discusión antropológica. Nosotros queremos llamar la atención sobre este punto ya que nos parece decisivo en relación a la difícil cuestión de compatibilizar la teoría “universal” y la etnografía²⁶².

Los textos antropológicos además de construirse como un encuentro entre lenguaje teórico y una experiencia de trabajo de campo local, también deberían contemplar y reflejar las *tradiciones regionales* de los estudios antropológicos (que en cada región se han originado de manera particular, como por ejemplo a través de un tipo u otro de estudios, la influencia decisiva de alguien eminente, una problemática particular, etc.)

Se podría objetar a esta postura que los vocabularios regionales crean su propia

de saber que no podemos reflejar al mundo tal como es, y que lo interpretamos de manera distinta, pero que en esa interpretación no estamos inventando el mundo sino que en esa interpretación hay algo sustantivo que existe, que tiene entidad propia y de lo cual se trata de hablar. “*Ese algo*, continúa Schuster, *pueden ser entidades, relaciones de estructuras o de orden, sistemas de referencia discursiva o un puro caos informe Pero no cabe duda de que hay algo de lo que hablamos que no se reduce al constructivismo lingüístico. Ese algo al que llamamos realidad es el límite de la interpretación, la resistencia al nominalismo del lenguaje. En el caso de las ciencias sociales, presenta un problema agregado; la complejidad material-simbólica como constituyente indisoluble del mundo. Esto es, hay realidad social, pero el límite exacto entre ella y la construcción lingüística, que existe, sólo puede establecerse como un artificio metodológico con fines analíticos*”.

²⁶⁰ Se entiende habitualmente por naturalismo a la posición epistemológica para las cuales la ciencia natural representa el paradigma del conocimiento científico.

²⁶¹ En el artículo citado más arriba.

²⁶² Una problemática de tensión permanente, en la Antropología y también en otras ciencias: la de lo universal y lo particular.

hegemonía, y hasta que inhiben un diálogo auténticamente global al centrarse, los investigadores, en intereses relativamente limitados. “*Sin embargo*, responderá Thomas, *formular este juicio no significa más que reintroducir un falso universalismo, o un cosmopolitismo intelectual pretencioso, del cual se puede considerar al antropólogo más sospechoso que otros*”. Y a continuación se expresa lo que a nuestro juicio tiene la mayor importancia, en términos de **teoría situada**: “*Si los debates de “estudio de áreas” tienden, en efecto, a ser introvertidos y antiteóricos*²⁶³, *también pueden estar teóricamente marcados por el compromiso adquirido con el lugar de la investigación, y así reflejar un compromiso más auténtico entre una disciplina euro-estadounidense y un escenario de trabajo de campo*”. Nosotros agregamos que, sin olvidar ni desconocer su matriz euroestadounidense, si se tendiera a la formulación de *teoría situada* no es difícil convertirse en un plazo cercano, en una antropología decididamente hispanoamericana.

Thomas agrega que “*...las regiones no deberían ser consideradas sólo como entidades geográficas naturales que enmarcan la investigación y los debates profesionales: hay que seguirle más discretamente la huella a sus historias y su implicación.*”

En síntesis, una “*teoría regional*” se nos presenta como una “lugar intermedio”²⁶⁴ entre una disciplina “occidental” y el trabajo de campo local.

Por esto será que, retomando la metáfora de *las dos caras de Jano* con la que comenzamos esta caracterización, diremos que los antropólogos, no sólo tienen un pie en el lugar del trabajo de campo y otro en su disciplina sino también, por lo menos, un tercero dentro de una subprofesión regionalista.

La teorización situada deberá reunir esta tríada de perspectivas.

E) La situacionalidad configurada desde la etnografía

Clifford Geertz en su clásico ensayo de 1973, definió a la Antropología como

²⁶³ Aquí Thomas está respondiendo a las posibles objeciones.

²⁶⁴ Se debe entender esta expresión como un punto de equilibrio posible en que se conserve algo, lo mejor, de ambos componentes, y no como un lugar en el que no se llega a ninguna parte. Tampoco creemos que sea una postura ecléctica ni conciliadora porque sí.

“*aquello que hacen sus practicantes, es decir etnografía.*” Si bien, nos permitimos disentir- como otros ya lo han hecho antes también- con *como* entiende Geertz a la etnografía, (por su inclinación y preferencia cuando de la alternancia entre práctica de campo y género literario se trata) no podemos nada menos que reconocer que las prácticas del trabajo de campo y la etnografía son esenciales para la disciplina y definen lo que hacen sus especialistas Ya nos hemos referido antes (Capítulo 2) a su constitución y a su importancia; ahora no podemos dejar de apuntar que esas prácticas están cambiando y con ello, generando nuevos desafíos al igual que nuevos riesgos.

¿En qué razones se encuentran la importancia de la etnografía, como base de la disciplina? Es que, indudablemente, los conocimientos antropológicos “surgen” de alguna manera, del trabajo de campo y se podría decir que hasta las cuestiones de abordaje epistemológico ni existirían, sin esta relación de “ida y vuelta” entre el campo y los conocimientos teóricos.

En este sentido, el antropólogo chileno Andrés Recasens²⁶⁵ apunta, que la de la etnografía es “*una experiencia intencionada que busca hacer de partera de Otro, que participa en un parto de su adentro profundo..*” y más adelante señala que el “*hacer de parteros lleva a nuestra disciplina a un origen muy lejano, a Platón cuando hace decir a Sócrates que su método, - la mayéutica – consiste en ayudar a engendrar los pensamientos en el alma de su interlocutor....*” Es a través del diálogo que él se convierte en un comadrón de ideas al hacer parir a los hombres. Recasens considera que es una hermosa imagen de lo que hacen los antropólogos, pero advierte que siempre y cuando no se caiga en la “*tentación de Sócrates, que de pronto es partero y parturienta al mismo tiempo*”.

Esta compleja *relación* entre el antropólogo y el Otro, ha sido vista de muchas maneras. Todas ellas, con intenciones de dilucidar que hay de “objetivo” y de “real” en ese otro que aparece a través de la palabra del antropólogo. Recasens considera que las versiones según las cuales *uno* se convierte en el *otro*, *es el otro* o las que muestran al antropólogo como si fuera un “cuerpo celeste” sin entidad visible, y pudiendo moverse sin dejar huellas, limitan con el absurdo. ¿Entonces, como se representa al “*real otro*”, (ya que eliminar la representación es imposible, puesto que no hay observación sin observador)?

²⁶⁵ Recasens Salvo, Andrés: “*Pueblos del mar .Relatos etnográficos*” Obra citada.

Ni la mejor capacidad sensorial e intelectual para observar, ni el más cuidadoso entrenamiento profesional, eliminarían los *filtros dobles que intermedian* los acercamientos a través de los cuales, la opacidad de los personajes (no en sí mismos, sino en su dilución en el medio del contexto) se transforman en un proceso que da lugar a una historia y a una existencia social.

Sólo puedo dar cuenta del *otro* a través de *mí*, es sólo a través de *mí* que llego al *otro*, y lo que pueda decir del *otro* es sólo un relato construido por *mí*. La ficción, lo ficcional, en esta posición que compartimos, es la simulación de que *uno* no está.

La etnografía no es sólo *descripción densa*, porque, tal como el mismo Geertz reconoció, ésta caracteriza también a la novela, por lo tanto, la etnografía se refiere al trabajo de campo y no solo a su redacción, se refiere a una práctica, con gente real y no solo un género de escritura .y además porque del proceso de investigación etnográfica, al describirse conductas, siempre esperamos que aporte nuevas ideas.

Contra la *antropología postmoderna*, nosotros vamos a defender que la narratividad no es el aspecto definitorio de la etnografía, sino que lo central está dado por el contacto con gente de “carne y hueso” que viven el día a día de sus vidas y que a veces entregan su confianza a un escudriñador que así se los pide.

Ya hemos dicho en el capítulo anterior que uno de los *riesgos* más permanentes con el que se enfrenta el *enfoque hermenéutico* es que atendiendo a la centralidad del lenguaje se olvide, o pierda de vista al referente.

El carácter formador del trabajo de campo con respecto al conocimiento antropológico, es una cuestión en la que habrá que seguir indagando y trabajando.

F) La situacionalidad como rasgo del no renunciamento a la ciencia

En “*Descripción densa: una teoría interpretativa de la cultura*” Clifford Geertz declaró que el análisis de la cultura (que para él es la antropología) no es “*una ciencia experimental en busca de leyes sino una ciencia interpretativa en busca de significados*“. Esto habría de señalar una de las polaridades que ha atravesado y aún sigue atravesando esta disciplina. Al respecto Thomas, dirá:

“Ninguna se ha movido tan inquietantemente entre un enfoque explicativo y positivista de los fenómenos sociales y culturales en términos amplios y una exploración empática de la comunicación y de los significados”

En relación a la cuestión tratada en el punto anterior - esto es la afirmación de la centralidad del enfoque etnográfico - vemos que se vincula íntimamente con ésta. **Sostener la centralidad de la etnografía tendrá como consecuencia, optar por la Antropología como ciencia social, no por la Antropología como una más de las Humanidades.**²⁶⁶

Esto no significa que para ser ciencia, tenga que serlo dentro del paradigma positivista o que deba olvidarse de la cuestión de los significados. Al contrario, más consciente de sus propios límites, producir crónicas válidas sobre las culturas sigue siendo aún hoy un propósito desafiante.

Una mayor conciencia de las mediaciones que opera el antropólogo, las reflexiones sobre la escritura etnográfica, el imposible acuerdo de cómo evitar, impedir o minimizar la representación, **no justifican la desaparición**, la anulación de las aspiraciones científicas, aunque hayamos renunciado a la quimera de una verdad única.

Experimentar “lúdicamente” con los géneros, como pretende el postmodernismo antropológico, sería equivalente a una re-orientación pero, esto sería, una, sin salida, sin destino.

²⁶⁶ La cuestión de la proliferación de la tendencia a la *“literaturización de las ciencias sociales”* es referida por Roberto Follari con estas palabras, de las que hemos realizado un extracto *“Asistimos en los últimos años a un proceso inédito en las ciencias sociales a nivel mundial, que se expresa también en Latinoamérica de manera creciente: aparecen dentro del estatuto asignado a las ciencias sociales, discursos cuyo origen se ha dado fuera de ellas (en la filosofía y/o en la crítica literaria), y que mantienen la marca de tal procedencia en una visible distancia respecto del apego a las condiciones que se exige de una teoría científica para sostenerse como tal, y de las necesarias referencias empíricas que eviten la autorreferencia discursiva.”* Más adelante en el mismo texto dice:

“Richard Rorty ironizó con eficacia acerca de cómo operan estas teorías, pretendiendo retar al poder en sus contenidos explícitos, mientras en los hechos sus aspiraciones parecen más cercanas a la ocupación del espacio académico” Y sigue:

“Invasión de las Humanidades sobre las Ciencias Sociales, entonces. Filosofía y -más aún- crítica literaria, que se autoproponen como bases de interpretación de los fenómenos sociales, interpretaciones que pierden así sus enclaves tanto empíricos como materiales. Desaparece lo socioeconómico, en aras de lo cultural o de lo lingüístico. Todo se transforma en textual, y en consecuencia aún las relaciones de propiedad e interés económico sobre las que se establece la circulación de información, se borran casi por completo de los análisis”.

G) La situacionalidad como asunción de la historia en sus múltiples determinaciones

El filósofo griego Epicarmo²⁶⁷ afirma que “*los mortales deberían tener pensamientos mortales, no inmortales*”. Por ésta misma razón, pensar la *situacionalidad antropológica* no pretende ser una operación con destino inmortal. Todo lo contrario, la hemos pensado a partir de una *actualidad*, o más bien, lo que nosotros, humildemente, sabemos de ella. Pero también la hemos pensado, a partir de una historia, una no cualquiera, sino la historia de nuestra disciplina, en relación a los procesos históricos humanos que le dieron posibilidad, origen, sustento y actualidad. Una antropología *posible*, no podrá hacerse sin una excavación histórica en un doble sentido. Identificar los “residuos” epistemológicos de la antropología anterior, y sus determinaciones culturales, sociales, y políticas, e identificar la historicidad de los sujetos etnografiados. Ambas, recuperadas simultáneamente, nos propiciarán, al menos esa es nuestra confianza, una antropología *emergente*.

H) La situacionalidad como producción cognoscitiva endógena

Parafraseando a Leopoldo Zea²⁶⁸, podríamos empezar, preguntándonos *¿existe una antropología hispanoamericana?* Conscientes de que la tradición disciplinar ha sido forjada sobre todo en Europa y en EEUU, también es llamativo que ninguno de los antropólogos que han sido sus pioneros, y que se han convertido en sí mismos y por sus obras, en objeto de estudio, para aquellos que atraviesan la etapa del entrenamiento profesional, ninguno, decíamos, se tuvieron que plantear antes una pregunta similar. Simplemente hicieron lo que llamamos hoy antropología, sin preguntarse por el lugar de la existencia de la misma. Por motivos diferentes al planteo filosófico hispanoamericano – ya que América fue uno de los lugares del “otro” de la disciplina antropológica – podríamos adoptar dos de las cuestiones que, en el modo del preguntar, abren una perspectiva, a saber: *¿es la antropología hispanoamericana una antropología auténtica?* y *¿es la antropología hispanoamericana original?*

La primera pregunta se viene contestando parcialmente en la misma medida en que

²⁶⁷ Citado por De Sousa Santos

²⁶⁸ Zea Leopoldo: *Filosofía latinoamericana*, México, Editorial Trillas, 1987

hemos mencionado en distintos lugares de este mismo trabajo, que a partir de los convulsionados años sesenta del siglo XX se instala el interés por el hacer antropológico, en los lugares en que se había desarrollado la colonización, esto es América (central y del sur), Asia y África. Obviamente el “giro” dado por una *Antropología nativa* no concluye solamente en el cambio de la figura del antropólogo, ni de quienes serán tratados o conceptualizados como “los nativos” sino en la totalidad de los re-planteos que a partir de acá es necesario hacerse.

La antropología hispanoamericana comenzará a conformarse como un programa de trabajo auténtico, en primer lugar, por una toma una distancia crítica con respecto a la comprensión canónica del modo de hacer antropología, de la universalidad antropológica entendida como norma paradigmática, reclamando para sí el derecho de la determinación y reinterpretación del sentido y la función de su práctica. En relación con esto último, la íntima conexión que existe entre saber antropológico y cultura y que se manifiesta en múltiples formas, será otro aspecto constitutivo y conformador de un posible programa. Redefinir a la antropología desde la propia tradición cultural implica, entre otras cosas, no solamente poner en cuestión las tradiciones heredadas, sino también concebir la cultura como un producto inseparable “*del acto creador que la va generando incesantemente, y sobre todo, del sujeto productor del mismo.*”²⁶⁹ Significa tomar en consideración las condiciones de producción, circulación y reconocimiento de los bienes culturales en tanto producción simbólica de un grupo social, tarea a la que la ciencia no puede ser ajena.

Si se entiende la cultura como la totalidad de las mediaciones en las que el sujeto que forma parte de ella es capaz de reconocerse y afirmarse, entonces, la relación antropología/cultura no puede comprenderse cabalmente sin la posibilidad de historizarse, tematizarse, de colocarse como objeto de conocimiento. Y es esta posibilidad también, la que aplicada a la antropología latinoamericana como un corpus, nos muestra un proceso de la situacionalidad de su hacer.

Cristina Liendo²⁷⁰ expresa que:

²⁶⁹ Liendo, Cristina, Proyecto de tesis doctoral “*La crítica a la modernidad en la filosofía latinoamericana*” U. de Chile, citada en Bibliografía.

²⁷⁰ Liendo Cristina: *idem anterior* Pedimos disculpas por la larga cita que hacemos debido a que es un texto sin publicar y no queremos arriesgarnos a malinterpretarlo.

“El encuentro con “América” le permite a Europa salir del Mediterráneo y saltar hacia la mundialidad, pero ese tránsito se inviste de una “conciencia de universalidad”²⁷¹ que le vuelve invisible su propia particularidad, y por eso mismo, hace resaltar las ajenas. Con independencia de las formas de relacionarse con otras regiones del mundo, Europa miró a América con ojos de conquistador, tuvo para ella sólo una mirada imperial, erigida en la mirada humana, esto es, la universalización de una particularidad, la consideración de ella como centro, su absolutización. Este autocolocarse como el punto de irradiación de la historia mundial es un rasgo determinante de la modernidad²⁷², y es por esta razón que el sistema-mundo moderno se entiende como sistema-mundo colonial.

Si se considera que la idea de modernidad se concentra en el dictum kantiano de la entrada en la mayoría de edad y la consiguiente salida del culpable estado de inmadurez, mediante el esfuerzo de ser capaz de servirse de los propios saberes, entonces ya no es posible separar el par modernidad-colonialidad, porque la región europea que se autoinstituye como absoluto va a considerar, por eso mismo, al mundo recién descubierto, como inmaduro y necesitado de ser conducido hacia ese estado de mayoría de edad, entendida desde la idea de progreso, de desarrollo de la humanidad en una dirección necesaria e inevitable. Esto se dio así en el mejor de los casos, porque también el “nuevo” mundo fue considerado simplemente como tierra vacía, como espacio desierto, como pura naturaleza sin historia.

Es por esto que el proceso de des-centramiento, impone una recomposición y un ajuste de las categorías que hegemonizan la idea de modernidad precisamente a partir de la polarización de las relaciones entre centro (dominación colonizadora) y periferia (subordinación colonial). Esto último es lo que lleva a pensar la modernidad como el eje articulante de fuertes imposiciones normativas: entre ellas, las ya citadas universalidad de la historia con una única orientación y finalidad, la civilización centroeuropea

²⁷¹ Zea Leopoldo: citado por Liendo Cristina, texto arriba citado

²⁷² Dussel, Enrique: citado por Liendo Cristina, idem

como modelo de hombre, de relaciones con los otros hombres y con el mundo, instituyendo así patrones antropológicos, éticos y epistemológicos.

La modernidad se presenta así como la gran construcción del eurocentrismo, en el sentido de la organización y la conversión del espacio en mundo y del tiempo en historia desde un único parámetro legitimante. Esta conformación excluyente que es bipolar - por un lado lo occidental, y por otro lo no occidental como su opuesto -, lleva la diferencia a una jerarquización axiológica: lo superior y lo inferior respectivamente e instituye de este modo la colonialidad en todos los ámbitos, incluido el del conocimiento. En esta última inclusión hay que posicionarse para poder entrar en el programa de la filosofía²⁷³ latinoamericana, cuyo principal objetivo es tender hacia la cancelación de un discurso subordinado a los centros de elaboración y legitimación de la teoría, mediante la construcción participante de una voz propia, superadora del modo de ser colonial.

Si se entiende la modernidad desde las categorías arriba mencionadas, como una expansión imperial de Occidente sobre otras regiones del planeta²⁷⁴ entonces no puede pensársela separada de las diversas formas que asumen los procesos de colonización, emparejados a su vez con el desarrollo del capitalismo (colonialismo clásico, neo-colonialismo mercantil, financiero, tecnológico), que van constituyendo una creciente y paulatina occidentalización del mundo desde el siglo 16. El descubrimiento y la posterior conquista y colonización de América no es otra cosa que la consecuencia de ese ímpetu expansionista e impositivo de la modernidad. La conformidad con el espíritu de Occidente y el grado de pertenencia al mismo o su decidida negación ha sido una preocupación constante y temprana para los pensadores latinoamericanos, que se han preguntado si las diferencias culturales y raciales, si los procesos de mestizaje, trasplante y endogenación que tuvieron lugar en las “Indias Occidentales” alcanzan a conformar una especie de occidentalización americana, o si, en cambio,

²⁷³ La autora de esta extensa cita, se está refiriendo a la Filosofía, aunque los párrafos seleccionados exceden al ámbito de la filosofía estricta, para interpretar la dinámica de los saberes, considerados a la luz de estos procesos.

²⁷⁴ Quijano, citado por Liendo Cristina: Proyecto de tesis doctoral, Universidad de Chile

América es, o debiera ser lo otro con respecto a Occidente.

El proyecto de pensar nuevamente las relaciones que América ha ido estableciendo con la idea de hemisferio occidental cuenta, entre otros, al argentino (establecido en Estados Unidos) Walter Mignolo como uno de los más entusiastas sostenedores. Su propuesta pasa, en lo esencial, por hacer visible, y por lo tanto enunciable, lo que denomina diferencia colonial con el propósito de conseguir un “descentramiento de la localización geográfica y epistemológica del conocimiento”²⁷⁵, en una tarea de descolonización intelectual que involucra todos los ámbitos, especialmente el de las ciencias sociales incluido el de la filosofía. Dentro de esta tarea aparece la necesidad de poner en cuestión la totalidad de las herencias coloniales en vistas a una reorganización de los saberes que pueda llevar al establecimiento de nuevas formas de legitimación de los mismos, y que tienda a la elaboración de lo que llama una nueva “política de enunciación”²⁷⁶ de la teoría”.

¿Sigue siendo válida la pregunta por la *autenticidad*, entonces? En la medida que existan sujetos a los que la *alteridad los interpele*, y hagan de eso, algo más que una profesión, habrá una Antropología, allí donde esos sujetos estén. Y nadie puede negar que ese interés ha estado y está presente, activo, y operando de diversas formas, en toda la extensión del sub-continente.

A la pregunta por la originalidad, debemos acercarnos paulatinamente, ya que a priori, no es tan evidente la razón de porqué o el para qué deberíamos serlo, teniendo en cuenta la rica experiencia acumulada (mayoritariamente, europea y norteamericana.) ¿Habría problema entonces en no ser originales?

Intentaremos una respuesta en “escalas”, al modo en que un mapa, representa a un determinado espacio, según distintos grados de “acercamiento”.

En una escala más amplia la cuestión de la originalidad sólo puede tener sentido, previa asunción de que somos parte de una realidad más amplia y planetaria. Veamos sólo algunos aspectos de esta cuestión:

²⁷⁵ Mignolo, Walter, citado por Liendo

²⁷⁶ Mignolo Walter, citado por Liendo

El conocimiento²⁷⁷ que cualquier sociedad posee y emplea sobre sí misma y sobre las demás, le permite a los miembros del grupo social organizar y justificar su conducta en el seno de la propia sociedad y ante quienes no pertenecen a ella, por lo tanto se convierte en indispensable para el funcionamiento de la misma. La relación con otras sociedades también está conceptualizada. El conjunto de estos conocimientos no constituye un corpus abstracto sino que tiene una historia concreta, lo que también lo hace permeable a las nuevas realidades que son asimiladas dentro del sistema cognoscitivo, convirtiéndolo en cambiante y dinámico. También tiene una funcionalidad permanente porque es puesto a prueba cotidianamente y se recurre a él para guiar la propia conducta y entender la de los otros.

A pesar de la indiscutible utilidad pragmática y simbólica de este saber, sin embargo no es sistemático, y contiene muy débiles reflexiones sobre el proceso mismo del conocimiento, lo que lo hace insuficiente, al mismo tiempo que la ciencia social, occidental institucionalizada, no tiene validez universal ni ofrece respuestas alternativas que son indispensables.

Por lo tanto, nosotros entendemos que una ciencia social *necesaria* debería permitir no solamente el conocimiento de la propia sociedad sino también de las sociedades que hegemonizaron el saber científico, tanto el social, como los otros. Estando en un mundo en el que el contacto y la interacción se han generalizado, la construcción de una ciencia propia, endógena, no puede concebirse como un proceso insular, ajeno y dando la espalda a las formas de conocimiento creados por otras sociedades. No es el aislamiento, sino la incorporación de todo lo válido y útil, en una trama de conocimiento propia, lo que permitirá un desarrollo de las ciencias sociales puestas al servicio de un proyecto endógeno.

En una escala menor y más restringida, diremos, que *nuestras realidades*²⁷⁸ hispanoamericanas actuales, son en sí mismas, fuentes inagotables para el conocimiento de la *otredad*, tanto o más que como lo fue en épocas precedentes, en que América se entendía como continente “primitivo” a civilizar. Pero también, es innegable que nada nos disculparía si no lo hacemos, porque generar un conocimiento que sea a la vez, propio y científico es una tarea urgente para que los diversos pueblos puedan imaginar y

²⁷⁷ Nótese que decimos *conocimiento* social y no *ciencia* social

²⁷⁸ El plural obedece a la imposibilidad de homogeneizar tan polifacéticas tradiciones.

gestionar, en ésta época, los proyectos de desarrollo que corresponda a su propia naturaleza histórica-cultural.

. Entre las cuestiones que la antropología hispanoamericana deberá ir dilucidando en primer lugar, será, su propio status epistemológico y sus condiciones de posibilidad.

I) La situacionalidad como compromiso para la emancipación

En este párrafo intentaremos mostrar algunos elementos del pensamiento de Boaventura De Sousa Santos – de los textos a los que hemos tenido acceso - y la manera en que ellos se entraman para poder pensar la *emancipación*.

Algunas aclaraciones previas se hacen necesarias.

Las categorías de De Sousa Santos se van a presentar en un ordenamiento que no es el suyo, sino nuestro, pero además hay que señalar que no pretendemos ser exhaustivos en esta presentación, ya que una intención semejante, requeriría dedicarse de lleno al estudio de su pensamiento, lo que haría de esa tarea, en la actual instancia, una empresa inacabable y en continuo desarrollo, ya que este pensador contemporáneo sigue produciendo en la actualidad, lo que no sucede con los que ya han entregado la totalidad de su obra.

Por otra parte, la idea de *emancipación* no es de inspiración desousiana, sino que responde a un rasgo que venimos elaborando más tempranamente que el acercamiento reciente que hemos hecho con el pensador portugués.

Por otro lado también, la ideología de la emancipación no es nueva y en América es tan antigua como lo son las luchas de los primeros americanos que se insurrectan en el continente.

La originalidad aportada por De Sousa Santos, en cambio, permite repensar la cuestión *emancipatoria desde una instancia epocal postmoderna, con amplitud cosmopolita y con implicancias mayoritariamente epistemológicas*. La fertilidad de estas enunciaciones tampoco se agota en las líneas que siguen.

Nos encontramos, según la conceptualización de De Sousa a la que ya hemos hecho referencia antes, en un período de *transición paradigmática*.

“El análisis crítico de lo que existe se asienta en el presupuesto de que lo existente no agota las posibilidades de la existencia, y que, por tanto, hay alternativas que permiten superar lo que es criticable en lo que existe. La incomodidad, el inconformismo o la indignación ante lo existente suscita el impulso para teorizar su superación.”²⁷⁹

El pensador que estamos comentando, construye una *teoría crítica* dirigida hacia esa razón que instituyó el modelo de racionalidad dominante de los, por lo menos, últimos trescientos años. Como resultado de *esa crítica a esa razón*, denominada junto a Leibnitz, *razón indolente*, se van construyendo los *prolegómenos de una razón cosmopolita*, propia de esta fase de transición. Obviamente, una crítica a la razón moderna no es para nada novedosa, sin embargo dice De Sousa, las teorías críticas anteriores (modernas) tendían a reproducir el efecto de “*ocultamiento y desacreditación*” de otra alternativas, por estar, las críticas mismas en la matriz de la misma razón que critican.

De las maneras en que la *razón indolente* opera, De Sousa se dedica en la bibliografía consultada, a la *forma metonímica por la cual la razón indolente* (moderna y occidental), que es sólo una parte del todo, se hace pasar por el todo mismo. Esta *razón metonímica* implica una comprensión limitada del mundo, tanto como de sí misma, operando a través de *lógicas de producción de ausencias* de aquello que no concibe ni siquiera existiendo y convirtiendo a las experiencias sociales alternas en experiencias sociales *ignoradas, irrelevantes, frágiles, localizadas* y tratadas como *improductivas*.

Una *razón cosmopolita*, es decir una razón que pueda ampliar el mundo, no podrá seguir *desperdiciando las experiencias sociales*, sino todo lo contrario, debe *hacerlas emerger*, para que se conviertan en *alternativas de las experiencias hegemónicas*, lo que es *transformarlas de imposibles en posibles, de ausencias en presencias*.²⁸⁰

²⁷⁹ De Sousa Santos, Boaventura: “*Crítica de la razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: La ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*”

²⁸⁰ Cita no textual, producto de una traducción ad hoc de” *Cohnocimento Prudente para uma vida decente Un discurso sobre las ciencias. Revisitado*” Sao Paulo, Cortés Editora, 2004

De manera que lo que se necesita de una teoría social es que sea una “teoría de la traducción, que haga mutuamente inteligibles las luchas y permita a los actores colectivos “conversar” sobre las opresiones a las que se resisten y las aspiraciones que los animan”²⁸¹

Si volvemos a evocar el proyecto de modernidad y a partir de esta evocación, las formas de conocimiento que generó, según las ideas de nuestro autor, se pueden distinguir dos:

”El conocimiento-regulación, cuyo punto de ignorancia se designa como caos, y el punto de saber se designa como orden, y el conocimiento-emancipación, cuyo punto de ignorancia se designa como colonialismo, y cuyo punto de saber se designa como solidaridad. A pesar de que estas dos formas de conocimiento están inscritas en la matriz de la modernidad eurocéntrica, la verdad reside en que el conocimiento-regulación llegó a dominar por completo el conocimiento-emancipación. Esto se debió al modo bajo el que la ciencia moderna se convirtió en conocimiento hegemónico y se institucionalizó como tal. Al dejar de lado la crítica epistemológica de la ciencia moderna, la teoría crítica, a pesar de pretender ser una forma de conocimiento-emancipación, acabó por convertirse en conocimiento-regulación”.

Comenzar por la crítica del propio conocimiento, es lo que tiene que hacer una teoría crítica post-moderna. Entonces en la fase de transición paradigmática, o sea, la actual, la teoría crítica postmoderna se construye en base de “una tradición epistemológica marginada y desacreditada de la modernidad: el conocimiento emancipación”.

Recordemos que nuestro pensador había dicho que en esta forma de conocimiento la ignorancia es el colonialismo, y éste se define por la “concepción del otro como objeto y, consecuentemente, el no reconocimiento del otro como sujeto”. Conocer será, entonces en esta forma de conocimiento-emancipación, “reconocer y progresar en el sentido de elevar al otro de la condición de objeto a la condición de sujeto”.

Ese “conocimiento-reconocimiento” es lo que De Sousa denomina “solidaridad”

²⁸¹ “Crítica de la Razón indolente: contra el desperdicio de la experiencia”.

Llama la atención que aparezca en un contexto epistemológico una expresión semejante. Lo explica de esta manera:

“Estamos tan acostumbrados a concebir el conocimiento como un principio de orden sobre las cosas y sobre los otros, que es difícil imaginar una forma de conocimiento que funcione como principio de solidaridad”.

Y ese es el desafío al que debemos enfrentar en este momento transicional. Esta opción tiene sus implicancias, que sintetizaremos de un modo casi grosero, asumiendo los riesgos que se corren:

- el otro sólo puede ser conocido en tanto productor de conocimiento, por lo tanto el conocimiento-emancipación tiene una vocación multicultural.

- el conocimiento-emancipación impide producir o aplicar conocimientos escapando a las consecuencias.

- en el conocimiento-emancipación se sustituyen las acciones conformistas por las acciones rebeldes y se alterará la dicotomía espera/esperanza.

Volveremos a ésta idea en unos renglones más.

El conocimiento-emancipación no aspira a una gran teoría; aspira a:

(...una) “teoría de la traducción que sirva de soporte epistemológico de las prácticas emancipatorias, todas ellas finitas e incompletas y, por ello mismo, solo sustentables cuando se organizan en red”.

Volvamos a la dicotomía *espera/esperanza* no para abundar en el análisis que de ella hace De Sousa, sino sólo para concluir sobre la “recuperación”²⁸² de la utopía.

“Recuperar la esperanza significa en este contexto, alterar el estatuto de la espera, tornándola simultáneamente más activa y más ambigua, la utopía es, pues, el realismo desesperado de una espera que se permite luchar por el contenido de la espera, aunque no de un modo general, sino en el espacio y en el tiempo exactos en que se encuentra. La esperanza no reside, por

²⁸² El término es nuestro

tanto, en un principio general que aboga por un futuro general. Reside antes en la posibilidad de crear campos de experimentación social donde sea posible resistir localmente a las evidencias de la inevitabilidad promoviendo con éxito alternativas que parezcan utópicas en todos los tiempos y lugares excepto en aquellos donde efectivamente se dieron”.

A esto, De Sousa le llama *realismo utópico* y lo adjudica a las iniciativas de los grupos oprimidos que van construyendo, en un mundo en el que no parece haber alternativas, alternativas locales que vuelvan posible una “*vida digna y decente*”. Nosotros coincidimos con él.

VI. CONCLUSIONES

El desarrollo de un proceso que de alguna forma, concluye hoy, comenzó, hace ya

algunos años, cuando, se presentó la posibilidad de darle curso a través de una instancia académica, a una síntesis sentida como necesaria, desde el propio recorrido vital, a saber: la formación filosófica inicial, y la inclinación antropológica, posterior.

En este recorrido, siempre afectado por su finitud aunque ilusoriamente aspirante a la completud, hubo “baches” que ni aún hoy se pudieron suturar.

Coincidimos plenamente con De Sousa Santos cuando dice que el conocimiento es autobiográfico y usa para mostrar su afirmación al mismo Descartes en esa “*maravillosa autobiografía espiritual*”²⁸³, su “*Discurso del Método*”.

Ya hoy sabemos (al menos sospechamos, dice el autor portugués) que las propias trayectorias de vida, tanto individuales como colectivas, los valores, las creencias y los preconceitos que conllevan son la prueba íntima de nuestro conocimiento, sin la cual, todo lo que uno hace, como investigador, se entiende, en el laboratorio, en el campo, etc. serían una mezcla sin ton ni son. Se puede o no tener conciencia de estos conocimientos que subyacen en nuestro discurso, sólo que si no la tenemos, son más subterráneos y clandestinos aún.

En la búsqueda de una forma cognoscitiva que no nos separe como individuos de eso que estudiamos, en esa búsqueda, es que hemos estado. Y además descubrimos también, que estamos acompañados.

Perfectamente conscientes de la existencia de muchos “cabos sueltos”-para emplear una expresión de uso cotidiano- sin embargo, intentamos mostrar algunos “anudamientos”.

Para llegar hasta aquí, es honesto advertirlo, hemos hecho un uso discrecional de los autores y sus textos a los que hemos empleado para afirmar lo que nosotros pretendíamos decir, a riesgo, muchas veces, de apartarlos de los propósitos en que habrían de entenderse en sí mismos.

A partir del eje Modernidad / Postmodernidad nos planteamos la cuestión del conocimiento antropológico, conscientes que era un propósito que nos iba a llevar por caminos ramificados y algunos senderos no previstos. Sin embargo, no podemos dejar de decir, que estamos *en tránsito*, sin haber llegado *definitivamente*, a ningún lugar, o por lo menos a ningún lugar estable o definitivo, como solo nos los permite la actual

²⁸³ De Sousa Santos, Obra citada

instancia transicional.

La cuestión Modernidad / Postmodernidad, tiene importantes implicancias en varios planos de la vida en los siglos XX y XXI. No vamos a sintetizarlos aquí, sino simplemente señalar una de los costados más obvios: las transformaciones epistemológicas que operó, directa o indirectamente.

Una teoría de la ciencia, o más bien, una reflexión sobre la ciencia hoy, no puede dar la espalda, a las consideraciones que necesariamente surgen en este plano, bajo el ángulo de la inflexión epocal que nos atañe.

No se trata de adoptar pasivamente el sesgo postmoderno, ni de intentar reanimar una Modernidad cada vez más sepultada, sino de situarnos en la condiciones de posibilidad de *un* hacer, el de la ciencia antropológica, que “cabalga” entre ambos mundos; todavía sin poder rearmarse, después de las crisis de variada índole que la sacudió.

En un sistema planetario posmoderno, necesariamente, nos plantemos, los vínculos de este horizonte epocal, con nuestro objeto, y las determinaciones a las que, nuestro recorrido nos ha conducido.

En relación a este “cabalgamiento” De Sousa Santos apunta que:

“..la disyunción entre la modernidad de los problemas y la postmodernidad de las soluciones, debe ser asumida plenamente...”

“...porque las condiciones que produjeron la crisis de la teoría moderna no se convirtieron aún en las condiciones de superación de la crisis. De ahí la complejidad de nuestra posición transicional, la cual puede resumirse así: nos enfrentamos a problemas modernos para los cuales no hay soluciones modernas.”

De acuerdo con esto, nuestra ciencia, la Antropología, con una estructura epistemológica-disciplinar moderna, debe enfrentar sus crisis desde lo postmoderno.

La sucesión de alteraciones significativas y la acumulación de críticas y síntomas de desasosiego van profundizando la crisis, de ese mini paradigma moderno que anidó en la Antropología, pero que en sí mismos poco contribuyen a la emergencia de otro .Para

que eso ocurra, parece necesario que se consolide la conciencia de los fracasos.²⁸⁴ Esa conciencia se hará posible, a la vez, con el ejercicio de la imaginación utópica. ¿Para qué? En este caso, para reinventar a la Antropología ¿Suenan presuntuoso? No es un programa para nosotros. Es un programa para un paradigma emergente.

Estamos convencidos que si se hace, emergen posibilidades de conocimiento, más allá de la ciencia moderna que hemos conocido y aún practicamos. La incomodidad, el inconformismo, ante lo que existe, ante lo que hay, suscita el impulso para teorizar su superación.

Con un propósito distinto, no referido a la Antropología, en particular, aunque nosotros lo usemos para ella, De Sousa dice: *“Al contrario de lo que pasa con la muerte de los individuos, la muerte de un determinado paradigma trae dentro de sí, el paradigma que ha de sucederle.”* Pero, agrega una advertencia inquietante *“...este pasaje de la muerte a la vida no dispone de pilares firmes para ser recorridos con seguridad”* El pasaje es así, semi-ciego y semi-invisible, pero no quedan más alternativas que hacerlo.

Un mundo multicultural, con, una vez más, experiencias sociales marginadas, ausentes, o ignoradas, sale a buscar a quien lo haga, moderadamente comprensible, inteligible.

No nos podemos negar.

²⁸⁴ “Ruinas, fragmentos epistemológicos” le llama De Sousa Santos.

VII. Bibliografía

- ALTHABE, Gérard; SCHUSTER, Félix Gustavo (compiladores) Antropología del Presente. Bs. As, Argentina, Edicial, 1999
- ANTA FELEZ, José Luis Desesperación y Búsquedas. La antropología social y el (des) encuentro con la ciencia. Obtenido en http://www.ugr.es/~pwlac/G1510Jose Luis_Anta_Felez.html
- AUGÉ, Marc Los no lugares. Espacios del anonimato. Antropología de la Sobremodernidad Barcelona, Gedisa, 1993
- AUGE, Marc Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos Barcelona, Gedisa, 1998
- BARRIOS CASARES, Manuel: Notas sobre los comienzos de la disolución postmetafísica del platonismo en el Nietzsche “ilustrado”, en *Perspectivas Nietzscheanas*, año VII, N° 5 y 6
- BOIVIN, Mauricio, ROSATO, Ana y ARRIBAS, Victoria: Constructores de otredad. Una Introducción a la Antropología Social y Cultural. Bs. As., EUDEBA, 1998
- BONFIL BATALLA, Guillermo: Identidad y pluralismo cultural en América Latina Bs. As. Fondo Editorial del CEHASS, Editorial de la Universidad de Puerto Rico, (sin fecha)
- CALVO MARTÍNEZ, Tomás, AVILA CRESPO, Remedios (editores) Paul Ricoeur: Los caminos de la Interpretación Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento de Paul Ricoeur, Barcelona, Editorial Anthropos, 1991
- CASAS, José (compilador) Identidad y cultura en la tierra del viento y la arena Estudios socioculturales San Juan, Argentina, 2004
- CASULLO, Nicolás y otros: Itinerarios de la Modernidad. Oficina de publicaciones del CBC, UBA, Bs. As., 1997
- CLIFFORD, James: Sobre la autoridad etnográfica. The predicament of Culture, Cambridge, Harvard University Press, 1988, Págs.21-54, en Reynoso, Carlos (comp.) *El surgimiento de la Antropología Postmoderna*.
- CLIFFORD, James: Dilemas de la Cultura, Antropología, literatura y arte en la

posmodernidad Barcelona, Gedisa-1995

- CULLEN Carlos: La cuestión de la “homogeneización” como punto de intersección de la Antropología con la Pedagogía en Berbeglia, C. Propuestas para una Antropología Argentina Bs. As., Editorial Biblos, 1990
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura: La caída del Angelus Novus: Ensayos para una nueva teoría social y una nueva práctica política Bogotá Colombia, Colección En clave del sur Editorial CILSA, 2003
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura Crítica de la Razón Indolente: contra el desperdicio de la experiencia Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática Volumen 1 Bilbao, España Editorial Desclée de Brouwer, 2003
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura Conhconecimento Prudente para uma vida decente “Um discurso sobre as ciencias” Revisitado Sao Paulo, Cortés Editora, 2004
Introducción y algunos capítulos: traducción inédita por Prof. Félix Gómez, San Juan Argentina
- DIAZ, Esther: Nietzsche y la liberación del gran hastío en Perspectivas Nietzscheanas, año VII, N° 5 y 6
- DÍAZ, Esther, HELER Mario: Hacia una visión crítica de la ciencia Editorial Biblos, Bs. As., 1992
- DIAZ, Esther, (Compiladora) La producción de los conceptos científicos Bs. As Editorial Biblos, 1994
- DIAZ, Esther (editora) La ciencia y el imaginario social Bs. As. Editorial Biblos, 1998
- DIAZ, Esther, Posmodernidad, Bs. As., Editorial Biblos, 1999
- DÍAZ, Esther (editora) La Posciencia El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad Editorial Biblos, 2000
- DÍAZ, Esther y RIVERA Silvia La Posfilosofía, Cáp. IV en Díaz, E. Posmodernidad, Bs. As., Biblos, 1999
- DURAND, Sonia y MOMBRÚ, Andrés: Encrucijadas del pensamiento Análisis críticos del quehacer científico Bs. As., Gran Aldea Editores, 2003
- ECHEVERRÍA, Javier: Filosofía de la ciencia Akal Ediciones, 1998, Madrid,

España

- FOUCAULT, Michel: Verdad y Poder, en Diálogos sobre el poder. Altaya, Barcelona 1994
- FOLLARI, Roberto: Modernidad y posmodernidad: una óptica desde América Latina Cuadernos Rei Argentina S.A. Instituto de Estudios y Acción Social Aique Grupo Editor S.A., 1992
- FOLLARI, Roberto: Posmodernidad, Filosofía y crisis política ídem anterior, 1993
- FOLLARI, Roberto: Epistemología y Sociedad. Acerca del debate contemporáneo Serie Estudios Sociales Rosario Argentina, Homo Sapiens ediciones, 2000
- FOLLARI, Roberto: Sujeto, Lenguaje y Representación en Revista ESTUDIOS, Filosofía práctica e Historia de las Ideas, Año 1 / N° 1 diciembre de 2000
- FOLLARI, Roberto: Teorías Débiles (para una crítica de la deconstrucción y de los estudios culturales)”, Rosario, Arg. Homo Sapiens, 2003.
- FORNI, Floreal, GALLART, María Antonia, VASLACHIS DE GIALDINO, Irene: Métodos Cualitativos II: La práctica de la investigación. Bs. As. Centro Editor de América Latina, 1992.
- FRANZÉ, Adela Comentarios sobre una polémica muerte Revista Publicar en Antropología y Ciencias Sociales -Año IV, N°5, agosto 1995, Revista del Colegio de graduados en Antropología, Bs. As. Argentina
- GADAMER, Hans-Georg Verdad y método Ed. Sígueme, Salamanca, 1993
- GARCIA CANCLINI, Néstor: Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la Modernidad México, Grijalbo, 1990
- GARCIA, Rolando: El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de los sistemas complejos. Editorial Gedisa, 2000, Barcelona
- GEERTZ, Clifford La Interpretación de las Culturas, Barcelona, Gedisa, 1997
- GEERTZ, Clifford: Géneros Confusos, La refiguración del pensamiento social .American Scholar, vol 49, N°2, 1980, págs 165-179, en Reynoso, Carlos (comp.) El surgimiento de la Antropología Postmoderna.
- GEERTZ, Clifford El antropólogo como autor. Barcelona, Bs.As. México,

Paidós, 1987

- GEERTZ, Clifford *Conocimiento local*, Barcelona, México, Bs. As. Paidós, 1994
- GEERTZ, Clifford *Tras los Hechos*, Bs. As. Paidós, 1996-
- GLAVICH, Eduardo; IBAÑEZ, Ricardo, LORENZO, María; PALMA Héctor *Notas introductorias a la filosofía de la ciencia I La tradición anglosajona* Eudeba, 1999 Bs. As.
- GLUSBERG, Jorge: *Notas sobre globalismo y regionalismo culturales* en Ravera, Rosa María (compiladora) *Estética y crítica. Los signos del arte* .Asociación Arg. de Estética, Bs.As., Eudeba, 1998
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, Aurora.” *Crítica de la singularidad cultural*” Rubí, Barcelona, Anthropos-México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapala, 2003
- GRAVANO, Ariel *La otredad construida y el método antropológico* Revista Publicar en Antropología y Ciencias Sociales -Año IV, N° 5, agosto 1995, Revista del Colegio de graduados en Antropología, Bs. As., Argentina.
- GUBER, Rosana. *El salvaje Metropolitano* Bs. As. Edit. Legasa, 1992
- GUBER *Antropólogos nativos en la Argentina* Revista Publicar en Antropología y Ciencias Sociales -Año IV, N°5, agosto 1995 Revista del Colegio de graduados en Antropología, BsAs. Arg.-
- GUBER, Rosana “*La etnografía, Método, campo y reflexividad*” Bs.As. Grupo editorial Norma, 2001
- GUBER Rosana “*Para una Antropología de la producción de la historia*” Revista *Entrepasados* Año IV N° 6, 1994
- HESSE, Mary & ARBIB, Michael: *La construcción de la realidad* Bs.As. Editorial Almagesto, sin fecha.
- HIRSCH, Silvia: *De la autoridad etnográfica a la pasión etnográfica: una relectura de Alfred Métraux.* en Cuadernos, del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, N° 18 Págs. 223-232 Buenos Aires, Argentina, 1998-1999.
- JAMESON, Frederic, *Documentos de Cultura, Documentos de Barbarie*, Cap.6

Conclusión, La dialéctica de Utopía e Ideología, 1989, Visor, Madrid.

- KALINSKY, Beatriz. Diversos artículos (individuales y en coautoría) y presentaciones en *Epistemología de las Ciencias Sociales, Cuaderno N°1, 1991 y N°2 1993* Departamento de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- KAPLAN, David y MANNERS, Robert: Introducción crítica a la teoría antropológica México, Editorial Nueva Imagen, 1979.
- KROTZ, Esteban: “La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología” México, U.A.M. Unidad Iztapalapa F.C.E., 2002.
- KROTZ, Esteban ¿Ciencia Normal o Revolución Científica? en Boivin, Rosato y Arribas en “Constructores de Otredad” obra citada
- LEON, Rebeca (compiladora) América Latina: Continente fabulado Santiago de Chile, Dolmen Ediciones, 1997.
- LIENDO, María Cristina: La crítica a la modernidad en la Filosofía Latinoamericana Proyecto de Tesis, presentada en la carrera del Doctorado en Filosofía, Mención Filosofía Política, Director Carlos Ruiz Scheneider, Universidad de Chile.
- LIZCANO Emmánuel Ciencia e ideología Diccionario Crítico de Ciencias Sociales Universidad Complutense de Madrid, obtenido en <http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/cindex.html>
- LISCHETTI, Mirta: Antropología Bs.As., Eudeba, varias ediciones
- LOPEZ GIL, Marta: En torno a la noción de “texto” en Ravera, Rosa María (compiladora), obra citada.
- LULO, Jorge: La vía hermenéutica: las Ciencias sociales entre la epistemología y la ontología (Cáp. 5) en SCHUSTER, Federico (comp.) *Filosofía y Método de las Ciencias Sociales* Bs. As. Ediciones Manantial. 2002..
- LYOTARD, Jean Francois: La condición posmoderna. Informe sobre el saber Madrid, Cátedra, 1998.
- LLOBERA, José: (compilación y prólogos) La Antropología como ciencia. Barcelona, 1975, Anagrama-
- NICOLÁS José Antonio y FRÁPOLI María José (Editores) Teorías de la Verdad en el siglo XX 1997, Editorial Tecnos, Madrid

- MACEIRAS, Manuel, TREBOLLE, Julio: La hermenéutica contemporánea Madrid, Editorial Cincel, 1990
- MALINOWSKY, Bronislaw: “Los Argonautas del Pacífico Occidental“, Barcelona, Península, 1975
- MARÍ, Enrique: Elementos de epistemología comparada Puntosur 1990, Bs.As. Argentina
- MARCUS, George y CUSHMAN, Dick: Las etnografías como textos Annual Review of Anthropology, Vol. 11, 1982, Págs. 25-69. en Reynoso, Carlos (comp.) op. Cit.
- MARCUS, George y FISCHER, Michael: La antropología como crítica cultural Un momento experimental en las ciencias humanas Amorrortu editores, Bs. As. Argentina, 2000
- MORALEJO; Enrique “Las ciencias histórico-sociales” en Díaz, E. Heler M.: Hacia una visión crítica de la ciencia” Bs. As. Biblos,1992
- MATURO, Graciela.: La hermenéutica fenomenológica en su aplicación a la literatura latinoamericana en Ravera, Rosa María (compiladora) obra citada
- NIETZSCHE, Federico: Sobre verdad y mentira en sentido extramoral en Díaz, Esther y Heler, Mario: Hacia una visión crítica de la ciencia, Ed. Biblos, Bs. As.,1992
- OSORIO, Francisco. El Sentido y el Otro. Un ensayo desde Clifford Geertz, Gilles Deleuze y Jean Baudrillard Cinta de Moebio N ° 4 Dic. De 1998. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- OSORIO, Francisco La explicación en Antropología ídem anterior, ambos obtenidos en <http://rehue.csociales.uchile.cl/publicaciones/moebio/04/frames03.htm>
- PARDO, Rubén, “El giro hermenéutico en las ciencias sociales” en “La ciencia y el imaginario social” Op. Cit.
- PARDO, Rubén, Lo político bajo el horizonte del nihilismo. De Nietzsche a la Hermenéutica en Perspectivas Nietzscheanas, año VII, N° 5 y 6
- PÉREZ SOTO, Carlos: “Sobre un concepto histórico de ciencia De la epistemología actual a la dialéctica” Colombia, Lom Ediciones, Universidad Arcis, sin datos de fecha.
- PICÓ, Josep: “Teoría y empiria en el análisis sociológico”, Dpto. de Sociología,

Universidad de Valencia, España obtenido en <http://www/bib.uab.es/pub/papers/02102862/m54p9.pdf>

- RADCLIFFE-BROWN, A.: *El método de la Antropología social* Barcelona, Editorial Anagrama, 1975
- REYNOSO, Carlos (comp.) *El surgimiento de la Antropología Postmoderna* Barcelona, Gedisa, 1998
- REYNOSO, Carlos: *Corrientes en antropología contemporánea* Editorial Biblos, 1998 Bs. As., Argentina
- RECASENS SALVO, Andrés: *Pueblos del Mar Relatos etnográficos* Ediciones Departamento de Antropología Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Chile, Bravo y Allende Editores, Santiago, Chile, 2003
- RECASENS SALVO, Andrés: *Pensadores Orientales contemporáneos* Documento pedagógico, Escuela de Postgrado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, 1998
- RECASENS SALVO, Andrés: *Parágrafos sobre la realidad del mundo de la vida cotidiana* ídem anterior.
- RECASENS SALVO, Andrés: *De observadores y Observados* ídem anterior
- RECASENS SALVO, Andrés: *De Sombreros y Magos* ídem anterior
- RICHARD, Nelly: *Periferia cultural y descentramiento postmoderno* en Ravera, Rosa María (compiladora), obra citada.
- RICOEUR, Paul: *Explicar y Comprender*, en *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Bs.As. Editorial Docencia, 1985
- RICOEUR, Paul: *Teoría de la Interpretación Discurso y excedente de sentido*, 1998, Siglo XXI Editores, México
- RIVERA, Silvia: “*La influencia del giro lingüístico en la problemática de las ciencias sociales*” en *La ciencia y el imaginario social*, de Díaz, Esther (editora) Bs. As. Biblos 1998
- ROCKWELL, Elsie: *Reflexiones sobre el proceso Etnográfico* versión sin publicar, texto que forma parte del Vol. 2 “Para observar la Escuela, caminos y nociones” del Informe Final del Proyecto “La práctica docente y sus contextos institucional y social” de Rockwell, Elsie y Ezpeleta, Justa, México. 1987

- ROIG, Arturo Andrés: Teoría y crítica del Pensamiento Latinoamericano México, F.C.E, 1981
- ROLON, Adela y otros. Estrategias de Manipulación y persuasión Ediciones Facultad de Filosofía, Humanidades y Artes, Universidad Nacional de San Juan
- SANTA CRUZ, Inés: La hermenéutica y sus claves en Ravera, María Rosa (compiladora) obra citada
- SAZBON, José El sujeto en las ciencias humanas en Revista ESTUDIOS, Filosofía práctica e Historia de las Ideas, Año 1 / N° 1 diciembre de 2000
- SCHNITMAN, Dora Fried y otros Nuevos paradigmas, Cultura y Subjetividad Bs.As.-Barcelona, México Paidós,1995-
- SCHUSTER, Federico: “Del naturalismo al escenario postempirista” en Schuster Federico (compilador) “Filosofía y Métodos de las ciencias sociales” Bs. As. Manantial, 2002
- SCHUSTER, Federico (Compilador) Filosofía y métodos de las Ciencias Sociales. Bs. As. Ediciones. Manantial,
- THOMAS Nicholas Epistemologías de la Antropología Obtenido de <http://www.unesco.org/issj/rics153/thomas pa/html>
- VATTIMO, Gianni: Ética de la Interpretación, 1981 Paidós, Bs. As.
- VARIOS AUTORES Epistemología de las Ciencias Sociales. Cuaderno N° 1 (1991) y N° 2 (1993) Bs. As. Facultad de Filosofía y Letras – Universidad Nacional de Bs. As. Departamento de Ciencias Antropológicas.
- VALDÉS, Mario y otros Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas Caracas, Monte Avila Editores Latinoamericana, 1998
- VAZQUEZ, Héctor: La investigación sociocultural. Crítica de la razón teórica y de la razón instrumental. Bs. As., Argentina, Editorial Biblos, sin fecha
- VERGALITO, Esteban: ¿Ricoeur vs. Derrida? Hermenéutica y Deconstrucción, en El Pensadero, Revista de Filosofía, Año 1-N° 1 Junio 2005 -ISSN 1699-3523. Bs As
- VISACOVSKY, Sergio: La invención de la Etnografía Revista Publicar en Antropología y Ciencias Sociales -Año IV, N° 5, agosto 1995 Revista del Colegio de graduados en Antropología, Bs. As., Argentina
- WOOLGAR, Steve: Ciencia: abriendo la caja negra Barcelona, Editorial

Anthropos, 1991

- YARZA, Claudia ¿Qué filosofía en la era del “giro cultural” y el nihilismo del capital? Revista Confluencia- Sociología Año1 N° 1 Invierno 2003, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales –Univ. Nac. de Cuyo.
- YARZA, Claudia Crisis de la razón y posmodernidad: los avatares de un debate Fac. de Ciencias Políticas y Sociales- Univ. Nac. de Cuyo- Carrera de Sociología. Material de la cátedra “Problemática Filosófica”Programa 2003.
- YARZA, Claudia Lo posmoderno en filosofía: claves de una recepción y puesta al día Revista de Filosofía, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad de Zulia, Maracaibo, Venezuela, N° 29, 1998-2 (mayo/agosto), pp. 77-96
- ZEA, Leopoldo: Filosofía latinoamericana, México, Editorial Trillas, 1987
- ZERPA, Marcela Nietzsche y la verdad en Perspectivas Nietzscheanas, año VII, N° 5 y 6