

Capítulo 34

Por una antropología tropical. Ciencia, subjetividad, ética y responsabilidad social

Mariano Báez Landa

baezmariano@gmail.com

En este capítulo, invito, antes que a preocuparse por el carácter científico de la antropología, a ver el trabajo antropológico como una experiencia del mundo vivo, capaz de producir conocimientos útiles y contribuir a emancipar otros, en un proceso de reconocimiento de la diversidad humana y sus múltiples saberes. No se trata, entonces, de ir del *centro* a los *trópicos* para “descubrir y explicar a los Otros”, sino de asumir procesos de autorreconocimiento desde y para los mismos trópicos. La propuesta de una *antropología tropical*, por lo tanto, tiene que ver más con un proceso intelectual horizontal, simétrico y colaborativo.

La objetividad y la validación del conocimiento de las ciencias sociales siempre han sido relativizadas en el terreno de la epistemología. Sin embargo, debe insistirse en la existencia de una diferencia sustancial entre las ciencias naturales y las sociales. En éstas últimas, el proceso de validación de la hipótesis y la previsión de hechos más o menos regulares se enfrenta a la imposibilidad de desarrollar una experimentación directa, controlada, así como a la concurrencia de una suma de imponderables que la misma sociedad, en sus distintas concreciones, no ha previsto aún en sus estudios más exhaustivos.

Los cuestionamientos, en nuestras disciplinas, respecto a cómo conocer científicamente, cómo acceder a un conocimiento ordenado y sistemático de la realidad social, a qué o a quiénes deben beneficiar tales conocimientos, adquieren especial

relevancia ante la necesidad práctica de contar con una ética que oriente el quehacer científico.

En la antropología, por ejemplo, ha sido muy común la idea de que lo importante es realizar primero una buena y objetiva observación-descripción del fenómeno o hecho que logre captar la realidad en sí, tal como se manifestó en ese momento. De esto se puede desprender fácilmente una máxima: “observa bien y podrás conocer y explicar”. Ya es lugar común el argumento de que la descripción etnográfica no constituye por sí misma una explicación científica, una teorización o una conceptualización del fenómeno. La observación empírica de lo concreto constituye sólo la fenomenología del trabajo, por sí sola no genera una teoría, sino que requiere la guía de la teoría para generar conocimiento nuevo pero, a su vez, la teoría no suple la observación empírica. La etnografía puede mostrarnos muchas determinaciones no contempladas de la vida social, que pueden constituir la base de nuevas preguntas para la investigación, para una reflexión más profunda o para la negación de un conocimiento anterior.

Otro elemento preocupante ha sido el asunto de la objetividad y su verificación. Aquí es muy importante señalar que desde las ciencias sociales sólo puede asumirse la tarea de investigación como una práctica eminentemente intersubjetiva, es decir, que como sujetos abordamos un proceso de estudio, análisis y conocimiento de otros sujetos, por medio del cual pretendemos obtener una versión objetiva de su situación. La verificación es, sin lugar a dudas, una operación que también se lleva a cabo mediante una práctica subjetiva porque el investigador sólo puede evaluar los resultados de su trabajo en su condición de sujeto. En pleno siglo XXI, la teoría social sigue siendo puesta en cuestión y señalada por algunos como el producto de una ciencia imposible.

En la encrucijada de la modernidad

Como apuntara Ben Agger (1989), frente al impacto de la investigación y la aplicación del conocimiento científico-técnico en las tareas del desarrollo y ante el crecimiento económico que ello ha generado y, en una era de *capitalismo rápido* –en la cual la actividad intelectual se lleva a cabo en un ámbito internacional de rápidos y profundos cambios, en un mundo de bienes materiales en que se publican libros y se intercambia información a una velocidad asombrosa–, la teoría social del tercer milenio occidental intenta recuperar su capacidad de asombro redescubriendo la profundidad y la complejidad de la vida humana, es decir, reconociendo la existencia de tradiciones culturales que se encuentran entremezcladas con lo más profundo de la historia. Lo tradicional y lo moderno constituyen las fibras de un tejido social que nos brinda muestras de enorme vitalidad, justamente en esta hora de globalización económica y primacía del desarrollo tecnológico sobre los asuntos de la cultura, el espíritu y el pensamiento.

No obstante, se habla de un gran escollo que dificulta la respuesta a ese reto, la existencia de una profunda crisis en los edificios teóricos y en los métodos de investigación de las ciencias sociales que se utilizan hoy en día. Y no es para menos. El cientista social se enfrenta a este reto, hasta cierto punto, desprovisto de los medios suficientes para aprehender una dimensión planetaria que transcurre a velocidades insospechadas. Es sumamente difícil que la ciencia social avance a la velocidad de los descubrimientos, inventos y efectos de la investigación científico-técnica, produciendo al mismo ritmo análisis y explicaciones de los comportamientos y los problemas de la vida social, así como del fracaso de las utopías terrenales, porque ello sólo es posible dentro de plazos de observación y reflexión mucho más largos y complejos. Y aquí se trata, justamente, ni más ni menos, que de la manifestación, en ciclos cada vez más cortos y revolucionados, de múltiples determinaciones de la sociedad, el individuo y la

naturaleza humana. Se vive, para muchos, una época de crisis académica, de incertidumbre intelectual.

Roger Chartier (1989) considera que en Francia se ha vivido, en los últimos treinta años, una lucha entre el enfoque de determinación estructural directa y aquel que destaca la capacidad creativa del actor; entre una teoría de la subordinación epistemológica a la regularidad y una contra-teoría que plantea una estrategia independiente, basada fundamentalmente en la práctica de las acciones sociales.

La primera posición, tratando de cumplir con los padrones de una “ciencia normal” o paradigmática, siguiendo en ello a Thomas S. Kuhn (1971), busca la objetivación de los hechos sociales, basándose en una perspectiva comprensiva de nivel macro. Esta última requiere de una delimitación existencial y espacial del objeto de investigación como objetivación estructural-social y, aunque reconoce la asimetría de las relaciones sociales, las analiza de forma determinista o reduccionistas. Finalmente, mantiene objeciones de carácter apriorístico respecto a las posibilidades de una praxis para el cambio social. En resumen, la construcción de la ciencia social “normal” se finca en deducir la explicación de los fenómenos a partir de leyes naturales o estadísticas conocidas para buscar regularidades e intentar hacer predicciones. Karl Popper (1978), cuando critica el historicismo, plantea que el conocimiento científico se compone sólo de hipótesis comprobadas.

A contramano, en los últimos treinta años se ha impulsado un reconocimiento de la enorme diversidad y del peso específico que contiene cada fenómeno social. Se privilegia, desde esta postura, el abordaje de la dimensión de la vida cotidiana misma. El todo social no es un fenómeno único, sino multidimensional, construido desde múltiples perspectivas y de acuerdo con la capacidad de cada individuo para dotar de significado sus prácticas y experiencias de vida. En ese sentido, Hans-Georg Gadamer (1997) sostiene, por ejemplo, que el todo se comprende a través de sus partes, y la

comprensión de esas partes es un medio para que la parte contribuya a la significación del todo. En ese proceso interactivo es imposible escapar de la presuposición y el prejuicio, por lo que debe buscarse una *fusión de horizontes*, un acercamiento parcial entre nuestro mundo y aquel que pretendemos conocer o comprender.

Dicha ruptura discursiva busca concebir esta problemática mediante una lectura directa de la esfera social a través de un objeto específico. Se propone hacer investigación centrándose en las diferencias culturales y sus manifestaciones, así como en la crítica epistemológica a la praxis neutral como objeto existencial de la ciencia, subrayando el peso que tienen los intereses en el proceso de conocimiento.

Michel Foucault (1971) rechaza las nociones de estructura, símbolo y función del estructuralismo. En su lugar, intenta articular una noción de sucesos y series basada en los frutos reales de la investigación de la historia social. Los sucesos y las series son factores con los que la lengua establece un orden de cosas y forma el campo del discurso. Foucault intenta con ello descubrir la práctica que objetiviza el fenómeno y no la esencia de la objetivación.

El discurso de la ciencia social “normal” nos trata de imponer una mística, en la que pareciera que los *hechos sociales* se juzgan según la validez de la teoría, separando claramente la investigación empírica de la práctica teórica. Para Foucault los hechos sociales no son cosas u objetos materiales, sino el resultado de la articulación de prácticas discursivas y relaciones de poder. Foucault aclara el significado de práctica discursiva al definir el estudio histórico como un ejercicio filosófico y no como una investigación que absolutiza el discurso.

La crítica de la modernidad

La teoría social ha cambiado notablemente desde 1968 en todo el mundo. Se habla hoy, entre otras cosas, de que la teoría social contemporánea es, en términos

generales, posestructural y posmoderna, y que está poderosamente influenciada por el llamado pensamiento crítico.

Personalmente, entiendo la *modernidad* como un proceso en el que se encuentran coexistiendo la tradición, entendida como configuraciones socioculturales presentes y activas, y los elementos exógenos que intentan abolirla. Delimito el término modernidad como una etapa de desarrollo económico en la historia de los países centrales, que puede ser prácticamente identificada como la era capitalista. En cambio, defino el término modernización como el proceso socioeconómico de construcción de la modernidad mediante la acción política que como una voluntad tecno-económica se enfrenta también a un proceso de transformaciones, mediaciones y reconstrucciones en la dimensión del mundo vivo, el cual altera sus patrones de forma y contenido, así como la concepción misma del cambio social.

El ejercicio crítico de la modernidad, como también podría definirse el esfuerzo principal de la actual teoría social, se encamina por dos rutas:

- 1) Crítica basada en la defensa de la tradición (Gadamer y posmodernos franceses).
- 2) Crítica como búsqueda de la emancipación del conocimiento (Habermas, Apel).

En la era de la modernidad, la perspectiva del orden dominante es el *cientificismo*, que se expresa como una ética basada en el sometimiento del ser humano a la disciplina de la ciencia. Este fenómeno que Jürgen Habermas llama *cientifización* se encuentra anclado en el proceso de globalización económica, que a través de la aplicación tecnológica del conocimiento científico en la vida cotidiana, hace de la ciencia una condición imprescindible para la existencia misma de la vida humana.

Las llamadas ciencias duras o empírico-analíticas desarrollan sus teorías bajo el paraguas de una autocomprensión que da continuidad a los orígenes del pensamiento filosófico, alejándose de los intereses naturales de la vida e intentando describir teóricamente el universo conforme a un orden comprendido en leyes o normas. Su impacto en las ciencias sociales también se ha dejado sentir, principalmente en lo que se refiere a la búsqueda de la objetividad del conocimiento, que en términos epistemológicos significa trazar una separación entre conocimiento e interés, o entre los valores y los productos de una ciencia neutral.

La epistemología, como teoría del conocimiento, va siendo sustituida por una teoría de la ciencia y del conocimiento científico, considerados como las únicas fuentes del conocimiento. Se desplazan así a otros tipos de saberes, más relacionados con la tradición y no tanto con la modernidad. Habermas, filósofo que emprende una crítica de la modernidad para explorar una vía de autorreflexión y emancipación del conocimiento humano, combate contra el objetivismo de las ciencias y, en este aspecto específico, sostiene la tesis central de que todo conocimiento tiene su punto de partida en intereses que responden a las expectativas de los diversos actores sociales.

Mientras que las teorías científicas de tipo empírico-analítico son guiadas por intereses estratégicos, egocéntrico-hegemónicos, la investigación desde la perspectiva hermenéutica o crítica es motivada por el interés de ampliar las capacidades para generar un saber negociado, intersubjetivo, tendiente al entendimiento y al consenso. Mucho menos interesada en producir leyes generales que expliquen el comportamiento humano en sociedad, comparte, en cambio, con las ciencias empírico-analíticas lo que Habermas llama *conciencia metodológica*, es decir, el interés por generar descripciones ordenadas de una realidad estructurada.

Así, la razón, en lugar de ser un instrumento de dominación, se constituye en un órgano de adaptación que reconoce los intereses que proceden de la naturaleza, así

como los que resultan de una ruptura cultural del ser humano con ésta. El fin principal del trabajo científico, dentro de esta perspectiva, daría cuenta del nexo entre sujeto y objeto del conocimiento como una autorreflexión que persigue un interés eminentemente emancipatorio.

La lógica científica, como razón instrumental, aplica infaliblemente sus métodos sin reflexionar sobre el interés que guía al conocimiento, quizá porque carece de los medios (reflexividad) para afrontar los riesgos de una conexión entre conocimiento e intereses, puesto que confina la praxis del mundo de la vida exclusivamente al círculo funcional de la acción instrumental. Hoy por hoy son los intereses, y no la supuesta imparcialidad del conocimiento científico, los que constituyen el marco donde se pretende construir un saber universal.

Conocimiento y validez

Los distintos actores sociales procuran sustentar y validar sus acciones con argumentos de veracidad, ética y necesidad. Max Horkheimer (cit. en Habermas 1985: 59) consideraba que la razón instrumental, limitada a la racionalidad final, tenía que confiar la determinación de sus objetivos a las fuerzas ciegas de los sentimientos y las decisiones. Habermas agrega que mientras la filosofía moral se plantee la tarea de ayudar a la clarificación de las intuiciones cotidianas obtenidas por vía de la socialización, tendrá que coordinarse, al menos virtualmente, con el sistema de perspectivas de los propios actores sociales.

Los sentimientos tienen la misma importancia para la justificación moral de las formas de actuación que las percepciones para la explicación teórica de los hechos, el punto crítico se encuentra en la cuestión de la veracidad. Las posiciones no cognitivas desvalorizan de entrada el mundo de las intuiciones morales cotidianas porque reconocen a la moral únicamente en un sentido empírico. Las cuestiones prácticas no

tienen nada que ver con la veracidad, y las investigaciones éticas carecen, así, de objeto en el sentido de una teoría normativa.

Habermas, por el contrario, intenta fundamentar la ética como una forma lógica de la argumentación moral, buscando su validez en el horizonte del mundo vital y basándola fundamentalmente en la interacción comunicativa. Por este camino se considera que la imposición duradera de una norma depende también de su validez y de su legitimidad frente a los actores sociales, lo que en las sociedades modernas puede traducirse como la necesidad de que la interacción entre mundo vital y esfera pública se apoye sobre todo en la construcción de un consenso, sin abandonar el objetivo de lograr una eficacia o viabilidad en el tratamiento de las tensiones originadas por el encuentro de diversos intereses.

La cuestión, en resumen, se refiere al asunto de la lealtad y la legitimidad entre individuo y Estado. Sólo un proceso de entendimiento intersubjetivo puede conducir a un acuerdo que sea de carácter reflexivo. Únicamente entonces pueden saber los participantes que se han convencido de manera conjunta sobre algo, y la norma, por lo tanto, será aceptada y respetada por todos los afectados. Esta noción de universalidad apunta directamente a ese objetivo democratizador del proceso de conocimiento. Para Habermas, el postulado de la universalidad supone el primer paso para la fundamentación de una *ética discursiva*.

La ética discursiva, sin embargo, se enfrenta a una fuerte limitante, referida a la imposibilidad de liberar los discursos prácticos de la presión y de los intereses de las fuerzas hegemónicas y de los instrumentos de dominación y control social, así como del impacto de las diversas prácticas culturales que se oponen al universalismo de Occidente.

Ética y ruptura del padrón paradigmático

En una clara alusión a Habermas y los hermeneutas, Karl O. Apel (1985) considera que los ejercicios de comprensión-valoración de la acción social, en tanto que vehículos de una racionalidad normativa, han sido insuficientes y moralmente ambivalentes. Si no existe un compromiso político-moral, lo anterior dificulta fundamentar una ética de la acción comunicativa.

Apel plantea que la crítica kantiana del conocimiento, como análisis de la conciencia, debe transformarse en una crítica del sentido mediante la interpretación consistente de los signos en un consenso intersubjetivo ilimitado. Este planteamiento tiene una de sus fuentes en Charles Peirce (cit. en Apel 1985: 156), que sostiene que frente a la *lógica científica* los hermeneutas deben valorar las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico recurriendo al elemento intersubjetivo de la interpretación de los signos.

La filosofía analítica, como eje central de la llamada lógica científica, trata de mantener una separación nítida entre el sujeto y el objeto de la ciencia, incluyendo aquí a las ciencias sociales. El planteamiento se apoya en el supuesto carácter neutral de la ciencia, la cual busca el control de la naturaleza para posibilitar el desarrollo de la humanidad, y que, en el caso de las ciencias sociales, se traduce en un control del ser humano sobre otro ser humano. De tal suerte que la separación entre objeto y sujeto de las ciencias sociales sostiene una separación evidente y natural de la sociedad entre dominadores y dominados. Esta postura ha logrado una amplia recepción en las teorías sistémicas y funcionalistas que utiliza la llamada tecno-burocracia en la era neoliberal.

La filosofía trascendental de Apel supone una diferencia básica entre las ciencias naturales y las sociales, ya que en estas últimas el ser humano es, a la vez, sujeto y objeto de la ciencia. Con este planteamiento se pasa de la moderna lógica de la ciencia a una *teoría de la experiencia* y se cuestiona fuertemente el concepto de ciencia

neutral heredado de Max Weber, que si bien acepta que el conocimiento científico no se deriva exclusivamente de una explicación causal de los fenómenos, y supone como inevitable una valoración crítica del comportamiento humano, se limita, no obstante, a una racionalidad instrumental que se satisface con comprender los fines presupuestos sin valorarlos.

En el caso del funcionalismo, en el que se incluye –al menos implícitamente– una valoración positiva de la eficiencia funcional, de la formación y la adaptación de la sociedad como un todo orgánico, es inviable un esfuerzo interpretativo y crítico de la vida social porque todo está explicado y justificado por el sentido de autoconservación y autoperfeccionamiento del organismo social. Por eso, Apel responde a esta posición con energía, afirmando que la ciencia crítica de la sociedad, que concibe su objeto como sujeto virtual de la ciencia, no puede renunciar a valorar los fines mismos de las acciones humanas (1985: 217).

La distinción lógico-abstracta entre juicios de hecho intersubjetivamente vinculantes y juicios de valor eminentemente subjetivos ha sido superada por la pretensión de sentido de cada argumento –en tanto manifestación dialógica– en favor de una ética mínima vinculante e intersubjetiva.

El reconocimiento epistemológico de la sociedad como sujeto y objeto de las ciencias sociales se expresa, metodológicamente, a través de la distinción y mediación dialéctica entre *comprensión* y *explicación*. Apel, apoyándose en Ludwig Wittgenstein, ubica a la comprensión como el método de las ciencias del espíritu, mientras que la explicación corresponde al de las ciencias de la naturaleza, lo cual destaca el interés irrenunciable de las ciencias sociales por comprender el sentido de las acciones.

Apel considera imposible fundamentar de forma racional las normas éticas mismas y concluye que las normas morales, reconocidas o seguidas de forma práctica por los seres humanos, son relativas, en gran medida, a su cultura y a su época, lo que

reafirma su carácter subjetivo. No obstante, la idea de validez intersubjetiva se encuentra también prejuzgada por la ciencia, es decir, por la idea científicista de una objetividad normativamente neutral o ajena a valoraciones. De esta manera, Apel entra en un callejón sin salida, pues si es cierto que una ética universalmente válida solo puede ser validada intersubjetivamente, la responsabilidad solidaria parece ser simultáneamente necesaria e imposible. ¿Dónde terminan los derechos y obligaciones de unos y dónde comienzan los de los otros?

El marxismo entiende, con Georg Hegel, lo históricamente real como lo racional y lo racional como lo real. Sin embargo este concepto dialéctico de la realidad como desarrollo de la historia objetivamente necesaria se contrapone tanto a la objetividad científicista como al liberalismo de la conciencia moral. La distinción entre ser y deber ser (equivalente quizá a praxis frente a teoría), entre hechos y normas, no puede ser resuelta o sustituida por la mediación de una superciencia dialéctica. La propuesta hermenéutica habla de la necesidad de la comprensión frente a la idea de la mediación, ya que la formación de conceptos es el resultado de la operación de un juego lingüístico, común al sujeto y al objeto de la ciencia, lo que indica la mediación dialéctica de subjetividad y objetividad.

El pragmatismo instrumentalista norteamericano, cuyo mayor representante es John Dewey, constituye básicamente el paradigma de la razón práctica en el capitalismo. En él, ese aspecto de la mediación-separación entre teoría y praxis es objetivable en el terreno de la práctica científico-técnica. Frente al pragmatismo de Dewey, Max Weber argumenta que la racionalización pragmática encuentra sus límites en la política y relega el problema ético de la valoración de metas al ámbito de las decisiones, en último término, subjetivas e irracionales. ¿Cómo armonizar entonces los planos del pensamiento, la acción y la responsabilidad solidaria en la praxis social?

La filosofía analítica parte de tres presupuestos fundamentales:

- 1) A partir de hechos no pueden derivarse normas.
- 2) La ciencia versa sobre hechos, por lo que es imposible fundamentar científicamente la ética normativa.
- 3) Sólo la ciencia produce saber objetivo. La objetividad se identifica con la validez intersubjetiva, por lo que es imposible fundamentar intersubjetivamente la ética normativa.

Apel cuestiona que todas las ciencias dotadas de contenido empírico sean, por ello, consideradas como ciencias puras, construidas sólo de hechos, hechos moralmente no valorativos. Propone, en cambio, renunciar al cuestionamiento de la neutralidad axiológica de la ciencia.

Las ciencias humanas no tratan de manipular los hechos de la conducta conforme a leyes –con el fin de aprovecharlos tecnológicamente, si es posible–, sino que intentan reconstruir de manera comprensiva las acciones, producciones e instituciones humanas, por lo que es imposible ya eliminar con algún sentido las características valorativas en la constitución primaria del objeto. Quien desee comprender las acciones humanas debe comprometerse comunicativamente. Los datos mismos deben constituirse a partir de un enfoque a la vez comunicativo y autorreflexivo.

La ética que propone Apel es una ética comunicativa, resultante de un amplio ejercicio de consenso. Es una ética de la formación democrática de la voluntad, obtenida mediante convenios, es decir, una ética que surge de un saber negociado que obliga, a quienes han adquirido la *competencia comunicativa* a través del proceso de socialización, a procurar un convenio con el objetivo de lograr una formación solidaria de la voluntad en cada asunto que afecte a los intereses de otros.

La estrategia emancipatoria, éticamente fundamentada, debe procurarse, ante todo, un instrumental científico específico que permita provocar la autocomprensión reflexiva de los seres humanos para romper de manera emancipatoria sus barreras. No obstante, existen dificultades intelectuales en la institucionalización de la discusión moral porque tal institucionalización debe realizarse en una situación histórica concreta y determinada siempre por el conflicto de intereses.

En la misma tradición científicista de las ciencias duras, la integración de una comunidad de investigadores responde no sólo a una convención de ideas, métodos, técnicas, teorías y leyes, sino también a intereses, valores y orientaciones ideológicas que se encuentran expresados en el propio paradigma. De ahí que sea poco menos que inútil pretender alcanzar un quehacer científico neutro y objetivo *per se*, pues los paradigmas expresan una estructura de poder cuya conducción y liderazgo corre a cargo de una comunidad epistémica, es decir, una comunidad de trabajo, basada en formas especializadas de conocimiento, en las que los niveles culturales y las convenciones sociales se hallan codificados y pautados con el fin de conservar sus dominios profesionales. Los miembros de cualquier comunidad de investigación se encuentran bajo la influencia de las relaciones sociales y de la existencia de los “especialistas”, que mediante la posesión de un determinado saber o poder (que se funda en la existencia de la misma comunidad epistémica) ejercen una autoridad que muchas veces imponen sobre los otros investigadores para mantener la conducción y la hegemonía del cuadro paradigmático.

La comunidad universal de la comunicación es una verdadera utopía, pero en tanto que participantes en ella nos debemos plantear la necesidad de un compromiso solidario con la responsabilidad de nuestro trabajo como científicos.

Antropología en crisis

De acuerdo con el análisis que hace Kuhn (1971) sobre las revoluciones científicas, la antropología constituiría una ciencia preparadigmática o en crisis. Desde el mismo siglo XIX y sin llegar a constituirse en “ciencia normal”, la antropología ha venido presentando una situación de crisis que, parafraseando a Kuhn, trae a colación el reconocimiento de que existen innumerables problemas que el paradigma original no puede resolver, aunque es innegable el desarrollo de investigaciones extraordinarias, que utilizan enfoques distintos y que originan polémicas enérgicas, pero con poca incidencia en la comunidad de investigadores. De la situación anterior fácilmente se podría concluir que la antropología tiene problemas para constituirse como ciencia debido, fundamentalmente, a que sus practicantes no concurren en un esfuerzo colectivo para transformarla en “ciencia normal”, es decir, en producir un auténtico paradigma.

En un ejercicio de diálogo y polémica con Kuhn, Roberto Cardoso de Oliveira (1994b) considera que un paradigma, dentro de la comunidad antropológica, debe ser tomado como sinónimo de modelo explicativo. Desde esta perspectiva, la antropología moderna está constituida por un conjunto de paradigmas, cuya vigencia se encuentra sustentada en la recurrencia con que son utilizados por las comunidades de profesionales. Así, puede hablarse de la existencia de un equilibrio poliparadigmático como característica fundamental del estado actual de la antropología (Stocking, cit. en Cardoso de Oliveira 1994a).

No obstante, se ha insistido en la existencia de una profunda crisis de la antropología, producto de su compromiso original con las necesidades de expansión capitalista de las potencias mundiales y su incapacidad para explicar los fenómenos relacionados con el surgimiento de nuevos actores en campos sociales impactados por el peso de las tradiciones, la emergencia de una acelerada modernización tecno-económica

y una globalización de los sistemas de intercambio. Para sus críticos ortodoxos, la antropología perdió sus objetos tradicionales de estudio bajo las ruedas del desarrollo.

Sin embargo, fuera de la tradición evolucionista que construyó un corpus teórico general que pretendió explicar el origen y el desarrollo de la humanidad desde una óptica egocéntrico-occidental, el quehacer antropológico se ha orientado a producir lo que Robert K. Merton (1968 [1949]) denominó *teorías de medio alcance*, es decir, descripciones analíticas de la diversidad humana, con pretensiones explicativas de fenómenos concretos en un tiempo y un espacio, que por sí mismas no pueden sustentar ninguna generalización o fundamentar la construcción de un paradigma dominante y al mismo tiempo excluyente (véase Cardoso de Oliveira 1994a). ¿Podemos hablar de un agotamiento de los paradigmas antropológicos? ¿Existe insuficiencia o ineficacia de las teorías relacionadas con los temas u objetos investigados por nuestra disciplina?

A partir de Immanuel Kant se consolidó una tendencia epistemológica que considera a las ciencias duras como las detentadoras del conocimiento y el quehacer científico, validadas por una comunidad de investigadores que sustenta un paradigma vigente. En opinión de Kuhn (1971), las ciencias sociales serían sólo preparadigmáticas, es decir, disciplinas que no han logrado integrar una verdadera comunidad de científicos que hablen un lenguaje común y, por consiguiente, trabajen dentro de un solo paradigma.

En esta valoración pesa mucho una especie de perversión aritmética y geométrica que critica a las ciencias sociales la sobreestimación de aspectos cualitativos etéreos y subjetivos en detrimento de los cuantitativos, concretos y objetivos. Kuhn considera que el itinerario de las revoluciones científicas en las ciencias duras comporta una continuidad entre los distintos paradigmas, una verdadera sucesión por ruptura, en la cual el nuevo paradigma dominante sustituye y elimina al decadente. En el terreno de las ciencias sociales se da más bien una coexistencia de paradigmas, lo que no garantiza el

surgimiento y la operación de un lenguaje común y –según Kuhn– la integración de “una verdadera comunidad científica”.

Las diferentes tradiciones o escuelas antropológicas no representan paradigmas sucesivos, sino diferentes estilos y abordajes practicados simultánea, o casi simultáneamente, dentro de la dimensión contemporánea de nuestra disciplina, lo que ha generado el desarrollo de tensiones en su práctica y en la difusión de sus resultados, obstaculizando el ideal de integración de una comunidad científica con un mismo lenguaje, pero que no ha resultado un impedimento para que cada escuela o tradición funcione como un paradigma propiamente dicho.

La escuela francesa racionalista de sociología, etnología y antropología estructural, que reunió el esfuerzo de autores como Émile Durkheim, August Comte, Lucien Lévy Brühl, Marcel Mauss y Claude Lévy Strauss, desarrolló el método comparativo en el estudio de las categorías del entendimiento humano como representaciones colectivas en un plano eminentemente sincrónico.

La escuela británica de antropología social, dominada básicamente por el empirismo, desarrolló una lucha frontal contra el evolucionismo de Lewis H. Morgan y Edward B. Tylor. A través del concepto de *cultura* trata de darle una explicación estructural-funcional a los fenómenos sociales en una dimensión sincrónica, otorgando más crédito al difusionismo alemán y privilegiando el trabajo de campo en comunidades “aborígenes”, para desarrollar estudios comparativos de los niveles de organización social en escalas locales. Para algunos de sus principales exponentes, la dimensión histórica es considerada como eminentemente especulativa. Como objetivo de gran alcance persigue la constitución de una ciencia de la sociedad basada en leyes universales de la naturaleza humana. Además de los autores clásicos del empirismo inglés, el itinerario intelectual de esta escuela contempla a investigadores de la talla de William H. R. Rivers, Alfred R. Radcliffe-Brown y Bronislaw Malinowsky.

Una tercera tradición es la representada por el particularismo histórico-cultural impulsado por los estudios de Franz Boas, quien rescata el concepto tyloriano de cultura y reinserta la dimensión histórica (como dimensión diacrónica) en el horizonte de la práctica antropológica, junto con una fuerte preocupación por el individuo. Los primeros estudios boasianos apuntan a desarrollar un extenso ejercicio comparativo de los llamados rasgos culturales entre grandes áreas geográficas. Más adelante serán los estudios sobre cultura y personalidad, así como sobre el cambio y la continuidad en la organización social y económica de grupos indios y campesinos los que le darán su perfil característico a esta escuela, que incluye a Alfred L. Kroeber, David Herskovitz, Margaret Mead, Ralph Linton y una buena parte de los antropólogos norteamericanos de la primera mitad del siglo XX.

Estas tradiciones han funcionado como verdaderos paradigmas dentro del espacio antropológico y son las que Cardoso de Oliveira (1988) conviene en identificar en su conjunto como una matriz disciplinar, es decir, un corpus articulado y sistemático que se nutre de la práctica de un conjunto de tradiciones que coexisten y se mantienen vigentes mediante la actividad de investigar llevada a cabo por comunidades de profesionales de la disciplina. Dicho en otras palabras, los paradigmas, dentro de la matriz antropológica, han funcionado como modelos explicativos de la sociedad y la naturaleza humanas, la matriz disciplinar ha operado como lengua materna, las tradiciones o paradigmas como una especie de dialectos y las experiencias individuales de investigación, una vez socializadas, equivalen a los ideolectos.

En el terreno de la comunicación entre los paradigmas sociales no ha campeado el interés por realizar esfuerzos interpretativos a través de un diálogo permanente y cabal, al contrario, el debate, más bien, ha nublado las interpretaciones de cada uno de ellos. Así, la crisis de la disciplina debe ubicarse preferentemente en lo que sucede dentro de sus comunidades profesionales, que se encuentran hoy en día ante el reto de superar las barreras de su incomunicación.

Se habla de una antropología interpretativa, posmoderna o hermenéutica que trata de responder a los desafíos planteados por la modernidad y la globalización. Lo que caracteriza a todas ellas es justamente su postura de no formular un nuevo paradigma, sino de expandir el horizonte de conocimiento de la naturaleza humana, sus culturas y sociedades, a través de un proceso de conocimiento que, fuera de toda pretensión positivista, refleje claramente su propio acto de interpretación (mas no de traducción) e integre las dimensiones del investigador y el investigado.

Antropología como experiencia humana del mundo

En la antropología de los últimos treinta años se ha registrado un importante movimiento que rehúye la tentación de convertirla en una disciplina *científicamente correcta*. El núcleo de ese movimiento se alimenta de principios hermenéuticos y ha dado origen a un largo y complejo debate que pretende responder a los cuestionamientos de viabilidad de la disciplina para estudiar los fenómenos sociales del siglo XXI.

Es en estos años que se reactiva el uso de la categoría de *subjetividad* desde una perspectiva dinámica, es decir, asumiendo la intersubjetividad como el plano donde se materializa y expresa la vida social, y abandonando la búsqueda de una objetividad utópica por encima de los seres humanos. También se rescata la perspectiva del papel central que desempeña el individuo en la sociedad. Ésta visión considera que la vida es ante todo una experiencia individual que transcurre en un plano histórico y que hace del sujeto su actor principal.

Frente a los métodos tradicionales de registro etnográfico, se propone como alternativa la construcción de un discurso etnográfico intersubjetivo y negociado entre el investigador y los investigados. La tensión fundamental de este esfuerzo se establece entre el afán interpretativo del investigador y la necesidad de registrar, con la mayor profundidad posible, toda la riqueza de las percepciones y saberes del sujeto investigado

acerca de sí mismo y de los Otros u lo Otro. De esta forma, la antropología tiende ahora a interesarse más por conocer y entender la diversidad de manifestaciones de la naturaleza humana, de ahí que sus sujetos específicos de estudio sigan construyéndose en el terreno mismo de la práctica concreta de la investigación.

La propuesta dilthiana de buscar en el ser humano, y no en el mundo, la coherencia interna de sus conocimientos es, sin duda alguna, un gran giro en el pensamiento filosófico moderno. Wilhelm Dilthey planteaba que el objeto mismo de la filosofía era desarrollar un esfuerzo de comprensión de la realidad desde la vida humana, es decir, partiendo de “la vida vivida por los individuos”. La hermenéutica dilthiana se puede resumir como el trabajo de interpretación y comprensión de la experiencia humana, que surge de la reflexión sobre los actos de la vida. La historia, en este caso, queda enmarcada dentro de la dimensión humana como *historicidad*, es decir, que toda idea del mundo es producto de la historia (Dilthey 1974: 47).

No obstante, interpretar las experiencias vitales tiene, para Dilthey, el objetivo central de descubrir regularidades en la conducta humana, es decir, un afán explicativo de la acción, mientras que el ejercicio de la comprensión se orienta a trabajar con las experiencias vitales como realidades subjetivas y específicas, tratando de encontrar el sentido de la acción. Puede concluirse que en Dilthey la interpretación adquiere una dimensión psicológica o mentalista, mientras que la comprensión se resuelve en un ámbito antropológico. Esta última línea es la que retoma Gadamer para perfilar a la hermenéutica como una *teoría antropológica de la vida cotidiana*.

Respecto a la vieja polémica entre ciencias naturales y del espíritu, Gadamer (1991) considera que no es una diferencia de métodos lo que las distingue, sino una diferencia de objetivos de conocimiento. La comprensión humana es, para Gadamer, una interpretación y, justamente, propone que la hermenéutica trabaje como comprensión

antropológica, como fusión de horizontes entre visiones diferentes de realidades distintas, incluida la del investigador.

Partiendo de la base de que todo conocimiento implica una interpretación, Gadamer sostiene que interpretar implica un reconocimiento de la realidad en cuestión, es decir, que la hermenéutica debe ser, ante todo, una comprensión basada en una experiencia antropológica, en un experimento de la realidad. La hermenéutica gadameriana es, por tanto, una filosofía del sentido común, un juego interpretativo del ser humano, donde la comprensión es el propio modo de ser de la existencia humana y, por lo tanto, implica básicamente una dimensión antropológica.

Max Weber (véase Gadamer 1991: 601) habló en algún momento de *sociología comprensiva* como una sociología que prepara las bases de una economía social. Esta sociología comprensiva desarrolla, fundamentalmente, el estudio de la religión, el derecho y la música, comprensión que tiene por objeto conocer el sentido de la acción social, pero que minimiza el sentido de la acción subjetiva del individuo. Desarrolla, así, los tipos puros como construcción conceptual, con poder clasificatorio y explicativo, libre de valores e intereses, neutral y racionalista.

El discurso gadameriano plantea que la realidad se capta originalmente mediante una experiencia sensible (siguiendo a Kant) y de un modo estético porque la interpretación se encuentra limitada por valores y marcada profundamente por símbolos. Así, si aceptamos que la realidad es también un proceso simbólico, su conocimiento requiere necesariamente de una comprensión de sus símbolos. La interpretación se convierte, de esta manera, en un acto de significación de los fenómenos, expresado por medio del lenguaje como un modo primario de experimentar el mundo. El no aplicar una distinción estética entre los fenómenos le permite a Gadamer proponer una fusión horizontal en los actos de comprender e interpretar, ya que no se trata sólo de una instancia científica, sino básicamente de una experiencia humana del mundo.

El individuo ocupa un lugar en la historia en la medida en que interpreta sus experiencias de vida, por ello el horizonte cultural del individuo es entendido como una perspectiva de actor. El planteamiento de la fusión horzónica parte de que existe una relación vital entre el intérprete y el texto como producto de un *encuentro etnográfico*, en que entran en juego valores e intereses en forma de pre-comprensión, es decir, aquellos elementos de juicio originales y primarios que permiten desarrollar el proceso de la interpretación comprensiva, como resultado del ser y el pensar. Ahí radica –según Gadamer– el problema central de la hermenéutica: reconocer que en toda comprensión se encuentra contenida una pre-comprensión aplicada.

Entre la experiencia vital y la razón

Gadamer se muestra escéptico frente al papel que define Habermas para la razón y el pensamiento filosófico. Considera que se sobreestima el papel de la razón en comparación con el desdén mostrado por las motivaciones emocionales del ánimo humano. La fe en el diálogo libre de coerción como base de la acción comunicativa le parece ilusoria. No obstante, mientras que Dilthey piensa en la interpretación literaria como el quehacer hermenéutico por excelencia, Gadamer lo sitúa en la conversación, en el diálogo, en la dialéctica de la pregunta y la respuesta, en la práctica de la fusión horzónica.

Un texto siempre estará sujeto a múltiples representaciones y a nuevas interpretaciones. La comprensión hermenéutica es la capacidad de criticar y vislumbrar más allá del procedimiento metódico porque cualquier procedimiento para conocer se encuentra condicionado por preconceptos, por el contexto donde el sujeto comprensivo adquirió inicialmente sus esquemas de interpretación. Interpretar, para Paul Ricoeur (1987), quien sigue en ello a Sigmund Freud, es descubrir o rescatar el sentido-significado de los símbolos para así explicar la acción humana y lograr la autocomprensión del ser. ¿Cómo articular esta interpretación con otras sin caer en el eclecticismo? Ricoeur

considera que la hermenéutica moderna debe aspirar a fundar una teoría de la interpretación que permita abordar la inteligencia de las significaciones de múltiples sentidos (1987: 25). La tarea hermenéutica por excelencia para este autor es la de interpretar los símbolos, es decir, las expresiones del lenguaje humano que contienen sentidos ocultos y diversos niveles de significación porque expresan una articulación entre pensamiento y realidad. Es, en resumen, recuperar el sentido de las acciones humanas. Ricoeur cree en la posibilidad de que, por medio del lenguaje, el ser humano se comprenda a sí mismo y a su entorno, sin sacrificar su alta complejidad y diversidad. Ya no se trata de encontrar la verdad por medio de la razón, sino de comprender el ser descubriendo el sentido de sus acciones.

El debate hermenéutico, a pesar de todo, no ha escapado a la bipolaridad establecida entre objetivismo y relativismo. Gadamer representa el ala radical de la hermenéutica ontológica en su defensa de la independencia total de los textos, mientras que Emilio Betti, Eric D. Hirsch Jr. y Ricoeur coinciden en que la tarea del investigador es encontrar el sentido y la significación de los fenómenos. Historicidad e individualidad, en cambio, son categorías más o menos aceptadas por todos los hermeneutas dentro de sus corpus teóricos, lo que indica su alto grado de antropologización.

La investigación antropológica aspira, hoy en día, a *entender* las culturas diferentes a la cultura del investigador, reclama descripciones profundas de sus particularidades y del contexto donde sus acciones adquieren sentido. Requiere, igualmente, el establecimiento de un diálogo alternativo con el investigado, que pueda ofrecer preguntas y respuestas diferentes a las nuestras.

Dennis Tedlock (1986) ha señalado con claridad que desgraciadamente los antropólogos no hemos llevado ese diálogo etnográfico hasta sus últimas consecuencias, es decir, hasta que éste se vea reflejado con claridad en la presentación de los resultados de la investigación. Esta tarea conlleva un altísimo grado de complejidad, que ha implicado

varios problemas. Por ejemplo, la práctica de una “ventriloquía etnográfica”, es decir, cuando el investigador intenta hablar como un nativo más, o la de exagerar un positivismo textual, eliminando la voz del investigador y transmitiendo exclusivamente la de los Otros. Otro caso es el intento de construir un texto polifónico o heteroglósico, que le resta responsabilidad al investigador, o transformar el trabajo antropológico en una crónica estelar de la experiencia del investigador, tomada como materia prima y fundamental del análisis etnográfico (véase Geertz 1989b: 154-156).

Al respecto, Cardoso de Oliveira (1994b) insiste en señalar que el encuentro etnográfico es, ante todo, la confrontación de al menos dos mundos de vida diferentes. La observación y el diálogo que surgen de este encuentro son considerados como los actos cognitivos preliminares del trabajo antropológico. La descripción etnográfica y la presentación final del trabajo, como materiales que surgen de la actividad intelectual del investigador, no deben perseguir la traducción de la cultura nativa, sino la interpretación y la comprensión de sus acciones y estrategias a través de un conjunto de herramientas y métodos que la propia disciplina ha venido desarrollando y que requiere actualizar en permanencia.

Para Cardoso de Oliveira (1994c), la explicación y la comprensión son modalidades de la interpretación antropológica que, hasta cierto punto, resultan complementarias, aunque las modalidades interpretativas en el terreno teórico puedan ser clasificadas como se indica en el cuadro 1.

Cuadro 1. Modalidades interpretativas

<i>EXPLICACIÓN</i>	<i>COMPRENSIÓN</i>	<i>POSICIÓN EPISTEMOLÓGICA</i>
V	V	dialéctica o dialógica
V	F	monológica
F	V	romántica
F	F	escéptica

V = verdadero

F = falso

La postura dialéctica o dialógica valoriza tanto los procedimientos de explicación como los de comprensión. La monológica busca exclusivamente las explicaciones de los fenómenos. La posición romántica acredita sólo el valor de la comprensión. Finalmente, la escéptica pone en duda la posibilidad tanto de comprender como de explicar.

La antropología contemporánea debe ir al encuentro de otras formas de saber y de pensamiento que no necesariamente expresan métodos y técnicas científicas. La gran aportación de Gadamer es haber exorcizado el método en respuesta a la necesidad de conocer la enorme diversidad de la vida humana, y esto nos permite, sin duda, expandir nuestra capacidad interpretativa, concentrando el esfuerzo en la reflexión intersubjetiva de los datos de campo. Ni los datos ni los distintos textos hablan por sí mismos en la investigación antropológica, es el investigador el que los hace hablar, la clave está en cómo los hace hablar.

Los últimos veinte años han acusado momentos de grandes contradicciones para la investigación social. En particular, la antropología se ha puesto a prueba como una disciplina abierta a entender e interpretar los grandes cambios de la humanidad, pero,

sobre todo, en su especial disposición para asombrarse de los fenómenos de la naturaleza humana. El siglo XXI nos reta a abandonar la antropología de las grandes comparaciones y de la búsqueda de los universales del comportamiento humano, y sustituirla por una antropología de la heterogeneidad que descienda a lo más profundo de la diversidad y la riqueza de la vida social, de las tradiciones culturales y de las múltiples determinaciones de la individualidad y la subjetividad de la vida cotidiana.

De preferencia, si ahonda en sus experiencias de campo como en verdaderos encuentros etnográficos e interculturales, el antropólogo puede navegar entre las distintas escuelas, paradigmas, métodos y técnicas, manteniendo siempre desplegado el velamen de la sensibilidad. En el momento de textualizar esas experiencias, debe utilizar todas las herramientas posibles, incluyendo la alegoría, la intuición y la imaginación, para conseguir transformar el trabajo científico en una rica experiencia del mundo vivo.

Hoy, el mayor desafío para las ciencias sociales contemporáneas es el de pensar el mundo como sociedad global, pero quizá para la tradición antropológica el desafío sea otro. Octavio Ianni (1994) entiende la globalización como la intensificación de las relaciones sociales a escala mundial, con lo cual se enlazan en forma interactiva las dimensiones local, nacional y mundial. No se trata de una sustitución de escalas: la sociedad global es, en realidad, sólo una red virtual que promueve el intercambio permanente entre grupos e individuos, sin alterar en profundidad las relaciones desiguales de ese intercambio.

La llamada globalización no anula la diversidad de la naturaleza humana y en más de un caso la promueve en el plano de la desigualdad. Si alguien pensó que la globalización integraría la llamada *aldea global*, las renovadas prácticas de segregación racial, cultural y económica en todo el mundo lo contradicen. Lo local se reconfigura en contrapunto con lo global, y dentro de esa dinámica el capital global condiciona y es

condicionado por las contradicciones intrínsecas de la modernidad, es decir, la tensión permanente entre la tradición y las fuerzas que intentan abolirla.

Las categorías de tiempo y espacio, tradicionalmente utilizadas en el plano local, son ahora trastocadas por la temporalidad y la transterritorialidad que origina Internet miniaturizando el mundo y dándole un valor real a un instante en la pantalla del computador. La comunidad global integra virtualmente un *performance* supranacional, supraclasista y supracultural que, no obstante, recibe respuestas desde sitios no hegemónicos que buscan construir una nueva utopía social, utilizando, en este caso, las mismas pistas estelares del ciberespacio.

La antropología del nuevo milenio no puede negar que las múltiples determinaciones de la vida social se encuentran atravesadas por los caminos de la globalización, pero tiene la certeza de que sólo en la dimensión micro, local, en tanto que dimensión humana, es posible captar con claridad el efecto globalizador.

Antropologizar la ciencia

En las relaciones sociedad-naturaleza los saberes y las prácticas de los individuos se reproducen en diversos niveles de vivencias y lecturas de los fenómenos naturales locales. Muchas veces, en el sustrato empírico de los relatos mitológicos se puede notar una extremada coherencia interna del relato en relación con las características de los fenómenos observados. En esas manifestaciones de la empiria, originadas en elementos del patrimonio natural de un pueblo o región, se conjuga una diversidad de lecturas y apropiaciones que forman parte de patrimonios culturales y sociales mayores o más amplios.

A este respecto, Marcio D'Olne Campos (2007) refiere el caso del símbolo de un ave parecida al correcaminos de Norteamérica –llamada *seriema*, que en voz tupi significa “cresta erguida”– y su relación con una lectura del cielo entre diversas culturas

amazónicas. A partir de esta interpretación es posible constatar que nociones de tiempo, lugar y escala modulan, según el contexto ambiental, tanto la reproducción local de patrimonios como la capacidad de lectura y asimilación de los elementos transmitidos de patrimonios externos o ajenos.

Las formas de leer la acción social dependen mucho del punto de vista o referencia del observador/actor, y pueden diferenciarse profundamente entre clases sociales, culturas, géneros, edades y estilos de vida de una misma sociedad o en la intersección de diferentes culturas. No obstante, esta diferenciación puede tornar algunos referenciales en verdaderos instrumentos de dominación, como es el caso de las coordenadas Norte-Sur equiparadas a arriba-abajo, desarrollo-subdesarrollo y principal-secundario (véase al respecto el capítulo de D’Olive Campos en este libro).

En todo este asunto, es el ser humano el mediador de un proceso de construcción de representaciones simbólicas a partir de datos casi nunca empíricos, pues a partir del mismo hecho de denominarlos como “datos” ya estamos cargándolos de un contenido simbólico referido a nuestra propia lectura del hecho y del mundo. No funciona trabajar sólo con evidencias empíricas de un fenómeno previamente teorizado, sino que requerimos aprender a trabajar con indicios que vamos construyendo a partir de varias lecturas del mundo, que luego se puedan consolidar en representaciones conceptuales más sistemáticas y palpables.

Una *lectura antropológica* de la ciencia y del trabajo científico, a partir de lo expuesto arriba, corresponde a una dimensión más de la cultura e integra, por lo tanto, un sistema cultural entrelazado por una “telaraña que el hombre ha tejido de sí mismo” (Weber, cit. en Mendelsohn y Elkana 1981), en la que el sentido común es una interpretación de la experiencia humana referida también a un sistema cultural.

No existe una teoría general de la cultura o del sistema cultural que se aplique literalmente a la ciencia. La ciencia es, ante todo, una construcción histórica y social que

requiere de constantes esfuerzos comparativos e interpretativos a partir de “descripciones densas” (parafraseando a Geertz) de los fenómenos estudiados. Desde esta perspectiva, el trabajo científico, como una dimensión más de la cultura, está integrado por experiencias sistematizadas como base de datos, imágenes del conocimiento determinadas socialmente (que son los sujetos de la “descripción densa”), así como valores y normas que representan los intereses de los actores que intervienen en este proceso. Las imágenes del conocimiento son los grandes puentes entre las experiencias sistematizadas y los intereses individuales y/o colectivos.

Antropología de los trópicos o antropología tropical

¿Qué somos realmente hoy en día? ¿Qué clase de mundo habitamos y pretendemos investigar? Ya no somos tradicionales del todo porque las tradiciones no son inmutables, y nunca hemos sido modernos porque no consumamos un proceso de purificación, de separación entre el mundo natural y el social (Latour 1993). Los actores de la *era de la globalización* somos sujetos híbridos, el producto de una intensa relación intersubjetiva entre la naturaleza y la cultura, contenida en la dimensión comunal hoy identificada como *red-actor*. En esta dimensión, el concepto de *sociedad* es inviable por ser un plano de interacción exclusivamente humano, inventado por las ciencias sociales, que no incluye las relaciones con los objetos de la naturaleza y los fabricados por el ser humano, lo que imposibilita leer y textualizar a profundidad los fenómenos de la globalización y la era posindustrial.

Los antropólogos hemos utilizado la etnografía profunda y una mirada integradora de los fenómenos de la naturaleza y de la cultura para estudiar las culturas diferentes a la nuestra. Si esto se practica para investigar al Otro, lamentablemente no se hace para investigarnos a nosotros mismos. Un rasgo de la llamada modernidad es

la negación a mirarnos como un todo integrado de naturaleza y cultura. No aplicamos la antropología para mirarnos a nosotros mismos.

Es curioso que hablemos de etnociencias para referirnos a la producción de conocimientos en contextos no modernos, quizá como una forma de diferenciarlas de las ciencias que integran el edificio del conocimiento moderno, el conocimiento de nuestras sociedades. ¿Por qué en lugar de hablar de etnociencias no comenzamos a reconocer el valor de otras fuentes de conocimiento que han sido adjetivadas como precientíficas?

Desde la tradición asimétrica del enfoque antropológico de los Otros no es viable una antropología del mundo moderno. La antropología tradicional (asimétrica por naturaleza), configurada por sujetos modernos que practican miradas sobre pueblos considerados premodernos, descarta el estudio de los objetos de la naturaleza y se centra exclusivamente en las culturas. Distingue claramente, asimismo, entre el conocimiento moderno llamado científico y los “otros saberes”. El primero queda libre de toda sospecha y se explica por sí mismo, los segundos son discutibles y se explican socialmente.

El relativismo, paradójicamente, es la postura que mejor encaja para acentuar la fractura entre la ciencia (como conocimiento moderno) y los “otros saberes” (en tanto que conocimientos premodernos) porque el pensamiento científico pretende situarse fuera y por encima del campo de la cultura. Por eso, la ciencia, como signo de Occidente, trasciende y permite relativizar las culturas, aunque esa ciencia sólo pueda ser construida con instrumentos y aparatos modernos que aparecen, muchas veces, como entes independientes, superlógicos y objetivos, al margen de la naturaleza, la sociedad y las culturas. El relativismo cultural ha insistido en que existe una naturaleza universal y constelaciones de culturas distintas entre sí, específicas, únicas e incomparables (Latour 1993).

La antropología del nuevo milenio debe buscar una mirada simétrica respecto a la naturaleza y la sociedad, partir de la certeza de que la naturaleza es igualmente una construcción humana junto con la sociedad. Debe comparar no sólo las diferentes culturas, sino también las particularidades que adquiere el binomio naturaleza-cultura, pero sin establecer distinciones *a priori* entre un *ellos* y un *nosotros*. En ese ejercicio comparativo se debe privilegiar el estudio de la extensión de las redes que vinculan a los actores, es decir, el radio de acción de las comunidades y su capacidad de *conectividad* con otras, de tal suerte que se sustituya la mirada vertical, egocéntrica y evolucionista por una horizontal, descentrada y descolonizada del mundo.

En el marco de la llamada globalización, la propuesta de una “antropología simétrica” (Latour 1993) está encaminada al estudio de las redes, reivindicadas éstas como nuevas comunidades humanas, puesto que las relaciones sociales ya no pueden circunscribirse a una territorialidad anclada en un solo tiempo y espacio. Las conexiones entre lo local y lo global adquirirán mayor interés en la medida en que se estudien los procesos y los actores de las interfases que hacen posible el funcionamiento de las redes.

Por ello, una antropología tropical reivindica y resignifica el viejo concepto de *comunidad* adaptándolo a la era de la globalización. El antropólogo moderno se dirigió a los trópicos, desplazándose del *centro* a la *periferia* del mundo, con la pretensión de reconstruir el origen y el sentido mismo de las “Otras” culturas, la “totalidad de su existencia”, como dijera Mauss (cit. en Latour 1993). En cambio, de vuelta a casa, reprodujo la asimetría al cambiar el estudio de las “Otras” culturas por el de las expresiones marginales de la propia, en lugar de asumir el reto de mirarse en un espejo.

Paradójicamente, una de las tesis centrales de Kuhn es que los hechos científicos no son dados ni tienen una existencia independiente de los sujetos, de sus aparatos cognitivos y sus herramientas conceptuales. Los hechos son construcciones

sociales y tienen una génesis y un desarrollo que se expresan diferencialmente en el tiempo y de una comunidad a otra (cit. en Olivé 1998), de ahí que las cuestiones importantes para entender la ciencia y su desarrollo deban ser analizadas desde la perspectiva de una “antropología simétrica”.

Otro de los grandes méritos de Kuhn (Olivé 1998) fue proponer el retorno al estudio de las comunidades científicas en tanto que comunidades epistémicas para situar el trabajo científico en el marco de la acción social. Desde ahí podríamos partir con facilidad para determinar que la ciencia sólo es una de las formas que utiliza el ser humano para conocer y explicar el mundo.

Una “antropología simétrica” en su mirada y descentrada en su ejercicio comparativo puede impulsar un diálogo entre paradigmas que establezca procesos de aprendizaje y no tanto de traducción, que busque interactuar en el nivel comunitario y transcultural para favorecer la realización de acciones coordinadas y no tanto la búsqueda de un acuerdo total. En última instancia, se requieren acuerdos mínimos para generar plataformas de interés común, a pesar de las creencias, las normas, los valores y los procedimientos diferentes en cada comunidad y para los distintos individuos. La enorme diversidad de la naturaleza humana no debe excluir la posibilidad de una relación dialógica entre distintos sistemas culturales en la que se reconozca y se respete esa misma diversidad. Esta “antropología simétrica” de que hablamos puede ayudar a transformar el mundo en un lugar más humano y a la propia antropología en una herramienta para el intercambio y la colaboración entre los múltiples sistemas de interpretación y comprensión de la diversidad humana.

Bibliografía

Agger, Ben. 1989. *Fast Capitalism*. University of Illinois Press, Champaign.

Apel, Karl O. 1985. *La transformación de la filosofía*. Taurus, Barcelona.

- Báez Landa, Mariano. 2000. *A antropología aplicada e os outros no Mexico. Experiencia disciplinar e pratica social*. Tesis de doctorado en ciencias sociales. IFCH-Unicamp, Campinas.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 1988. *Sobre o pensamento antropológico*. Tempo Brasileiro, CNPq, Río de Janeiro.
- 1994a. *A antropología e a 'crise' dos modelos explicativos*. IFCH-Unicamp, Campinas.
- 1994b. "Olhar, ouvir, escrever". Aula inaugural, cursos de graduación. IFCH-Unicamp, Campinas (inédito).
- 1994c. "A dupla interpretação na antropología". IFCH-Unicamp, Campinas (inédito).
- Chartier, Roger. 1989. "Le Monde comme représentation". *Annales Économies, Sociétés, Civilisations*, vol. 44, núm. 6. CNRS, EHESS, París, pp. 1505-1520.
- Dilthey, Wilhelm. 1974. *Teoría de las concepciones del mundo*. Trad. de Julián Marías. Revista de Occidente, Madrid.
- D'Oliveira Campos, Marcio. 2007. "Seriemas e perseguidas, seus simbolismos, seus comportamentos. Patrimônios da natureza, da cultura ou de quem?" En VIII ENANCIB. *Anais do VIII Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação*. ANCIB, UFBA, Salvador, p. 1-10. En línea: <<http://www.enancib.ppgci.ufba.br/artigos/DMP--204.pdf>> (última consulta: 25 de agosto de 2009).
- En este libro. "SURrear, NORTEar y ORIENTar: puntos de vista desde los hemisferios, la hegemonía y los indígenas". En Xochitl Leyva Solano *et al.* *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. CIESAS, Unicach, Programa Democratización y Transformación Global-UNMSM, México.

- Foucault, Michel. 1971. *El orden del discurso*. Tusquets, Barcelona.
- Gadamer, Hans-Georg. 1991. *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme, Salamanca.
- 1997. *Philosophical Hermeneutics*. University of California Press, Berkeley.
- Geertz, Clifford. 1989a. *El antropólogo como autor*. Paidós, Barcelona.
- 1989b. *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- Habermas, Jürgen. 1985. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona.
- 1987. *Dialéctica e hermenéutica*. L y PM, Porto Alegre.
- Ianni, Octavio. 1994. "Globalização: novo paradigma das ciências sociais". *Revista Estudos Avançados*, núm. 21. IEA-USP, São Paulo, pp. 8-21.
- Kuhn, Thomas S. 1971. *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE, México.
- Latour, Bruno. 1993. *Nunca hemos sido modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Debate, Madrid.
- Mendelsohn, Everett y Yehuda Elkana. 1981. "A Programmatic Attempt at an Anthropology of Knowledge". En Everett Mendelsohn y Yehuda Elkana (eds.). *Sciences and Cultures. Anthropological and Historical Studies of de Sciences*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, pp. 1-76.
- Merton, Robert King. 1968 [1949]. *Social Theory and Social Structure*. Enlarged Edition, The Free Press, Nueva York.
- Olivé, León. 1998. "Thomas S. Kuhn y el estudio de la ciencia". *Ciencias*, núm. 50, abril. UNAM, México, pp. 10-18.
- Popper, Karl. 1978. *Logica das ciências sociais*. Tempo Brasileiro, Río de Janeiro.
- Ricoeur, Paul. 1987. *Freud: una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México.
- Tedlock, Dennis. 1986. "A tradição analógica e o surgimento de uma antropologia dialógica". *Anuario Antropológico*, núm. 85. Tempo Brasileiro, Río de Janeiro, pp.

183-203.