



La antropología latinoamericana y la “crisis” de los modelos explicativos: Paradigmas y teorías¹

Roberto Cardoso de Oliveira²

El tema que pretendo desarrollar en esta conferencia, aunque no sea nuevo —ya que esporádicamente preocupa a nuestra comunidad profesional— merece, sin embargo, un examen más profundo por los problemas que genera. Muchos de esos problemas son el resultado de equívocos determinados por el carácter polisémico del término «crisis». Por esta razón, comienzo mis consideraciones por el concepto de crisis, al menos por la forma como ha sido utilizado en la antropología. Posteriormente, buscaré distinguir «modelo explicativo», que entiendo aquí como equivalente a paradigma, a teoría. Finalmente, concluiré intentando evaluar la vocación explicativa de algunos paradigmas constitutivos de nuestra disciplina frente al carácter comprensivo inherente al propio oficio del antropólogo. Mi expectativa es que podamos, juntos, profundizar el examen de la temática de la crisis en nuestra disciplina, aunque las ideas que aquí presento no deben ser tomadas más que como puntos de referencia capaces de orientar la discusión final, sin jamás limitarla.

La noción de crisis pasó a habitar el horizonte de las ciencias sociales —y no sólo el de la antropología— en las últimas décadas, a partir del celebrado libro de Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, cuya primera edición data del comienzo de los años sesenta. En aquel momento, se trataba de una crisis de paradigmas, donde, desde el punto de vista de Kuhn, la historia de las ciencias paradigmáticas (*hard sciences*) estaba constituida por una sucesión de crisis superadas, únicamente, a través de la sustitución del paradigma vigente en la ciencia normal por uno nuevo, resultado de una especie de revolución científica. Mucho se ha escrito acerca de la posición de este historiador de la ciencia, originariamente físico, que buscaba renovar la historia de la ciencia, debatiendo incluso argumentos de fuerte sabor sociológico —como el que concibe que el paradigma se asienta en comunidades de profesionales (idea anticipada por su compatriota Charles Peirce hace ya un siglo). No veo la necesidad de evocar todos los elementos que constituyen el concepto kuhniano de crisis y de paradigma —

¹ Conferencia realizada en la Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, en Bogotá, el 4 de septiembre de 1995, en la apertura del Seminario «La Antropología Latinoamericana: Crisis de los modelos explicativos».

² Profesor, Universidad Estadual de Campinas, Sao Paulo 13081-970, Universidad de Brasilia, Brasilia DF 70910-900.

bastante conocidos entre nosotros—, basta asociarlos para calificar un tipo de crisis que podemos llamar «crisis epistémica». En relación con su aplicación en las ciencias sociales, me gustaría indicar dos libros que tienen especial importancia para ilustrar el nivel a que llegó el debate: En *Paradigms & Revolutions: Applications and Appraisals of Thomas Kuhn's Philosophy of Science* (1980), varios autores discuten el empleo de la perspectiva kuhniana. En el pequeño libro de Barry Barnes, *T.S. Kuhn and Social Sciences* (1982), el autor realiza una evaluación de los conceptos de paradigma y de ciencia normal y muestra sus posibles desarrollos en las ciencias sociales.

Sin embargo, la antropología, como disciplina autónoma, ya se preocupaba por una eventual crisis que, según algunos de los miembros de la comunidad de antropólogos, se insinuaba ante la previsible desaparición de su objeto de estudio. ¿Sería ésta una preocupación legítima o, simplemente, no debía ser tomada en serio? Claude Lévi-Strauss supo tomarla en serio, pero para exorcizarla. Todos recuerdan su artículo publicado originalmente en el *Courier de l'Unesco*, (1961) —traducido al año siguiente en la *Revista de Antropología*. En ese corto e interesante artículo, el autor muestra que bajo ninguna hipótesis el creciente proceso de despoblamiento de las etnias indígenas del planeta o la incorporación de los pueblos llamados primitivos a las grandes civilizaciones (sobre todo a la europea), pueden poner en peligro el futuro de la disciplina. Esta no se define por su objeto concreto (las sociedades aborígenes), sino por la visión que ella lanza sobre la cuestión de la diferencia, cuestión que está siempre presente donde exista encuentro de identidades étnicas. Lévi-Strauss concluye su artículo:

«mientras las maneras de ser y de actuar de ciertos hombres sean problemas para otros hombres, habrá un lugar para una reflexión de esas diferencias, que, de forma siempre renovada, continuará siendo el dominio de la antropología.» (Lévi-Strauss 1961:26).

O como diría un filósofo como Merleau-Ponty (1960:150), haciendo eco a este pensamiento:

«La etnología no es una especialidad definida por un objeto particular, las sociedades 'primitivas'; es una manera de pensar, aquella que se impone cuando el objeto es [el] 'otro', y exige que nos transformemos» (el artículo entre corchetes es mío y expresa mi interpretación del texto de Merleau-Ponty).

El argumento elaborado por Lévi-Strauss sirve para convencernos, así lo imagino, de que la propalada desaparición de aquellos que han sido el foco privilegiado de la investigación antropológica, los pueblos aborígenes, no puede ser responsable por una eventual desaparición de la disciplina por falta de objeto. . . Pero lo más importante del argumento es la transposición del problema del plano de los objetos concretos al de las modalidades de conocimiento de cualquier objeto empíricamente observable. Así, se pasa al plano epistemológico en donde, además, se entablan actualmente las polémicas más interesantes y, seguramente, las más provechosas para el propio desarrollo de nuestra disciplina.

Me gustaría circunscribir aquí la problemática de la crisis o, cómo ella es percibida por nuestras comunidades de profesionales. Ya no en los centros metropolitanos (donde la antropología tuvo su origen y se diseminó hacia la periferia), sino en aquellos países en que fue obligada a adaptarse a nuevas condiciones de existencia, tales como la precariedad institucional (falta de bibliotecas, ausencia de tradición universitaria, limitación presupuestaria, etc.), países que, al mismo tiempo, sirvieron (éste el término justo) de campo de investigaciones para antropólogos provenientes de aquellos centros. Esa adaptación, que he llamado de estilo (en un proyecto en curso sobre la estilística de la antropología, que coordino en la Universidad de Campinas), ofrece a la reflexión algo que considero muy importante para el progreso de la disciplina entre nosotros y en países congéneres. Se trata de la investigación comparada entre antropologías periféricas. Esta posibilita ampliar el horizonte de la disciplina en las áreas no metropolitanas, gracias a la aprehensión de sus diferentes estilos, y proporciona, simultáneamente, la oportunidad de un intercambio saludable entre sus respectivas comunidades de profesionales. Me limitaré, por falta de tiempo, a mencionar un país hermano, México, en donde la cuestión de la crisis tuvo repercusión.

El colega Esteban Krotz, antropólogo de la Universidad Autónoma de Yucatán, organizó un simposio en la Ciudad de México en 1990, volcado en una reflexión sobre «el concepto de 'crisis' en la historiografía de las ciencias antropológicas». Entre casi una decena de participantes, cinco presentaron textos que fueron publicados en un opúsculo de poco menos de cincuenta páginas (Krotz 1982). No obstante la pequeña extensión de la compilación, no desmerece la calidad de los trabajos a disposición del lector. Ellos indican un conjunto de tópicos que merecieron la atención de los antropólogos mexicanos y que, en su mayoría, no nos son extraños. Aquí, nos valdremos, por ahora, de una de las contribuciones del seminario, precisamente la de su organizador, que nos ofrece un cuadro interesante de las diferentes percepciones de la crisis en el espacio ocupado por la disciplina en México. Con su texto, «Crisis de la antropología y de los antropólogos», Krotz busca establecer una distinción entre los diferentes sentidos que esa crisis puede presentar en su país. Identifica varios tipos. Entre los actores intelectuales que hablan de la crisis mexicana, distingue inicialmente tres que, en su opinión, no tendrían familiaridad suficiente con la disciplina para manifestarse sobre ella: literatos, como Octavio Paz; colegas de otras disciplinas y, por lo tanto, sin formación en antropología; y funcionarios de alguna manera vinculados a su área de aplicación que, en México —lo sabemos— desempeñan un rol significativo en la financiación del trabajo antropológico, por cierto, a mucho mayor escala de lo que ocurre en los demás países latinoamericanos (el Estado ocupa un espacio extraordinariamente amplio en la sociedad mexicana y poco se hace sin su apoyo). Están, además, aquellos que tienen más cercanía con la antropología, pero cuya posición personal contamina su



evaluación de la disciplina: generalmente son personas abocadas a sus trabajos de tesis, cuya formación, no siempre adecuada, les genera una frustración y una ansiedad que perturban su juicio crítico. Finalmente, los antropólogos profesionales, entre los cuales identifica tres tipos de actores, cuyas evaluaciones de la antropología deben, desde mi perspectiva, ser tomadas en serio. Krotz (1982:11) los describe de la siguiente manera:

«a) cuando se agotan, después de intenso esfuerzo, debates sin perspectiva de solución, situación que lleva al agotamiento a los propios antropólogos (ejemplo: la discusión sobre el campesinado durante los años setenta); b) cuando se sienten desarmados frente a problemas sociales y culturales relativamente nuevos y/o políticamente relevantes (ejemplo: los nuevos movimientos sociales); c) cuando se verifican en la literatura especializada extranjera y/o instituciones nacionales fenómenos que son interpretados posteriormente como rupturas generacionales o como meros modismos; parecen tornarse tan profundamente obsoletos sucesos científicos recientes que ponen en duda el potencial de la disciplina por entero».

En la medida que considera los distintos actores sociales que habitan el campo de la antropología, sea en su centro o en sus proximidades, el punto de vista esbozado por Krotz permite distinguir igualmente cierta variedad de representaciones de la misma crisis. Amplía, así, el propio horizonte de análisis de un fenómeno más complejo de lo que puede aparecer a primera vista. A pesar de similitudes indiscutibles entre las antropologías vigentes en México y en Brasil (que infelizmente no tendremos tiempo de examinar aquí), la realidad mexicana es substancialmente diferente de la brasileña. El cuadro elaborado por Krotz, sin embargo, ilumina las consideraciones que podemos hacer acerca de la crisis que, para algunos, subyace a la disciplina entre nosotros. Al reconocer la importancia de la distinción hecha por Krotz al respecto de las percepciones de la crisis que tiene la comunidad profesional mexicana, cabe reconocer que no resulta claro si la crisis está situada en un eventual agotamiento del paradigma, sea cual fuere, o si se trata de una inadecuación o superación de teorías relativas a las realidades o problemas investigados. Me gustaría examinar esta cuestión ahora, específicamente en relación con el ejercicio de la antropología en el Brasil.



Creo que mucho de lo que se dice en el Brasil acerca de la crisis coincide con lo que Krotz observó en México. Los actores intelectuales se dividen entre los que están relativamente familiarizados con la disciplina, sin que la hayan practicado jamás (entre los cuales se cuentan los colegas de otros campos de las ciencias sociales o de las humanidades interesados en la antropología), y los que en ella actúan profesionalmente. No poseo ninguna evidencia de que estos últimos se hayan impresionado ante cualquier amenaza de crisis. Si, eventualmente, algún miembro

de la comunidad se ha preocupado por ello, se trata de un caso aislado. Los colegas interesados en discutir la disciplina en el nivel epistemológico, o sea, buscando explicar los paradigmas que la constituyen (o constituyeron) a lo largo de su historia, han considerado la noción de crisis como una idea poco fecunda para la aprehensión de la disciplina, al menos en su actualidad. Yo me incluyo entre los últimos. Mis trabajos —particularmente los de mi libro *Sobre o pensamento antropológico* (1988) —buscan conducir una reflexión sobre la disciplina, absteniéndome de cualquier énfasis mayor en sus eventuales crisis, pasadas o presentes. Simplemente —he aquí el argumento— porque incluso las turbulencias que sufrí en un pasado reciente no lograron contaminarla a nivel epistémico. Para ilustrar sucintamente esta situación, recordaré dos crisis que ocurrieron en el Brasil. Una, que tocó profundamente a la comunidad universitaria: las consecuencias del régimen autoritario al interior del cuerpo docente de innumerables universidades. La otra, específicamente perjudicial para la etnología indígena, que transformó a la Fundação Nacional do Índio (FUNAI) en el mayor obstáculo para la investigación etnográfica, al dificultar —cuando no, impedir— a muchos jóvenes etnólogos el ejercicio del trabajo de campo en las poblaciones indígenas por ella tuteladas. A pesar de todo, no se puede decir que la antropología haya entrado en crisis, disciplinaria o meta-disciplinaria.

Entiendo, por lo tanto, que lo que podríamos llamar crisis —repito, en el plano epistemológico y no en el de la organización del trabajo científico, donde hay crisis institucionales— se observaría únicamente en términos de lo que Kuhn plantea. A saber: cuando un paradigma sucede a otro en el proceso histórico de transformación de la ciencia; o en particular en las ciencias duras, o *hard sciences*. Me abstengo de continuar relatando el pensamiento de Kuhn al respecto, pues sus ideas han sido suficientemente divulgadas incluso en el medio de las *soft sciences*, como el nuestro. Diría solamente —y aquí reproduzco las ideas que enfatizo hace algún tiempo— que la antropología moderna está constituida por un elenco de paradigmas simultáneos, o, para usar la expresión de G. Stocking Jr. (1980:419), de un «equilibrio poli-paradigmático». Debido a que, en lugar de tomar la disciplina como un todo, o sea, en el conjunto de sus diferentes ramas, me he concentrado en la antropología social (o cultural, en su moderna acepción), mis preocupaciones son de un tenor bastante diferente de las de este competente historiador de la antropología. Así, y como lo demuestran mis escritos desde 1984, cuando dicté la conferencia de la XIV Reunión Brasileña de Antropología, me restrinjo a buscar una ecuación de los paradigmas que, en su yuxtaposición y simultaneidad, componen nuestra «matriz disciplinaria»³. Volveré sobre el tema más adelante, para registrar cómo pienso hoy esa cuestión, ahora relacionada con la crisis de la antropología.

Resulta oportuno ilustrar, a través de un ejemplo, la relación que tiene lugar cuando paradigmas y teorías conviven en continua interacción. Podemos identificar esa relación en la instancia del

³ Esbocé por primera vez la matriz disciplinaria de la antropología, en la conferencia «Tempo e Tradição: interpretando a antropologia» (Cardoso 1984) y, posteriormente, en Cardoso (1988).

parentesco, la más clásica y la responsable por la maduración de la disciplina a lo largo de un siglo. Fue precisamente en esa instancia en donde la antropología logró sus éxitos más sólidos: como núcleo de muchas de las mejores monografías —que se volvieron ejemplares en su consolidación y también como uno de los campos más susceptibles a la formalización y a tratamientos de carácter nomológico. De cualquier manera, las teorías de parentesco —a veces tan despreciadas en la enseñanza de la disciplina— son indispensables para la formación del antropólogo, pues, a través de ellas, el estudiante tendrá un acceso más seguro a su campo⁴.

Veamos lo que esas teorías nos enseñan acerca de la naturaleza de nuestra disciplina. Sabemos que, en un determinado momento, dos teorías de parentesco estaban en pugna: una, denominada de descendencia, de inspiración anglo-sajona, privilegiaba las relaciones perpendiculares, fácilmente demostrables en un diagrama de parentesco; la otra, de alianza, tributaria de la tradición francesa (de Mauss a Lévi-Strauss), apoyada en la idea de reciprocidad y caracterizada por relaciones expresadas horizontalmente en un diagrama donde el matrimonio constituye el nódulo analíticamente privilegiado. Teorías tan diferentes en su concepción, en lugar de llevar a una crisis, fueron responsables por una dinamización de la antropología, de magnitud tal que las tornó complementarias, mutuamente articuladas, como muestran autores como Louis Dumont (1971) y Buchler y Selby (1968). A pesar de pertenecer a tradiciones distintas y específicas (Dumont, al estructuralismo francés; Buchler y Selby, al empirismo anglo-sajón), estos autores llegaron prácticamente a las mismas conclusiones sobre la articulación entre las teorías originarias de paradigmas históricamente opuestos. La crisis, que en algún momento esas teorías podrían haber sufrido, fue rápidamente resuelta con el descubrimiento obvio de que ninguna, individualmente, puede explicar la realidad del parentesco y que sólo mediante su articulación se lograría develar la complejidad del fenómeno.

Esto nos enseña que las crisis, a nivel de las teorías, se resuelven: mediante la eliminación de una por otra; por su mutua articulación (como en el caso mencionado); o, aún más, por la convivencia pacífica de teorías contrarias, pero no contradictorias —de las cuales la antropología está repleta. Las teorías contrarias, que permitieron que ésta se consolidara en el reino de las ciencias sociales, son, en su mayoría, del tipo que Merton llamó *middle range theories* (teorías de alcance medio). Para nosotros, son aquellas descripciones analíticas, con pretensiones explicativas, presentes en las monografías sobre una u otra sociedad o cultura. Pese a que muchas de esas monografías puedan ser objeto de objeciones y de críticas, particularmente en su construcción de modelos diferentes para una misma sociedad o cultura, ello no significa que las teorías no convivan entre ellas, puesto que ninguna tiene la fuerza suficiente ni los argumentos para eliminar a las

⁴ Puede considerarse, por ejemplo, que las teorías de redes (networks), desarrolladas décadas atrás por la Escuela de Manchester, representan una transposición de los instrumentos de análisis de relaciones primarias, interpersonales, de sociedades simples a sociedades complejas, particularmente las urbanizadas. Ambas teorías —de parentesco y de redes— cubren instancias prácticamente equivalentes desde el punto de vista teórico-metodológico. En Cardoso (1983) discuto la oposición complementaria de las teorías de la descendencia y de la alianza, para mostrar la articulación entre teorías, a pesar de la diferencia entre sus respectivos paradigmas.

otras. La literatura etnológica está llena de ejemplos de ese orden. Sin ironía, podríamos llamar a esta circunstancia como la afable convivencia académica entre monografías.

A diferencia de los paradigmas —que representarían meta-teorías— esas teorías constituyen interpretaciones de realidades concretas: a) se concentran sobre sistemas socioculturales globales (las monografías clásicas sobre este o aquel pueblo); b) buscan describir o analizar sistemas parciales (el parentesco, la mitología, la religión, etc); o, c) investigan intensivamente un determinado asunto o problema buscando explicar, holísticamente, un pueblo o grupo social específico (las modernas monografías etnológicas, un buen ejemplo de las cuales es la de Victor Turner (1957)). La casi totalidad de la producción antropológica está orientada hacia la construcción de «teorías de alcance medio», contenidas en monografías competentemente elaboradas. Las «grandes teorías» son raras, pues van más allá de las instancias empíricas específicas y buscan alcanzar un nivel de generalidad planetaria. A este respecto, quiero mencionar como ilustración de una gran teoría, quizás la más conocida en la actualidad, construida por Lévi-Strauss para explicar el parentesco: su clásico libro *Les structures élémentaires de la parenté*, publicado en 1949.



Pasemos ahora a la noción de paradigma y a su utilidad. Seré sucinto; he tratado este asunto con frecuencia y no deseo extenderme con largas explicaciones. Mi concepto se origina en la versión kuhniana, en la cual las ideas de «rompe-cabezas» (*puzzle solving*) y de «ejemplaridad» son coextensivas con la de paradigma: la primera denota el carácter cerrado y circular de los problemas y de sus soluciones, ambos debidamente previstos por el paradigma; la segunda, indica la naturaleza modelable de esas soluciones, inscritas —en el caso de nuestra disciplina— en monografías ejemplares. El carácter ejemplar de éstas significa que las teorías sobre uno u otro sistema sociocultural se amparan, a nivel metateórico, en paradigmas fácilmente identificables a través de la investigación epistemológica. En rigor, las monografías ejemplares expresan, en grados distintos, sus presuposiciones paradigmáticas. Igualmente Kuhn, más familiarizado con los paradigmas constituidos por reglas formalizadas, acepta la noción de ejemplaridad para el caso de las ciencias sociales o humanas resistentes a la formalización. Sin embargo, este autor se refiere a la «matriz disciplinaria» como equivalente a paradigma. Pienso que es necesario distinguir aquí las dos nociones.

La matriz disciplinaria puede ser sinónimo de paradigma, pues encarna el poder matricial de un determinado conjunto de reglas. Esto tiene sentido para las ciencias determinadas por sucesión de paradigmas o matrices. Pero cuando se trata de un conjunto de paradigmas que ocurren en simultaneidad (no en sucesión), la idea de matriz disciplinaria se torna útil porque permite articular esos

paradigmas en una estructura única, inclusiva, capaz de absorberlos sin anular ninguno. Esto es algo que ocurre típicamente en la antropología, como he intentado demostrarlo en otras oportunidades. Por esta razón, no pretendo presentar gráficamente mostrar ahora lo que llamo matriz disciplinaria de la antropología. Basta indicar que tal matriz está constituida por cuatro paradigmas básicos, históricamente dados: (1) el racionalista (y estructuralista, en la acepción de Lévi-Strauss), generado al interior de la tradición intelectual europea continental a través de la «Escuela francesa de sociología». (2) El estructural-funcionalista, cuyo origen está en la tradición empirista europea insular, en la «Escuela británica de antropología social». (3) El culturalista, igualmente presente en la tradición empirista anglo-sajona, pero originado en la «Escuela histórico-cultural norteamericana» y, (4) el hermenéutico, vinculado a la tradición intelectual europea continental, reanimado por el «movimiento interpretativista» norteamericano como tentativa de recuperación tardía de una perspectiva filosófica del siglo XIX. En este sentido, cabe recordar que los tres primeros paradigmas son, igualmente, producto de ese mismo siglo, y sub-productos de la Ilustración. El cuarto resulta de una reacción a la razón iluminista. Es a esta reacción a la que se aplica el término «posmoderno», especie de oposición a la llamada modernidad inaugurada por el Iluminismo, período de un culto a la razón casi religioso. El pequeño libro del pensador francés Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne* (1979) es bastante esclarecedor al respecto. Para justificar el tratamiento tan sintético e incompleto que doy del tema de la matriz disciplinaria, deseo recordar que tuve oportunidad de desarrollar extensamente una argumentación sobre ello en los cuatro primeros capítulos del libro *Sobre o pensamento antropológico*. Consistentes o no, los argumentos se encuentran a disposición del lector interesado en profundizar en el asunto.

Como resultado, lo cierto es que ni los tres primeros paradigmas, inspirados en la «episteme» naturalista (la visión de la antropología como un tipo de ciencia natural), ni el cuarto, con su radical crítica al tenor naturalizante de la disciplina, llevaron —o están llevando— a la antropología hacia una crisis. Observar con una mirada crítica los «paradigmas del orden» —como llamé a los tres primeros— no significa crear una crisis en la antropología, aun cuando se considere la posición de los más fanáticos posmodernos, como Stephen Tyler, por ejemplo. El hermenéutico introduce cierto desorden en la matriz disciplinaria (constituida, originariamente, por paradigmas orientados por las ciencias naturales), que, en mi opinión, resulta una especie de rejuvenecimiento. Gracias al aumento de la tensión entre los paradigmas circunscritos en la matriz, tensión que ya existía entre los primeros, al incluirse el último, ésta aumentó en gran escala y dinamizó extraordinariamente la antropología actual. Por consiguiente, no está por demás insistir en que la hermenéutica no llegó a la antropología para erradicar los paradigmas, hoy llamados tradicionales, sino, para convivir con ellos, tensamente, conformando una matriz disciplinaria viva

y productiva. Me he valido de la expresión de Paul Ricoeur, la *greffe*, injerto, para expresar el papel que desempeña la hermenéutica. Un injerto: a) de moderación en la autoridad del antropólogo (eliminación de cualquier dosis de autoritarismo); b) de mayor atención en la elaboración escrita (con la tematización obligatoria del proceso de textualización de las observaciones etnográficas); c) de preocupación por el momento histórico del propio encuentro etnográfico (con la consecuente aprehensión de la historicidad en que están involucrados el sujeto cognoscitivo y el objeto cognoscible); y, finalmente —aunque no en último lugar, d) un injerto de comprensión de los límites de la razón científica, o de la científicidad, de la disciplina, lo que no significa renunciar a la razón ni a sus posibilidades de explicación. De modo más claro, continuo creyendo en la razón y, para hacer eco a las palabras de Habermas, diría que la modernidad no se ha agotado todavía para que comencemos a tomar en serio la posmodernidad.

Examinemos de manera tópica —no extensivamente— cada uno de estos nuevos elementos que, gracias a la perspectiva hermenéutica, se instalaron al interior de la matriz disciplinaria para alimentarla con los mejores nutrientes. Cuando hablamos de autor(idad), problematizamos algo que no siempre toma en cuenta el investigador y que puede ser fácilmente transformado en autoritarismo: el poder (recordemos a Foucault), siempre presente y aliado a la sociedad a la que pertenece el investigador, jamás por él cuestionado. Tomemos un aspecto del encuentro etnográfico que resulta emblemático por su naturaleza crítica, la relación investigador-investigado/informante, en donde el poder del primero contamina toda la entrevista. Si esta situación, que condiciona el encuentro etnográfico, no se toma en cuenta, no será un buen comienzo para la investigación. La condición de «estar allá» (el *being there* del que nos habla Geertz (1980))⁵ es, por diversas razones, esencialmente crítica. A su vez, ella genera una autonomía que, en rigor, es ilusoria. «Estuve allá, por lo tanto, soy testigo de lo que ví y oí», ¡no deja de ser una frase llena de significados dudosos! Pues, bajo la saludable intención del investigador de hacerse responsable por el hecho que describe e interpreta (o, que describiendo interpreta), se esconde la segunda intención —no siempre consciente— de legitimar su discurso, casi dogmatizando, al lector, lo que vale tanto para sus pares como para el lector común. El «estar allá» no admite dudas. . . En esto reside su carácter perverso.

Sin embargo, no quiere decir que el «estar aquí» (*being here*) no implique contradicciones. Geertz muestra el papel del ambiente universitario, desde el prosaico «pasillo» en donde las palabras fluyen desinteresadamente, hasta el gabinete de trabajo del profesor, pasando por las bibliotecas, donde, además, hacemos una segunda investigación: *library fieldwork*. No discutiré todos los aspectos indicados por Geertz, siempre agudo, a pesar de su tendencia al preciosismo en el lenguaje. . .

Deseo limitarme exclusivamente a indicar la instancia del «estar

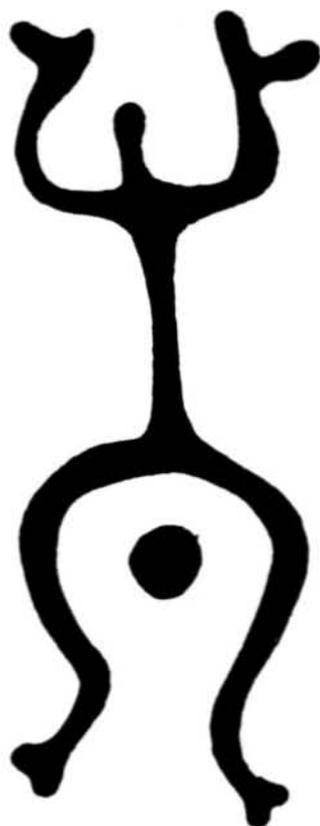
⁵ El *being there* y el *being here* son expresiones utilizadas por Geertz (1988). La bibliografía respecto del movimiento llamado «antropología interpretativa» reúne decenas de buenos artículos publicados en revistas especializadas extranjeras. Entre las revistas brasileras, destaca el *Anuário Antropológico* (83, 84, 85, 86 y 88), pionero en el planteamiento de la discusión hermenéutica en el Brasil.

aquí», disfrutando las condiciones del trabajo en el gabinete, que es problemática en sí misma, pues necesariamente nos conduce a la dinámica de los «juegos del lenguaje» inherentes a nuestra disciplina (o a sus congéneres), de cuya actitud crítica —o autocrítica— no podemos escapar.

Estar en el campo tanto como estar en el gabinete, son situaciones que participan de un mismo proceso de búsqueda de conocimiento. En este sentido, la separación nunca es tan nítida como pretende Geertz. «Llevamos el gabinete» junto con nosotros cuando realizamos la investigación de campo, y viceversa, «traemos el campo» junto con nosotros cuando volvemos a nuestro lugar de trabajo. Entiendo que esa separación, aunque real en términos de *topos*, lugar, no determina un proceso esquizofrénico en la personalidad del investigador/autor. Recuerdo que en la época en que hacía etnología, repetidas veces iniciaba en mi diario de campo verdaderos ensayos simultáneamente con la etnografía que realizaba. Pero Geertz tiene razón cuando, al separar las dos instancias que articuladas crean el producto antropológico, las destaca como dos caras de la misma moneda.

El más importante entre los nuevos elementos que se van incorporando a la matriz disciplinaria, es la historicidad, o, en otros términos, la consciencia histórica que comienza a poblar el horizonte del investigador. Es útil recordar que la obra de Gadamer, *Verdad y método*, cuya primera edición alemana data de 1960, es responsable por la renovación del pensamiento hermenéutico que las ciencias humanas, y particularmente la antropología, incorporaron de forma variable. En el caso específico de nuestra disciplina, se verificó un recrudescimiento de ciertos componentes habituales del quehacer antropológico, que no llegaban a ser tematizados y, por tal motivo, no se desarrollaban como merecían. De modo especial, me refiero a la profundización de una reflexión sobre la relación sujeto/objeto y su mutuo condicionamiento histórico. Esa reflexión, no obstante, lejos de inspirarse en un historicismo de origen diltheiano, se inspira en el segundo Dilthey, el hermeneuta. Recuperada por Gadamer (y, pasando naturalmente, por Heidegger, su maestro), esa hermenéutica desarrolla un tipo especial de articulación epistémica que envuelve a la historia y al lenguaje como medio, o ambiente, en el cual se edifica la esfera de la intersubjetividad. En una simplificación sólo justificable dentro de los límites de una conferencia, diría que historia, lenguaje e intersubjetividad forman una especie de trípode sobre el que se sientan las bases de una reflexión sobre cuestiones antropológicas tradicionales, presentes en las obras de nuestros clásicos, como Malinowski, Boas o Evans-Pritchard. Tal vez, la cuestión central, nuclear para la constitución del conocimiento, sea la relación sujeto cognoscitivo/objeto cognoscible, a la que me referí.

¿Con qué elementos se enriquece la antropología, al tematizar cuestiones como la relación entre observador y observado, investigador e investigado, antropólogo e informante? Primero, podemos decir que ella gana al interrogarse acerca de la especificidad de una relación en la cual ambas partes (observador y observado)



se sitúan en el mismo momento histórico. Lo que significa que el sujeto cognoscitivo no está inmutablemente arraigado a una posición intocable por el objeto cognoscible: él, tanto como el Otro, está inserto en la dinámica del encuentro etnográfico. En términos epistemológicos, la objetividad concebida por el positivismo — donde el investigador es «quien da las cartas»— es ilusoria. Segundo, y en consecuencia, la relación que se impone entre las partes involucradas en el proceso cognitivo, pasa a ser dialógica, alterando la propia práctica de la «entrevista» a través de la transformación del investigador y de su informante en interlocutores. Esto significa que una relación cuya característica era ser una vía de sentido único, pasa a tener dos sentidos (doble circulación), como consecuencia del diálogo, ahora esencial en la búsqueda (difícilmente alcanzable) de la simetría en las relaciones entre el investigador y el investigado.

Recientemente, el *Anuario Antropológico* publicó un interesante artículo de Vincent Crapanzano (1991), en el que este antropólogo, vinculado al movimiento interpretativista norteamericano, discute el lugar de la aprehensión gadameriana de la realidad al interior de la experiencia antropológica. Si en la filosofía hermenéutica de Gadamer, el diálogo, y con este, la comprensión (*verstehen*), es constitutivo del Hombre (y por ello es una hermenéutica ontológica), para la antropología la relación dialógica orienta a las partes hacia una comprensión doble: el otro es igualmente estimulado a comprendernos. Esto ocurre gracias a la ampliación del horizonte de investigación al incorporar, en alguna medida, el horizonte del Otro. Trátase de la conocida «fusión de horizontes» de los hermeneutas. Sin embargo, deseo enfatizar que en ningún momento el antropólogo debe renunciar a su posición dentro de su propio horizonte, el de su disciplina, una «cultura científica» de origen occidental. En la fusión de horizontes, el investigador abre un espacio a la perspectiva del Otro, sin renunciar a la suya: su esfuerzo será siempre traducir el discurso del Otro en los términos del discurso de su propia disciplina. Existe cierta transferencia de sentido de un horizonte hacia el otro. A pesar de la «sospecha de la razón», planteada por la hermenéutica gadameriana (cfr. Gadamer 1984), esa razón no está condenada a la obsolescencia. . . Estamos solamente tomando en cuenta sus límites.



En esta parte llegamos al final de la conferencia. Intentaré mostrar cómo la comprensión hermenéutica y la explicación nomológica pueden articularse, y no oponerse irremediamente —como quieren los impenitentes posmodernistas. A lo largo de mi argumentación espero haber dejado clara, al menos, mi posición de no reconocer la existencia de crisis alguna en la antropología, y mucho menos de una crisis de carácter epistemológico. Esto sólo sería posible si el paradigma hermenéutico hubiese surgido, aunque tardíamente, para eliminar los paradigmas del orden,

comprometidos con la explicación de la cultura, de la sociedad, y, por fin, del hombre, en términos nomológicos, es decir, «naturalizándolos» la mayor parte de las veces. Digo la mayor parte de las veces y no, siempre, porque, en la consecuencia leivistraussiana del paradigma racionalista (consecuencia, por lo tanto, no naturalizante aunque nomológica e igualmente del orden), el parámetro deja de ser la ciencia natural y pasa a ser la lingüística, una ciencia humana. Por consiguiente, en lugar de eliminar todos los paradigmas del orden, constatamos que la hermenéutica traba con ellos no una batalla de muerte, sino de vida, al revivirlos, y al crear en la matriz disciplinaria una tensión extremadamente saludable, sin indicios de crisis.

Ahora, me gustaría recurrir a dos filósofos, cuyas reflexiones sobre la comprensión y la explicación brindan pistas al antropólogo: Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur. Cada uno, a su manera, busca mostrar cómo explicar y comprender pueden asociarse en empresas cognitivas específicas. Una vez más, el tiempo no nos permite ir más allá de mencionar las ideas de los autores, pero se justifica por la invitación a una lecturas más completa y avanzada en el futuro. Haré dos comentarios, inspirados, cada uno, en un autor. El primero, toma como referencia al ensayo «Cientificismo, hermenéutica y crítica de las ideologías» en el que Apel desarrolla la perspectiva de una «mediación dialéctica entre la **explicación** de las ciencias sociales y la **comprensión** de las tradiciones de sentido, propia de las ciencias histórico-hermenéuticas» (Apel 1980:72). A pesar de que sus reflexiones se dirigen a la cuestión ética —asunto que, dada su relevancia, traté en otras oportunidades basándome en el mismo Apel (Cardoso 1990 a y b; 1995) nos interesa indicar que, al reconocer la «crítica de las ideologías» (la misma de Habermas), Apel abre un camino rico para la investigación en ciencias sociales y, en especial, en antropología. Si, por un lado, las ciencias naturales empírico-analíticas, admitidas como ciencias, y, por el otro, las ciencias hermenéuticas del espíritu (sociales o humanas), están orientadas, respectivamente, por la inacabable búsqueda de la **objetividad** (a través de la cual se ejercita la razón instrumental, interventora de la naturaleza) y por la necesidad de establecer el **sentido** de las acciones observadas (como consecuencia de la obligatoria comunicabilidad intersubjetiva que afronta acuerdos), se concluye que, desde el punto de vista de la disciplina, los dos tipos de ciencia no dejan de desempeñar una función importante en el interior de la matriz disciplinaria. Los paradigmas que denominé «del orden», partidarios de la objetividad a cualquier costo, entablan una relación dialéctica con el paradigma hermenéutico, inexorablemente comprometido con las conexiones de sentido inherentes a la esfera de la intersubjetividad. Sin seguir literalmente a Apel (ni a Habermas), podemos decir que, mediante la crítica (y no sólo la «crítica de las ideologías»), el antropólogo es capaz de visualizar los límites de los diferentes paradigmas que componen la matriz. Esto los haría trascender, a través de la práctica de la investigación.

La trascendencia de los paradigmas está garantizada por la aceptación tácita de que éstos se encuentran en permanente tensión (dialéctica o no). Lo importante es reconocer la unidad creciente que caracteriza la articulación entre los paradigmas «del orden» y el hermenéutico, pues no es —me inspiro aquí en Ricoeur— una cuestión de método lo que separa a los primeros del último. La explicación, inscrita programáticamente en los paradigmas «del orden», no choca con la comprensión constitutiva de la hermenéutica. Ricoeur (1986:181) nos indica:

«Sobre el plano epistemológico, primeramente, diría que no hay dos métodos, el método explicativo y el método comprensivo. Estrictamente hablando, sólo la explicación es metódica. La comprensión es, sobre todo, el momento no metódico que, en las ciencias interpretativas, se compone con el momento metódico de la explicación. Este momento precede, acompaña, cierra y así **envuelve** a la explicación. En compensación, **desarrolla** analíticamente la comprensión. Este vínculo dialéctico entre explicar y comprender tiene por consecuencia una relación muy compleja y paradójica entre las ciencias humanas y las de la naturaleza».

Para entender mejor estas palabras nos detendremos en la cuestión del sentido alcanzado por la comprensión. Diría, por lo tanto, que mientras la explicación se ocupa de aquellas dimensiones de lo real susceptibles de tratamiento metódico (a través de métodos funcionales y/o estructurales, por ejemplo), la comprensión capta lo que Ricoeur llama «excedente de sentido» (*surcroît de sens*). No nos es difícil aprehender, intuitivamente, lo que significa ese exceso de sentido, si consideramos que todo lo que posee alguna significación irreductible a métodos, puede ser, de alguna manera, recuperado a través de la comprensión. Además, por esta vía reencontramos la distinción gadameriana entre «verdad» y «método»: la «verdad» (o, simplemente, la veracidad) no se alcanza exclusivamente a través del método. Ese «algo más» no sólo puede, sino que debe alcanzarse por la comprensión. Si tomamos esto como un objetivo plausible de la antropología, estaremos admitiendo que nuestra matriz disciplinaria expresa con una fidelidad razonable la actual «episteme» de la disciplina.

Para concluir, repito que considerarla como en crisis crea un obstáculo serio para la disciplina. Si ésta existe, no tiene repercusión a nivel epistémico. Pienso que los argumentos esgrimidos hasta ahora nos llevan hacia esta última afirmación. Quiero aclarar que no me refiero exclusivamente a la antropología que se practica en el Brasil, sino en su dimensión planetaria. No podría afirmar lo mismo desde el punto de vista de eventuales crisis institucionales que conciernen la organización del trabajo científico e incluso su propia viabilidad en países carentes de tradición académica o sometidos a regímenes que cohiben la libertad intelectual. En el Brasil, el orden institucional —a pesar de las dificultades de la coyuntura económica— es, todavía, bastante favorable a proyectos de investigación y de enseñanza avanzada, en la mayoría de los

departamentos de antropología del país —o, al menos, en una decena de ellos en los que ésta ya adquirió solidez o la está adquiriendo. Como ven, he traído una visión optimista de la antropología que hacemos en el Brasil. Espero, no obstante, que el tiempo no me desmienta.



Referencias

Apel, Karl-Otto

1980 "Scientifics, Hermeneutics and the Critique of Ideology". En: *Towards a Transformation of Philosophy*. Routledge & Kegan. (Ed. española: *La transformación de la filosofía* Barcelona: Taurus, 1985, vol II).

Buchler, Ira R. y Henry A. Selby

1968 *Kinship and Social Organization: An Introduction to Theory and Method*. New York: MacMillan.

Barnes, Barry

1982 *T.S. Kuhn and Social Sciences*. New York: Columbia University Press.

Cardoso de Oliveira, Roberto

1983 *Enigmas e Soluções*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.

1984 "Tempo e Tradição: interpretando a antropologia". *Anuário Antropológico*, Universidad de Brasilia.

1988 *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.

1990a "O saber, a ética e a ação social". *Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia*, XIII, 2: 7-22 (octubre).

1990b "Práticas interétnicas y moralidad: por un indigenismo (auto)crítico". *América Indígena* L, 4: 9-25 (octubre-diciembre).

1994 "Antropologia e Moralidade". *Revista Brasileira de Ciências Sociais/ Anpocs* 9, 24: 110-121 (Belo Horizonte).

Crapanzano, Vincent

1991 "Dialogo". *Anuário Antropológico/88*. Universidad de Brasilia: 59-80.

Dumont, Louis

1971 *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. Paris, Le Haye: Mouton. (Ed. española: *Introducción a dos teorías de antropología social*. Barcelona: Anagrama)

Gadamer, George

1994 [1960] *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sigueme.

1984 "The Hermeneutics of Suspicion". En: G. Shapiro & A. Sica (orgs.) *Hermeneutics: Questions and Prospects*. Amherst: The University of Massachusetts Press, 1984.

Geertz, Clifford

1988 *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.

Gutting, Gary (ed.)

1980 *Paradigms & Revolutions: Applications and Appraisals of Thomas Kuhn's Philosophy of Science*. Notre Dame: University of Notre Dame.

Krotz, Esteban (org.).

1982 *El concepto de 'crisis' en la historiografía de las ciencias antropológicas*. Guadalajara: Editorial Universidad de Guadalajara.

Kuhn, Thomas [1962]

1992 *La estructura de las revoluciones científicas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Lévi-Strauss, Claude [1961]

1962 "A crise moderna da antropologia". *Revista de Antropologia*, 10, 1-2.

Liotard, Jean-François

1979 *La condition postmoderne*. Paris: Minuit. (Ed. española: *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1994).

Merleau-Ponty, Maurice

1960 "De Mauss à Claude Levi-Strauss". En: *Signes*, Gallimard, 1960.

Ricoeur, Paul

1986 "Expliquer et comprendre: sur quelques connexions remarquables entre la théorie du texte, la théorie de l'action et la théorie de l'histoire". En: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II. Paris: Ed. du Seuil.

Stocking Jr., George W.

1982 "Anthropology in Crisis? A View from Between Generations". En: E. A. Hoebel et. al., (eds.) *Crisis in Anthropology: View from Spring Hill, 1980*. New York: Garland Publish. Inc.

Turner, Victor

1957 *Schism and Continuity in an African Society*. Manchester: Manchester University Press.