

Fernando Giobellina Brumana
Del saber antropológico
Espiral, vol. IV, núm. 10, septiembre-diciembre, 1997, pp. 17-27,
Universidad de Guadalajara
México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13810402>



Espiral,
ISSN (Versión impresa): 1665-0565
espiral@fuentes.csh.udg.mx
Universidad de Guadalajara
México

¿Cómo citar?

Fascículo completo

Más información del artículo

Página de la revista

www.redalyc.org

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Del saber antropológico

FERNANDO GIOBELLINA BRUMANA ♦

El “hombre” no existe: siempre es otra cosa, más allá o más acá. La diferencia del “hombre” consigo mismo es el ámbito operativo de eso que hemos dado en llamar ciencias humanas y, de forma más radical y totalizante, de la antropología. Con tal punto de partida, este texto explora algunas de las cuestiones definitorias de esta disciplina: el tipo de cientificidad a la que puede aspirar, los paradigmas extra-disciplinarios a los que ha intentado ajustarse, su articulación entre diversas especialidades, las contradicciones que pueda producir el empleo de categorías “nuestras” para la descripción y análisis de sociedades “otras”.

V

ico, al igual que Hobbes, pensaba que a los hombres les es más fácil conocer lo que hacen —la Historia, la Sociedad, la Cultura, también las Matemáticas— que aquello —la Naturaleza— que no han hecho. Desde hace mucho tiempo sabemos que ésa era una vana ilusión. Cualesquiera que sean las matizaciones de las últimas corrientes epistemológicas, las ciencias de la Naturaleza —las ciencias “duras”— han logrado un estatus al que no han accedido ninguno de los discursos sobre las realidades humanas.

Es que “el hombre” no existe; siempre es otra cosa, más allá o más acá. Entre las prácticas y representaciones humanas, por un lado, y los resortes de estas instancias, se abre un

♦Grupo
Universidad de
Cádiz



hiato, una distancia, una diferencia. Esa diferencia del hombre consigo mismo es sobre lo que operan todas las disciplinas sociales y/o humanísticas en el sentido más lato de la palabra, desde la Economía a la Lingüística, desde la Sociología al Psicoanálisis y, de una manera más radical y totalizante —ésa es al menos mi esperanzada apuesta—, la Antropología.

Si hay algún acuerdo entre las diversas escuelas que anidan en esta disciplina es el de que toda representación social explícita o implícita sobre sí, sobre actos y producciones, sobre el mundo, exige, para formar parte del discurso legítimo de la Antropología, una segunda representación, no importa qué denominación se da a esta duplicidad (“emic/etic”, “modelo operativo/ modelo cognoscitivo”, etc.). La labor antropológica no se limita a describir los principios que ordenan un universo social y cultural para sus actores, sino que debe dar razón de ellos.

Cuando esto no ocurre, cuando el investigador intenta dar a una categoría “nativa” valor heurístico, se supone que su discurso ha caído en una trampa que lo invalida, la “trampa del nativo”. Tal vez sea ésta, recordemos, la crítica mayor que dirige C. Lévi-Strauss (1950:XL) a M. Mauss por no haber querido o podido ir más allá de la noción de mana en su tratado sobre la magia o de la de hau en el “Ensayo sobre el don”.

Esta antítesis entre la construcción “nativa” y la reconstrucción antropológica no es siempre del mismo rango. En algunos casos, la distancia es extrema: las prácticas y creencias de los agentes aparecen como una suerte de instrumento inerte de una Astucia de la Razón Social que controla de manera homeostática la armonía de la comunidad. El funcionalismo británico parece manejarse de esta manera, por ejemplo, en el análisis de las manifestaciones místicas. En un registro muy diferente, Lévi-Strauss (1962) cae en una postura equivalente cuando afirma que el sentido “nativo” siempre es falso. En otros casos, la distancia es mínima. Ésta es la perspectiva maussiana al dar “la última palabra” a los agentes o de la corriente hermenéutica cuando, siguiendo a P. Ricoeur (1975:69), supone que el observador sólo puede captar el sentido ajeno transfiriendo el suyo propio.

Es evidente que tales diferencias de rango no derivan sólo de distintas perspectivas teóricas, sino también de la diversidad temática. Una investigación orientada hacia la cultura material de un grupo operará al respecto de una manera diferente que otra dedicada a las clasificaciones de los colores, a los mecanismos de control político o a las prácticas religiosas.

De todas maneras, se trata de una cuestión central de la discusión teórica en Antropología. Ésta se mueve entre dos límites. Por un lado, las representaciones sociales, los conocimientos, los principios que rigen las prácticas, los sentidos que se producen y captan, constituyen las condiciones de posibilidad de la realidad social; no son un producto aleatorio, secundario, indiferente. Pero, por el otro, no son el término de la búsqueda de la investigación, sino uno de los elementos que deben resplandecer en la figura intelectual de la interpretación.

Esta problemática se reproduce en otro plano a la hora de proceder al recorte de objetos y a la adopción del instrumental conceptual y terminológico empleado en investigación. ¿Hay que considerar sólo aquellos fenómenos que son tomados como tales por los agentes que de ellos participan o es también legítimo darles ese estatus desde las categorías del observador? Esta cuestión se plantea, por ejemplo, en la discusión entre P. Bohannan y M. Gluckman en relación al vocabulario con el que debe describirse la normatividad en sociedades tribales, en la polémica dentro de la antropología económica entre formalistas y sustantivistas respecto a la pertinencia de la aplicación de nociones de la economía capitalista a sociedades pre-capitalistas, o en la negativa de D. Schneider (1965) a considerar las relaciones de parentesco en términos genealógicos. Como sabemos, éstas no son polémicas saldadas; las perspectivas que al respecto se asuman implican posturas teóricas bien definidas y determinan el tipo de etnografía que se lleve a cabo.



Especialidades y escuelas comparten, aunque con diversos intereses teóricos y temáticos y guiados por paradigmas diferenciados, un espacio disciplinario común. La existencia de escuelas, corrientes de interés, campos de trabajo y hasta de sensibilidades distintos, no hace de la Antropología un mosaico cuya fragmentación sólo es contenida por una denominación común o por centros comunes de formación de profesionales. El encuentro implícito que unifica a la disciplina, en sus diversas vertientes y matices, se produce al menos por dos puntos o, si se quiere, uno solo a dos caras.

Ante todo, la perspectiva antropológica apunta a la totalidad, bien como horizonte, bien como tema explícito. No por cierto una totalidad externa, serializada, del tipo de las enciclopedias imaginadas por Borges. Esta pretensión está anulada por la conciencia de incompletitud insalvable de toda producción antropológica. Se trata de una totalidad interna, la intuida por M. Mauss en su noción de “hecho social total”. En esta noción, recordemos, se encuentran dos factores concomitantes.

Todo hecho social es parte de una totalidad, con una especificidad propia, un “estilo” que impregna cada uno de sus momentos. Por lo tanto, cada elemento sólo es realmente comprensible por medio de su remisión a la totalidad. Pero esto no es todo; junto a esta primera idea de “totalidad” opera otra que indica que cada hecho social compromete, al mismo tiempo, a todas y a cada una de las instancias que el observador pueda distinguir.

De igual manera, los hechos sociales son significativos. Con esto se quieren decir varias cosas al mismo tiempo. Por un lado, que no son una respuesta inmediata y unívoca de condiciones materiales, que mantienen respecto a éstas el mismo tipo de arbitrariedad que se establece entre significante y significado. Por otro, que tienen sentido, es decir, que esa arbitrariedad no es aleatoria, sino que responde a una razón. Por último, que se conectan entre sí de una manera sistemática, aunque esta sistematicidad pueda ser inarmónica.

Este suelo común permite suponer que las oposiciones que las diversas perspectivas de la Antropología mantienen entre sí no anulan

la posibilidad de que puedan ser englobadas por un plano teórico superior. Por el contrario, una eventual teoría universal podría ser articulación integradora de diversas teorías restringidas, como supone L.Dumont (1975: 10) en relación a las teorías sobre los sistemas de parentesco.

Los avatares sufridos por la Antropología tras su fase heroica, sus mudanzas temáticas, son una comprobación del carácter unitario de la disciplina y de la existencia de un objeto suyo subyacente a cualquier materia específica que haya tratado. Nuestra disciplina no puede ya mantenerse en su ghetto inicial (“los primitivos”, “otras culturas”). La alteridad característica de estas cuestiones es el real campo de la Antropología, aun cuando su accionar no se despliegue en tierras lejanas, sino en las más cercanas. Si tiene sentido hablar de “objeto”, hay que verlo en la instancia en la que *nosotros somos otros*, el Inconsciente (Giobellina Brumana, 1994).

Pero, de todas maneras, ¿cuál es el sentido de preguntarnos por un objeto de la Antropología, más allá de ejercicios escolares o de tentaciones enciclopédicas? En relación a las prácticas concretas de la investigación, esta idea de “objeto”, ¿indica un contenido concreto, un principio regulador establecido de antemano o una resultante post hoc? Todo esto, quizás, pero más que nada un horizonte de inteligibilidad.



Los temas específicos de la Antropología, su evolución, su redefinición, constituyen una cuestión crítica de la disciplina. Con Boas y Malinowski surgió la convicción de que la tarea del antropólogo era la de dar una idea total de una cultura. Fue en esa dirección por donde se encaminaron los esfuerzos de los investigadores durante mucho tiempo. Desde entonces, la rueda del mundo ha dado varias vueltas; ese tipo de producción es hoy vista como obsoleta.

La monografía ha muerto, nos informa, entre otros, R. Creswell (Cresswell et Godelier, 1976:17). Los viejos intentos, exitosos o no, de dar cuenta de toda una cultura exótica están ya fuera de cuestión. Es



posible que sea cierto, ya que en la bibliografía de las últimas décadas casi no encontramos tales tentativas. Aunque este silencio tampoco es prueba definitiva; tras el descrédito de la gigantesca tarea de Frazer en *La rama dorada*, pocos pensaban que hubiese sitio para una labor equiparable, la recopilación analítica y comparativa de centenares de mitos, como la acometida por Lévi-Strauss desde 1964 a 1971, sin contar con esa suerte de apéndice a las *Mitologiques* que es *La alfarera celosa*.

De la decadencia de la monografía, los antropólogos han caminado en dos direcciones divergentes. En una, ampliando la perspectiva; el tema no es ya la comunidad como tal, sino su enlace con un entorno regional, continental o mundial que ha modificado de manera radical la realidad previa a su ingreso en el mercado mundial. El tema ya no es tal grupo, sino la forma en la que el colonialismo o el imperalismo lo ha sojuzgado, las condiciones que toma esa subalternidad, las alternativas de resistencia que el grupo asume; quizás *La paix blanche* de R.Jaulin sea uno de los más evidentes ejemplos de este tipo de empresa. En la otra, reduciendo los objetivos y trabajando no ya sobre la totalidad del grupo, sino sobre alguno de los elementos de su cultura.

Los recortes temáticos no pueden ser juzgados o decididos a priori. Los bancos de tesis o los índices de las revistas antropológicas muestran una variedad que sería difícil —y no sé si útil— catalogar. Nuevos cruces, nuevas perspectivas, nuevos intereses, así como el regreso de otros hoy abandonados, vendrán aún a volver más complejo el panorama. Ésa es la riqueza y la fuerza de la disciplina.

Con todos estos elementos en vista cabe ahora plantearse el estatus epistémico de la Antropología. ¿Hay algún tipo de universalidad a la que ésta pueda aspirar o, por el contrario, su espacio de operación la ciñe a lo particular? En otras palabras, ¿es, o puede llegar a ser, una ciencia, o remite a un saber de otro tipo? No es ésta una cuestión puesta de moda por los deconstructivistas; ha sido desde siempre, al menos desde Boas, una interrogante clave de la disciplina. El propio Evans-Pritchard (1978: 19) se lo planteaba en los años cincuenta, tras la evidencia del fracaso de su maestro Radcliffe-

Brown, y terminaba optando por una Antropología escorada hacia las humanidades, alejándose así de la tentación de formular leyes sociales y culturales.

Tanto Radcliffe-Brown cuanto Lévi-Strauss han propuesto colocar a la Antropología dentro de las ciencias naturales. Cada cual lo ha hecho a su manera, desde perspectivas bien diferenciadas, pero con logros similares.

El antropólogo británico lo planteó como una tarea para la cual la Antropología Social estaba madurando mediante la acumulación de información etnográfica. Incorporarse a los criterios epistémicos de las ciencias naturales significaba establecer generalizaciones, basadas en la comparación de observaciones, que permitiesen la formulación de leyes universales.

Ahora bien, los resultados que Radcliffe-Brown presentaba nos dicen, por ejemplo, que en cada sociedad debe haber un cierto grado común de sentir y pensar o un “cierto grado de coherencia funcional” entre sus partes constitutivas (Radcliffe-Brown, 1952: 43). La vaguedad y pobreza de tales formulaciones es evidente. No es por ellas que su autor ha adquirido la significación que se le reconoce en la Antropología Social, sino por desarrollos al mismo tiempo más concretos y penetrantes, como sus trabajos sobre sistemas de parentesco.

El investigador francés lo ha propuesto como un horizonte lejano, una perspectiva filosófica general, una paradójica esperanza basada en desarrollos futuros de la Antropología y de las ciencias naturales. “Paradójica”, digo, en cuanto que la provocativa idea de las páginas finales de *El pensamiento salvaje* de disolver al Hombre en la Fisicoquímica, o su esperanza de que la Antropología renazca entre las ciencias naturales, formulada en el “Elogio a la Antropología”, entra en contradicción, al menos aparente, con otras propuestas suyas más operativas en el desarrollo concreto de sus trabajos. Por un lado, la de entender a la Antropología como una ciencia del significado y subsumirla así en lo que Saussure, a comienzos de siglo y de manera prospectiva, había llamado Semiótica. Por el otro, el corte adámico entre Naturaleza y Cultura, de importancia primordial ya en su obra sobre sistemas de parentesco, ya en las “Mitológicas”. La



metafísica materialista desplegada en la remisión de la Antropología a las ciencias naturales no ha tenido, pues, consecuencias en la práctica investigativa de Lévi-Strauss o de quienes han sido tocados por su influencia.

Pero si la idea de la Antropología como una ciencia natural no parece ya poder tomarse en serio, ¿cuál es el tipo de científicidad, si hay alguna, a la que puede aspirar? Por de pronto, es necesario señalar algunos de los rasgos de la disciplina que la apartan de los criterios con que los epistemólogos definen “Ciencia”, es decir, que caracterizan a las ciencias naturales.

La Antropología no cumple normas básicas respecto a la relación entre los postulados que pueda emitir y la base empírica sobre la que éstos puedan sustentarse, como tampoco cumple los requisitos lógicos que hacen ciencia a la ciencia. La propia idea de “explicación” como la inclusión de un fenómeno en una ley general no tiene mayor sentido en Antropología, puesto que, ¿de qué leyes podríamos hablar, si dejamos de lado las pobres tautologías de Radcliffe-Brown? Se puede echar mano a términos como “inducción” o “método hipotético deductivo”, pero sólo si se acepta que se los está usando de una manera metafórica. Podemos tal vez pensar en análisis de tipo topológico, como están esbozados en los desarrollos de Turner sobre la base de los ritos de paso estudiados por A. Van Gennep (1989) y, en un plano diferente, por la manera en la que M. Douglas (1975) resuelve las posiciones posibles del hechicero en diversas sociedades. Pero por más sugerentes y promisorios que parezcan estos avances, queda claro que no encierran una propuesta epistémica definida, no esbozan una idea sobre su campo de aplicabilidad ni pretenden de manera alguna ser completos.

Esta inconsistencia epistémica tiene como correlato obvio el que no exista en la Antropología una comunidad científica que acepte un paradigma único. Esta situación es más que evidente y no es cuestión de tomarla como un rasgo positivo o negativo; deriva de la propia naturaleza de la disciplina o, quizás, de toda aquella que tenga como objeto la realidad humana.

Como correlato de una multiplicidad tal, y a diferencia de lo que ocurre en las ciencias “duras”, la Antropología no puede desprender-



se de su pasado. En eso —tanto cuanto en la duda obligatoria a la que alude C. Lévi-Strauss (1976:35)— se equipara nuestra disciplina a la Filosofía. Al igual que en ésta, y las cuestiones y los enfoques con que se encaran, nunca están superadas de una manera definitiva. Aunque supongamos que exista algo así como un “corte epistemológico” que diferencie una historia y una pre-historia de la Antropología como disciplina, nunca sabremos con precisión dónde establecerlo ni, lo más importante, se encontrarían así descalificados como fuente de reflexión teórica y/o de datos etnográficos quienes queden del otro lado de la frontera, trátase de Rousseau o Montesquieu, de los cronistas de Indias o de los viajeros del siglo XVII.

Sea como sea, el discurso antropológico que pretenda un segundo rango respecto a la mera descripción etnográfica no puede dejar de ser comparativo. No está aquí en juego una acepción del comparativismo que apunta más bien a contraponer la sociedad estudiada con la propia —vieja acepción que parece haberse puesto otra vez de moda—, sino la perspectiva clásica por la que la formulación de algún tipo de universales, invariables culturales o juegos de oposiciones reveladores, etc., se hace posible por el cotejo de distintas realidades sociales. En el primer caso, se piensa en la Antropología como en una traducción cultural; no se sale de distintos centros entre los que se establece una suerte de puente, de mundos subjetivos en una triangulación que une al nativo, el etnógrafo y su lector. En el segundo, se abre el campo a la ciencia, a la objetividad, a la descentración.

Esta declaración es más bien programática y su supuesto optimismo no debe hacer olvidar las dificultades que encierra. Dificultades que se concentran en una única cuestión: ¿qué se compara? En otras palabras, cuál es el nivel de abstracción que se considera legítimo para que, por un lado, las diversas realidades puestas en liza no pierdan su especificidad, su valor en el contexto del que han sido tomadas y, al mismo tiempo, para que sean unidades homogéneas entre sí. Mapas universales como el de Murdock (1975) parecen mecanismos inutilizables a fuerza de aprisionar los datos en un lecho de Procusto. Pero, por el contrario, la multiplicación de definiciones de “matrimonio” en Leach (1971: 168), en extremo empiricistas, amena-

zan con hacer estallar toda construcción teórica sobre parentesco. La falta de consenso respecto al nivel de abstracción ha llevado a polémicas tan estériles y aburridas como la de Lévi-Strauss (1971) y Needham (1971) sobre la alianza con la prima cruzada patrilateral y su carácter prescriptivo o preferencial.



De todas maneras, y contra los ataques y desmitificaciones que periódicamente sufre la práctica etnográfica, la antropología nace y renace en la labor solitaria del trabajador de campo, en las selvas de Guyana o en la lonja de Barbate, en los barrios marginales de Sao Paulo o en la campiña normanda. Reflexiones como la aquí propuesta ni empañan el goce del contacto con el otro ni alivian la fatiga del comercio con él. Son “sendas perdidas”, pequeños intervalos en la producción de un conocimiento que está ahí, fuera de cualquier duda que deba acometerlos.  

Bibliografía

- Creswell/Godelier, M. *Outils d'enquête et d'analyse anthropologiques*, Paris. Maspero, 1976.
- Douglas, M. *Purity and Danger*, London. Penguin, 1966.
- Dumont, L. *Introducción a dos teorías de la Antropología Social*, Barcelona. Anagrama, 1975.
- Evans-Pritchard, E.E. *Ensayos de Antropología Social*, Madrid. Siglo XXI, 1978.
- Giobellina Brumana, F. “Notas sobre la identidad de la Antropología” *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, N° 8, 1944.
- Jaulin, R. *La Paix blanche*, Paris. 10/18, 1974.
- Leach, E. *Replanteamiento de la Antropología*, Barcelona. Seix Barral, 1971.
- Lévi-Strauss, C. “Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss”. In Mauss, 1950, Paris. P.U.F., 1950.
-

- *Les structures elementaires de la parenté*, La Haya. Mouton, 1971.
- *Elogio de la Antropología*, Buenos Aires. Caldén, 1976.
- Mauss, M. *Sociologie et Anthropologie*, Paris. P.U.F., 1950.
- Murdock, G.P. "Muestra etnográfica mundial" en *La antropología como ciencia* (J.R. Llobera Ed.), Barcelona. Anagrama, 1975.
- Needham, R. *Rethinking kinship and marriage*, 1971.
- Radcliffe-Brown. *Structure and Function in Primitive Society*, London. Routledge & Kegan Paul, 1952.
- Ricoeur, P. *Existencia y Hermenéutica*, Buenos Aires. Ed. Megápolis, 1975.
- Schneider, D. "Some muddles in the models; or How the systems really work". *The Relevance of Models for Social Anthropology*, London. Tavistock, 1965.
- Turner, V. "Entre lo uno y lo otro: el período liminar en los 'Rites de passage'". *La selva de los símbolos*, Madrid. Siglo XXI, 1980.
- Van Gennep, A. *Los ritos de paso*, Madrid. Taurus, 1989.

Bibliografía