

Resumen

Desde los orígenes académicos de la antropología social (o cultural), y dentro de los diversos enfoques que se yuxtaponen bajo esta denominación, se vienen oponiendo dos "régimenes de conocimiento": digamos, para ser breves, Ciencia e Historia (en el sentido de "nomotético" versus "idiográfico"). Esta diada temática ha revestido gran cantidad de formas –explicación vs. comprensión, análisis vs. interpretación, teoría vs. hermenéutica, etc.– bajo las cuales cabría distinguir en nuestra disciplina, la antropología marxista del estructuralismo lévi-straussiano; o más recientemente, la inspiración cognitivista de la "antropología interpretativa". ¿Se esconden tras todas estas oposiciones binarias algo así como ciertas pre-nociones? Para poder emitir un juicio al respecto se exponen a título de propuesta preliminar: primero una antropología teórica de las teorías antropológicas; segundo una investigación empírica, la antropología transcultural del "error", que resulta indisoluble de una investigación acerca del "error en antropología".

Palabras claves

Epistemología, ciencia vs. historia, régimen de conocimiento, oposición binaria, error.

MIGHT ANTHROPOLOGISTS BE WRONG?
ANTHROPOLOGY, SCIENCES AND HISTORY

Abstract

From the very academic origins of social (or cultural) anthropology, two regimes of knowledge do oppose in any of the different approaches that are juxtaposed under that label: that's to say, briefly, Science and History (in the sense of "nomothetic" versus "idiographic"). This couple of "themata" has been invested with a variety of forms –explanation versus comprehension, analysis versus interpretation, theory versus hermeneutic, etc.–. Those oppositions could be useful to distinguish in our discipline, Marxist anthropology from Lévi-Strauss structuralism; or cognitivism from "interpretative anthropology". What's the sense of that kind of binary oppositions? Just in order to answer, I will propose two things: first, a theoretical anthropology of anthropological theories; second, an empirical research, the cross-cultural anthropology of "mistake", that is linked to a research on "mistakes in anthropology".

Key words

Epistemology, science versus history, regime of knowledge, binary opposition, mistake.

(1) Traducción del francés por José María Cardesín y Beatriz Ruiz.

"El error es esencial a la humanidad, es un elemento de progreso y descubrimiento; quien elimina el error elimina la investigación, esa provocación a lo desconocido y lo inesperado, es algo extraño a lo que proporcionamos los medios para intervenir".

Paul Claudel

"Se encuentran investigadores que buscan; se buscan investigadores que encuentren".

Antiguo proverbio francés, cuchicheado a menudo por los antropólogos del CNRS.

Cuestión previa: ¿Tienen razón los Karam?

¿Qué significa estar en lo cierto, equivocarse, tener razón, decir la verdad? Se ha dicho que la verdad científica está compuesta de errores que han sido rectificadas. También es verdad (?) que nuestras propias verdades no son –en mayor o menor proporción– sino errores que aún no han sido reconocidos como tales: es lo que deberíamos creer en tanto que investigadores –no demasiado relativistas– que confían en su futuro profesional y son tolerantes con respecto al trabajo forzosamente crítico que dejan a sus sucesores. Pero si contemplamos buena parte de las producciones y discusiones contemporáneas características de nuestra "comunidad científica", la confianza, la tolerancia o el consenso en cuanto a la naturaleza misma del saber etnológico parecen menos ostensibles que nunca. "Nuestras" verdades, allí donde y en lo que sean más sólidas que meros conocimientos espontáneos, quizás resultan convincentes a nuestros ojos de "profesionales". Veamos entonces qué errores vienen a rectificar nuestras verdades. Tomad un texto de antropología,² y al lado, los discursos y "creencias" que nos aporta el relato etnográfico... Y a buscar las diferencias.

"¿Por qué el casuario no es un pájaro?": he aquí la pregunta que Bulmer (1967), etnógrafo que estudió a los Karam de Nueva Guinea (actual-

mente Papúa-Nueva Guinea), planteó a propósito del tratamiento que la mencionada población local reservaba, en sus clasificaciones zoológicas, a un animal que se encuentra bastante próximo al avestruz y que al igual que ésta se clasifica entre las aves corredoras, al menos según la sistemática de una de nuestras propias poblaciones locales –los naturalistas–. Problema (quizás): los Karam no cuentan a estos grandes bípedos que son incapaces de volar en las categorías de los vertebrados que vuelan (un grupo que, según su taxonomía, engloba lo que nosotros actualmente denominamos el resto de las aves, y además a los murciélagos). En conclusión, para ellos el "kobt", el casuario, no es un "ave", un "yakt". Planteada fuera de contexto, esta cuestión podría resultar extraña.

Los Karam poseen muchos conocimientos acerca de su fauna y flora, incluso si consideran el casuario como un género monoespecífico marginal. *"Sin embargo sería incorrecto decir que [ellos] han anticipado el trabajo de los zoólogos, o que los unos tienen razón mientras que los otros se equivocan. Sólo los zoólogos pueden tener razón. Los Karam no pueden equivocarse ni por tanto, si hablamos con rigor, tener razón con sus taxonomías. Una vez que el zoólogo distingue una especie, plantea una hipótesis fuerte y refutable acerca de las relaciones genéticas y filogenéticas de un conjunto de animales. Cuando los Karam distinguen una especie, deciden que entre todas las diferencias observables en la fauna, algunas serán pertinentes para su sistema de definiciones taxonómicas. Tal decisión puede ser sutil o no, ser útil o no, pero en ningún caso puede ser verdadera o falsa"* (Sperber, 1975: 22; el subrayado es mío).

¿El antropólogo Dan Sperber se equivoca o está en lo cierto, tiene razón? Si concedemos que los Karam, no modernos, no pueden tener razón en lo que respecta a sus clasificaciones de las especies naturales ni tampoco equivocarse, lo que por el contrario sería atributo de nuestros modernos sistemáticos (occidentales por supuesto, al menos por formación), nos encontramos con que la grandeza viene acompañada

(2) "Antropología" (a secas, o bien "social" o "cultural") y "etnología" serán aquí denominaciones rigurosamente intercambiables, habiendo perdido según mi opinión las distinciones –que son sobre todo marcas de las diferencias en las tradiciones eruditas nacionales o puramente académicas– toda pertinencia en lo que respecta a las prácticas de investigación.

de una servidumbre: retener precisamente el preciado grano, pero a costa de separarlo de lo falso en el tamiz cien veces sacudido de la refutación metódica, de donde se escurre como efecto del trabajo intenso de la razón científica, la paja de las certidumbres que han sido descalificadas. ¿Acaso se trata aquí de una versión sofisticada, intelectualista, de "la pesada carga del hombre blanco"?

Sea cual sea la conclusión a la que puedan haber llegado hasta aquí algunos lectores dubitativos, las preguntas que ilustran la confrontación entre papúes, zoólogos y bichos raros, además del discurso de un experto en las formas de cognición humana, apuntan por más de una razón a cuestionar la "antropología hoy": ¿Las proposiciones, los conceptos, las teorías, las "verdades" antropológicas están *más próximas* de las verdades propias de las "ciencias" por excelencia (¿pero de cuáles?) o de las proposiciones, conceptos... de los Karam? Sé perfectamente que aún me resta por mencionar a partir de ahora dos categorías de lectores, sean antropólogos o no, para que todo esto acabe de perder sentido. Los unos dirán: "Pero si todas las verdades son equiparables, y la única verdad que perdura siempre es que la verdad varía". Otros (a menudo los mismos) dirán: "Que se considere o no a la antropología como una 'auténtica ciencia', ¡qué más da! Y la historia o la geografía, por ejemplo, ¿acaso son 'como la física'? Bueno, ya hemos razonado bastante! ¡Volvamos ahora al trabajo!".

A mi modo de ver, aquellos que consideren las preguntas que hemos propuesto como carentes de objeto o fuera de lugar se equivocan. Sin embargo, debemos de tener en cuenta sus opiniones.

Para empezar, porque desde los orígenes académicos de la antropología, los enfoques bien diversos que se agrupan bajo esta etiqueta no sólo contraponen "regímenes de conocimiento" diferentes, sino que también son transversales a estos últimos: el empirismo se confronta con el teoricismo, la explicación con la interpretación, el "positivismo" universalista con el

anticientificismo relativista que comparten hoy en día los posmodernos... y un largo etcétera.

Segunda razón de la perspectiva que hemos adoptado: los debates en torno a lo que es el saber y el objeto antropológicos, *y de lo que deberían ser*, forman parte integrante de la propia antropología; tales debates se inscriben también en toda su historia que discurre hasta nuestros días, esa crónica que constituye un recurso para discernir los contornos de una disciplina para la que se han propuesto tantas definiciones, variables en lugar y tiempo, pero siempre parciales, a menudo formuladas de manera perentoria o simplista, o a la inversa, que "incluso no resultan falsas", de tan generales que son.³

A continuación, de un lado, constatar un cierto estado de cosas y explicarlo no es lo mismo que justificarlo o incriminarlo; de otro lado, toda persona que practique cualquier actividad humana, incluso una actividad científica, lo mismo los antropólogos que los demás, toda persona, digo, intenta evidentemente conciliar su práctica con aquello que considera, *lo explícite o no*, como la forma canónica –y en el límite, por una buena causa, intenta imponer dicha práctica como forma canónica–. (En el transcurso de un seminario de "élite", un brillante investigador extranjero preguntó a Lévi-Strauss: "*Pero en fin, ¿qué es la antropología estructuralista?*", y este último, que realmente no está desprovisto de humor, respondió: "*La buena, naturalmente*".) Más aún: que cada investigador, lo quiera o no (incluso sin saberlo) cite ya a su propio trabajo como testigo al debate.

De esta manera, todas estas consideraciones previas van a permanecer subyacentes a la serie de reflexiones que se van a encadenar ahora:

1) ¿De qué han venido hablando y hablan actualmente los antropólogos? (ignorar su historia implica hurtar de la luz nuestras prácticas presentes).

2) ¿Existe hoy en día una antropología? ¿De qué regímenes de conocimiento depende y qué criterios debemos utilizar para discernirlos?

(3) A este respecto, André Leroi-Gourhan –etnólogo y prehistoriador cuya obra plenamente antropológica, que trasciende las modas, continúa siendo magníficamente ignorada fuera de Francia– escribía hace ya 40 años algo que se podría repetir hoy día: "Las razones de la imprecisión muy real de los contornos de la etnología, y de la etnología francesa en particular, tienen que ver a la vez con su historia y con su constitución [...] La etnología [é] historia natural del hombre] es un complejo científico más que una ciencia y la historia de su contenido actual es sin duda la mejor definición que se pueda dar de ella" (Leroi-Gourhan, 1983: 90-91).

3) Para poder superar estas alternativas, se esbozarán "in fine" los principios de un doble "programa de investigación" la antropología teórica de las teorías antropológicas, conectada a una investigación empírica –donde volveremos a encontrar el problema que planteamos al principio–; y el estudio transcultural de las modalidades y concepciones acerca del fracaso y del "error", también de las que mantenemos nosotros los antropólogos.

Sucesiones

Pero, se nos dirá, "cometer un error", "equivocarse" y las locuciones de significado contrario... todo eso es muy vago. Pues, entonces, una vez más, ilustremos el problema bajo el ángulo de visión que hemos elegido.

¿Los antropólogos evolucionistas del siglo pasado o de principios del presente siglo se equivocaron? En mi opinión, sea lo que sea lo que hayan supuesto más tarde sus censores, ellos planteaban a menudo preguntas muy interesantes. El que, bajo nuestra mirada retrospectiva, sus hallazgos nos parezcan rudimentarios y que la mayoría de las respuestas que dieron hayan sido difamadas o refutadas *de facto*, no debería en sí bastar para desacreditar las problemáticas y las hipótesis que se inscriben en los evolucionismos antro-po-sociológicos, que aún continúan resultando fecundos para algunos (Testart, 1996 entre otros). La evolución del evolucionismo, su extinción, las derivas que experimentó pueden revelar cómo sus "hechos científicos" se convirtieron en "quimeras ideológicas" o en "errores por refracción del contexto histórico", al hilo de las controversias (un bonito objeto de estudio para una antropología de la etnología). Pero, ¿cuál es el estatuto de ese error?

Dejemos por el momento a un lado las explicaciones facilonas que alegan el crecimiento experimentado por la información etnográfica y el problema un poco más arduo que está ligado a aquéllas, de la adecuación de dicha información a lo "real". Después constatamos que se ha pro-

ducido un fracaso, en todo caso una derrota: estas primeras "grandes teorías" han perdido la partida. De hecho, venían de lejos. El "dispositivo de credibilidad" de los evolucionismos (el sociológico precedió al biológico) se remonta al Siglo de las Luces y presidió hasta comienzos del siglo XIX tanto el discurso historicista como el naturalista, a través de las voces de Condillac, Adam Smith, Helvétius. Ahora bien, ¿qué es lo que pensaban nuestros grandes predecesores etnólogos? "*La historia de la humanidad es una en cuanto a la fuente de que procede; una en cuanto a la experiencia; una en cuanto al progreso*" escribió Lewis Henry Morgan en *Ancient Society*, publicado en 1877 (Morgan, 1985: prólogo, s.n.).⁴ Todos los *Founding Fathers* tienen en común, por detrás de aquello que les pueda oponer en cuanto a cuáles son los motores del cambio, cuáles sus atributos mayores, el querer contrastar o analizar esta "... *progresión natural*" que "*todas las ramas de la familia humana han conocido en el curso de su historia*" (Morgan). Un proceso cuyo trazado se estableció situando a las naciones europeas "*en un extremo de las series sociales y a las tribus salvajes en el otro, quedando repartido el resto de la humanidad entre ambos límites*" (Tylor). Pero si en cierto sentido existe continuidad, ¿dónde reside entonces lo novedoso de los evolucionistas *antropólogos*? En su proyecto y en las cuestiones que lo suscitan. *Por qué* las sociedades evolucionan, y lo hacen a velocidades diferentes; porqué, más allá de la unidad fundamental (al menos virtual) del espíritu, existen intervalos diferenciales entre las sociedades contemporáneas, distinguiendo antes que nada a los salvajes primitivos de los civilizados modernos. He aquí las interrogaciones que subyacen a sus escritos: dicho de otro modo, investigación acerca de las *leyes generales de transformación de las sociedades*, pero siempre orientada por la búsqueda de los orígenes y por un postulado según el cual el progreso se produce de lo simple a lo complejo. Postulado, leyes confirmadas: y en consecuencia, riesgo de equivocarse, de recibir en el futuro

(4) El esquema universal de los "cuatro estadios" se afirma ya, sobre bases muy antiguas, a mediados del siglo XVIII (Lord Kames, Adam Smith, Turgot); a su manera, Rousseau también se ha referido a ello; recuérdese por otra parte que el pensamiento de las Luces dejará semilla en el positivismo comtiano y en su ley evolutiva de los tres "estados".

desmentidos... o de que se produzca un desplazamiento de perspectivas.

Precisamente, las respuestas que aportó la antropología hasta el cambio de siglo se revelan erróneas cuando las contemplamos desde el presente. Esas tesis y los presupuestos en que se basaban nos parecen muy de su tiempo y del medio en que se desarrollaron –a nosotros, que también lo somos–; inútil sería, por ejemplo, insistir en las relaciones que guardaban, entre otros, con los triunfos de la expansión occidental, o de recordar un caso diferente, pero que resulta revelador de las presiones del mismo contexto histórico: Herbert Spencer y el "darwinismo social", que desborda la etnología.⁵ Respuestas, pues, que resultan prematuras vistas con nuestros ojos, pero que además fueron planteadas de forma indebida, en gran parte al menos debido a la selección de los mismos hechos, que fueron acumulados y reconstruidos bajo la luz que aportaron otros innovadores; respuestas, en fin, que a veces han sido desacreditadas sin proceso previo... por el juego de las dinámicas y de las concurrencias internas en la "ciudad académica", reemplazando de forma más bien compleja diversos componentes del *Zeitgeist*.

Podría recordarse también cómo el hecho de tomar en cuenta los fenómenos de difusión, que al principio fue complementario de algunas teorías de la evolución social que podía matizar (Tylor), acabó por recusar dichas teorías con la llegada del difusionismo propiamente dicho. Este combina sus hallazgos con el historicismo de los investigadores alemanes y austríacos para constituir la "historia cultural" que fue predicada y practicada por los antropólogos americanos, bajo la influencia decisiva de Franz Boas.

Tranquilícense; ¡no me voy a poner a hacer un compendio acrobático de historia de la antropología! Conviene, sin embargo, para entender el presente, discernir en esta historia aquellos momentos que resultan más propiamente esquematizables por contrastes, incluso por oposiciones profundas que cortan en dos la etnología –*diadas temáticas*, que diría Holton–.

Permítaseme explicarme. El estructuralismo antropológico francés concede gran importancia a las oposiciones binarias. A primera vista parecería como si se volviera a encontrar esta inspiración en los trabajos de Gerald Holton (1981; 1982), como si los rasgos del "pensamiento salvaje" reaparecieran en las profundidades de la "imaginación científica" tal y como la concibe este físico que se ha convertido en historiador de las ciencias...⁶ ¿Qué significa en cada caso, según su punto de vista, *el thema*, y la pareja (diada temática) que forma con su contrario? Un invariante, una preconcepción históricamente estable, ampliamente expandida en los diferentes distritos que conforman el pensamiento; pero que resulta inasible a la observación, irreductible al cálculo y al análisis, refractario a la prueba empírica, al menos sin mediaciones múltiples... y, sin embargo, es una fuente identificable del avance de los hombres de ciencia por el camino del descubrimiento, fuente que a menudo ha identificado nuestro autor pieza por pieza. Varios *themata* y las diadas que forma cada uno con su *antithema*: atomismo y continuo, simplicidad y complejidad... O también estabilidad y cambio.⁷

Estabilidad contra cambio, pero también historia contra evolución: he aquí lo que subyace tanto al ataque anti-evolucionista de Boas y sus discípulos como a la práctica etnográfica del *Bureau of the American Ethnology*. En ambos casos se ponen en entredicho las generalizaciones precipitadas características del método comparativo de sus grandes predecesores y su paralelismo sistemático, que les condujeron a ignorar o descuidar lo esencial. Porque lo que ahora se convierte en importante es la estabilidad y la dimensión simbólica de los conjuntos de rasgos culturales integrados, así como el tiempo de la historia real y ya no más aquel otro tiempo, abstracto y artificial, de una evolución unitaria que venía *postulada*. De lo que se desprende lo siguiente: la empresa etnográfica debe tender a descubrir en cada hecho cultural el resultado de acontecimientos históricos perfectamente localizados y que en resumidas

(5) Ideología que renace periódicamente de sus cenizas y que el mismo Darwin habría sin duda contestado: en *The Descent of Man* (Darwin, 1874) sostenía que la selección natural selecciona en el hombre aptitudes socioculturales que acaban por oponerse a la misma selección natural –Tort (1987; 1992; 1996) conceptualiza esta visión, al hilo de un análisis riguroso, en términos de "efecto reversible de la evolución"–. Y no vayamos a creer que el debate está fuera de lugar: véanse actualmente las tesis de algunos sociobiólogos o mejor aún, las de aquellos antropólogos a los que prestan inspiración mientras adjudican su paternidad a Darwin.

(6) En efecto, según él –explorando una vía que ya señalara Gaston Bachelard (1965)–, cuando se hace ciencia, la ciencia en "estado embrionario", difiere de la ciencia como resultado justificado, de la ciencia acabada, en que en esta última predominan los componentes "temáticos", y lo más frecuentemente bajo la forma de parejas de opuestos. Por el contrario, la fase de presentación y justificación apela a las proposiciones analíticas y a las alegaciones empíricas, a los resultados experimentales que gobiernan el discurso científico "público". La distinción entre dos "momentos" está próxima de aquella que, desde Reichenbach (1938), oponía el "contexto de descubrimiento" y el "contexto de justificación".

(7) En buen número de casos que han sido bien estudiados por Holton, sobre la base de documentos, la convicción íntima del sabio en cuanto a la naturaleza de lo real se revela establecida sobre estas categorías profundas. Más allá de ciertas diferencias de grado (Holton, 1982: 2), estas concepciones tienden explícitamente a *desdibujar la antinomia tradicional entre humanidades y ciencias de la naturaleza*: en todos los dominios, incluido el de las ciencias "exactas", la creatividad se apoya sobre un fondo estable de *themata* que parece determinar nuestro poder general de imaginación.

cuentas resultan *contingentes*, vistos en particular bajo la influencia del difusionismo preconizado por la *Kulturkreislehre* germánica, mediante los contactos entre sociedades vecinas. (Además, la etnología histórico-cultural estadounidense se dedica desde los trabajos de Boas y hasta los años treinta a poner de relieve, dentro de dichos hechos culturales, la acción de procesos psicológicos, tendencia que se afirma a continuación con el culturalismo y con la escuela denominada "Cultura y personalidad".) He aquí una de las tonalidades de la diada temática "evolución"/"historia": lo *necesario* conjetural, pero totalizante (refutable en tanto que en principio resulta vulnerable a las contrapruebas que mostrarían su falsedad) frente a lo contingente; lo que, llevado al límite, no puede conducir sino a la "narración" o a la reseña muy localizada de hechos cuyas causas resultan imputables... a ciertos hechos antecedentes, explicación regresiva que reduce la arbitrariedad que tendrían "simples descripciones", pero que se autoprohíbe invocar cualquier determinismo abstracto. Por consiguiente, nada más extraño al transformismo unitario del primer período: *de facto*, más que exponerlo, lo que se hace es exponer un alegato en contra,⁸ se le desacredita descalificando sus "verdades inverificables" –y sobre todo legitimando otros objetos, otros puntos de vista–.

Ni el tiempo de la evolución ni, esta vez, el de la historia tienen fuerza de ley para aquellos etnólogos que se ha convenido en llamar funcionalistas, quienes, por otro lado, no se cuidan de reificar la cultura como una entidad "super-orgánica". Ciertamente, es preciso distinguir el *método funcional* (el análisis funcional) de la *teoría funcionalista*, revelándose la obediencia a la segunda mucho más reducida que la utilización del primero, y Gérard Lenclud (1988) ha insistido mucho acerca de esto. Por otra parte, ¿acaso resulta tan fácil tomar precauciones en etnología contra la noción de *función*? y ¿acaso resulta discordante siempre esta noción con la posibilidad de tomar en cuenta, a varias escalas, el cambio sociocultural?⁹ Pero no reside ahí

nuestro problema. Porque permanece el "rechazo de la historia" de los antropólogos que teorizaron el funcionalismo. Sólo el equilibrio, la estabilidad, dan acceso al análisis. El utilitarismo con referencias biológicas de Malinowski –resultado de su voluntad de aprehender totalidades, a lo que le condujo la elaboración de su obra más importante, como lo ha mostrado Michel Panoff (1972)–, esta concepción holística y dogmática impide el análisis *explicativo* de las diferencias y las variaciones y, por tanto, de los fenómenos evolutivos. En cuanto al "estructural-funcionalismo" (sobre todo, Radcliffe-Brown, pero también Fortes, Nadel...), su holismo metodológico permanece cerca de un cierto organicismo muy templado. ¿Se debería ver aquí la influencia lejana de Spencer, mediando la interposición de Durkheim? En todo caso, a pesar de estas dos referencias y de que Radcliffe-Brown (1952; 1957) pretende hacer de su sociología comparativa una "ciencia natural" –o quizás debido a esta razón–, este gran maestro de la "Escuela inglesa" propondrá una meta para su disciplina: establecer tipologías, denegando valor explicativo alguno a la historia –y sobre todo a la "historia conjetural" de los evolucionistas–. Sincronía y comparación devalúan la historicidad y la evolución...

"Desgraciadamente es cierto que la historia existe", deploró Lévi-Strauss, "y que marchita el orden sincrónico" (Lévi-Strauss, 1984: 153). Y mucho antes ya decía: "La historia conduce a todo, pero a condición de salirse de ella" (Lévi-Strauss, 1962: 348). Sincronía contra historia, pero también no-variación en la transformación *versus* transformación contingente; para el estructuralismo lévi-straussiano, sólo resulta inteligible aquello que en medio del cambio no cambia –a saber, lisa y llanamente, la estructura–. De ahí el programa que emerge, el análisis de los grupos de transformación *lato sensu* –transformaciones *lógicas*, no históricas, que operan sobre los sistemas de alianza o sobre los mitos–, el *medio* que permite hacer que emerja una estructura similar. Esta se inscribe en un

(8) Queda la herencia incontestada de los estudios de parentesco que fueron problematizados por Morgan y de la noción antropológica de *cultura* en la perspectiva que abrió Tylor.

(9) No hace mucho, Van Parijs (1981) ha podido sostener que el recurso a esta noción y, conjuntamente, a los modelos "evolucionistas" –*evolutionary models*–, subyace necesariamente a toda explicación en ciencias sociales.

segundo plano epistémico que hace de la antropología una psicología (incluso, pese a las apariencias, cuando aborda los sistemas de parentesco).¹⁰ Los hechos generales de la estructura que establece refractan las presuntas leyes universales que rigen la actividad no consciente del espíritu (y que en último término reflejan la organización cerebral). Unas leyes de este estilo, que pertenecen al conjunto de las leyes de la naturaleza, son evidentemente eternas; en todo caso lo son a la escala del género humano, desde que existe el *homo sapiens sapiens...* En contraste, la historia es lo accidental, lo fortuito, lo no necesario: por tanto, no concierne a la etnología¹¹ (señalemos aquí a título indicativo que el investigador de inspiración cognitivista quizás suscribiría esta fórmula, porque él entiende en principio poder elucidar todos los mecanismos psicológicos propios a nuestra especie que están implicados en los hechos culturales que estudia la etnología clásica). Frente al "programa de investigación estructuralista", ¿cuál fue el de la antropología que se inspiró en el materialismo histórico? Recordémoslo, así sea de forma sumaria: mostrar que las manifestaciones concretas y variadas de la cultura humana son gobernadas en última instancia por las implicaciones materiales de las relaciones entre los hombres. Se añaden dos principios explicativos muy generales. De una parte, tales relaciones cuentan en todas partes con una *historia*, porque el hombre transforma su medio natural; de otra, la "ley" de los hechos culturales no podría establecerse eternizando en la naturaleza –así fuera ésta la humana– los productos de la historia, independientemente pues de las relaciones históricas y sociales en que se insertan. Por su parte, ciertamente el estructuralismo no ignora el papel que juega la historia: pero, una vez más, éste consiste en la "contingencia irreductible" ante la que el investigador está obligado a "inclinarse" (Lévi-Strauss et alii, 1975: 181), mientras que los marxistas, incluso si se trata de etnólogos, incluso de aquellos más acomodaticios, son conscientes de la importancia del "movimiento histórico"

–la historia no es una categoría que *explica*, sino una categoría que *debe ser explicada* (Godelier, 1973: viii)–. A todo esto está ligado la distinción de los reales de referencia, digamos de las "ontologías" últimas: para los estructuralistas es posible aprehender el espíritu humano a partir de aquello que genera "inconscientemente" en la cultura; pero para los marxistas se aprehende a partir de "*lo social*" sometido a las presiones transformadoras de las relaciones establecidas, en la producción material, entre los hombres, al mismo tiempo que entre ellos y la naturaleza. Lo real no responde más que a las cuestiones que se le plantean y solamente en el lenguaje que se le impone. Y en el marxismo, tanto el lenguaje como las cuestiones planteadas son muy diferentes. De donde se deriva la ejemplaridad que tiene la oposición entre *dos* antropologías que han hecho derramar mucha tinta y bastante saliva, y las aporías con que se han topado los "marxistas estructuralistas" una vez que han intentado "salvar los fenómenos" en beneficio de *dos* universos teóricos tan distintos. Pero, ¿acaso existen en otras partes similares antinomias y en qué registros?

Emancipaciones

Resulta útil identificar, a partir del punto de vista epistemológico –e "internalista", tanto desde la microsociología como desde las dinámicas internas propias a la comunidad científica–, unas cuantas diadas temáticas (diría Holton, 1981; 1982) en la base de enfoques contrastados que dividen por el medio el dominio de la antropología, contiguo, directamente o no de los dominios de otros saberes. Y esto, tanto en la sincronía como en la diacronía, es decir, en la antinomia de las escuelas de pensamiento que están simultáneamente en vigor, o bien en su sucesión marcada por las victorias provisionales de unas sobre otras. Pero esto es posible a condición de combinar con aquélla una segunda perspectiva "externalista" (refiriéndose a las presiones macrosociológicas) que así confrontaría sus respectivos contextos nacionales, y de

(10) El inconsciente estructural invocado por Lévi-Strauss no tiene estrictamente nada que ver con el inconsciente del psicoanálisis (pese que J. Lacan haya intentado argumentar acerca de la existencia de paralelismos; por eso, yo prefiero evocarlos en términos de "no-consciencia").

(11) "... la etnología es antes que nada una psicología" (Lévi-Strauss, 1962: 174). "... debe dirigir su reflexión por entero al objetivo de adquirir un conocimiento más completo acerca del pensamiento objetivado", un recorrido que, después de Las estructuras elementales y en la linde de las Mitológicas, "no ha cambiado de destino. A partir de la experiencia etnográfica sigue tratándose de realizar un inventario de los límites de la mente" (Lévi-Strauss, 1964: 18).

(12) La noción de paradigma, que se ha convertido en paradigma banalizado de gran cantidad de discursos sobre nuestras ciencias humanas, ¿resulta de verdad pertinente aquí? De buenas a primeras, menos que cuando se aplica en el campo de donde proviene, el de las ciencias duras enfocadas a la manera de T.S. Kuhn (1983; 1990), su inventor como es bien sabido. Sin embargo, es necesario que nos tomemos esa noción tal como nos la encontramos, un poco inestable y siempre sujeta a revisión: el paradigma es un paradigma (de hecho, Kuhn empleaba el término "dogma científico" antes de que "paradigma" tuviera éxito); no es una teoría particular, sino un credo científico, un dispositivo de credibilidad que proporciona como si se tratara de "prêt à porter", a aquellos científicos que se adhieren a él (*volens volens* en período "normal"), las "verdaderas" preguntas, los temas de valor y los modos de proceder correctos. En su sentido fuerte, se trata de un *modus operandi* que se entrega llave en mano para pensar y hablar sobre los hechos.

otro lado desempeñaría funciones de interfaz entre dos campos de investigación a escalas tan diferentes, algo así como el paradigma.¹² Tales análisis serían necesarios, aunque no suficientes, para comprender cómo, al menos en las ciencias sociales, las verdades de unos son para otros errores o extravíos (por no hablar de los errores "factuales"); cómo, también, aquello que un día fue "verdad" en la genealogía de las ideas, incluso científica (especialmente científica), se degrada a menudo en creencia falaz, suscitada por ideologías anticuadas, al menos a los ojos al fin abiertos de los contemporáneos; en cuanto a éstos, nunca se puede saber con antelación la esperanza de vida de que gozan sus propias "verdades"...

Por ejemplo, visto desde fuera, o visto desde dentro, pero desde hoy en día, la antropología francesa se distinguía hasta no hace mucho por la coexistencia no siempre pacífica del estructuralismo lévi-straussiano y del neomarxismo etnológico –se debe poner de relieve los dos adjetivos que acompañan a ambos– pero también de las aproximaciones "dinamistas" de G. Balandier y de las escuelas de A. Leroi-Gourhan, de L. Dumont, o de las influencias diversas de J. Barrau, A.-G. Haudricourt o P. Clastres... En otras partes tendríamos que hablar de otros credos científicos: en especial, y esquematizando, para las modalidades anglosajonas de la etnología, los determinismos culturalista o ecológico y el "materialismo cultural", los avatares contemporáneos del estructural-funcionalismo o de la antropología denominada simbólica. Se podría también invocar algunas modas que aún están de actualidad en los Estados Unidos: la *antropología interpretativa*, el textualismo de C. Geertz –la cultura como texto, etc.–, el contextualismo, el deconstruccionismo trasatlántico, todo ello siendo muestra, como debe ser, del "pos-estructuralismo", afiliado a veces a los pos-modernos –no confundir (¡sobre todo!) con esos "amodernos" o "supramodernos" que quieren ser en Francia, respectivamente, Bruno Latour (1990; 1991) y Marc Augé (1992)–.

Volvamos ahora al estructuralismo y al marxismo etnológico: uno y otro constituyen hoy en día paradigmas superados, aunque no lo han sido por ningún otro. Lo que no significa que alguna investigación no se caracterice, al menos como "ruido de fondo", por un marxismo de hecho o, sobre todo, no siga recibiendo inspiración en la actualidad de la teoría estructuralista. Este último es el caso de Françoise Héritier. Desde hace más de veinte años, ella ha aplicado un cierto estructuralismo (cargándolo de semántica) sobre diversos terrenos, gracias a sus análisis de los sistemas de alianza semi-complejos y de las terminologías de parentesco crow-omaha (Héritier, 1981) o a través de sus estudios sobre simbolismo: trabajos en los que se combinan y reflejan las representaciones del cuerpo, del mundo social, del cosmos (a menudo añadiendo algunas formas de etnocencia o de antropología de la enfermedad)... Y donde ella integra su concepción ampliada del incesto –"del segundo tipo" (Héritier, 1994)–, muy parsimonioso en hipótesis, en el seno de una teoría general de la semántica de los humores corporales como confines de la oposición masculino/femenino (Héritier, 1996). Por la misma razón podría citar a Luc de Heusch (1986), que ha querido mostrar la eficacia del estructuralismo para el análisis del ritual, dominio que a este respecto Lévi-Strauss oponía al mito. Y del lado marxista, quizás se me quisiera objetar con la existencia de numerosos trabajos desarrollados recientemente por Claude Meillassoux (1986) –teoría de las "esclavitudes" y revisiones del "parentesco"– o de aquellos que anima, a partir de una perspectiva muy diferente, Maurice Godelier (ed., 1991) sobre las muy de actualidad subordinaciones o incluso "transiciones" al capitalismo en diversas sociedades, de la Europa meridional a Oceanía o América Latina. Otros ejemplos de la misma naturaleza, si no del mismo formato, sin duda que los hay. Estructuralismo y marxismo me parecen paradigmas *antropológicos* saturados. Saturados, no porque se revelen desde fuera como criticables –que lo son– o refutados –que no lo pueden

ser-, sino porque parecen sin duda alguna haber tenido en cierto modo "respuesta para todo" en su propio dominio, y disuaden así a la mayor parte de los etnólogos de progresar en la investigación a no ser saliéndose de estos paradigmas. Quienes se inspiran fructíferamente en ellos (ver más arriba) ¿acaso podrán hacerlo quedándose del todo dentro del marco de dichos paradigmas?

Seguramente existen otras razones, aparte de esa "saturación", que explican el declive de ambos paradigmas: inútil insistir, por ejemplo, en los hechos que desde un punto de vista externalista han puesto en entredicho la inspiración marxista en etnología (como en otras partes). Digamos simplemente que uno y otro no pertenecen ya al espíritu de su tiempo. Pero yo también los había calificado como "superados, aunque por ningún otro [paradigma]": y ello, de manera más general, porque los tiempos actuales ya no son más –o no lo son aún– los de la gran teoría de lo social. No hay lugar para ver aquí una especificidad de nuestras disciplinas: que yo sepa, las ciencias más duras también poseen sus crónicas, en las que contrastan los momentos de unificación teórica y las fases de desmigajamiento, de dispersión tanto empírica como conceptual. Pero, se nos podría decir, en nuestras ciencias más o menos blandas, grandes ambiciones salen a la luz, provenientes de los márgenes de la antropología; ambiciones como la de la sociobiología (que habría razones para creerla derrotada por todas partes, y ciertos aprendices de etnólogo estadounidense saben acerca de ello alguna que otra cosa¹³) o como el proyecto meta-teórico totalizador de un René Girard (1978; 1982).¹⁴ Sí, pero con el "gen egoísta" o el "chivo expiatorio" se siguen ganando todas las partidas, bien es verdad que mediante procedimientos diferentes en los dos casos. Y cuando por definición siempre se gana, es la antropología la que pierde, víctima de esas llaves maestras que no dan acceso más que a habitaciones vacías. Tales construcciones, al igual que otras que les son comparables, no pueden jugar el papel de

paradigma, al menos en su estado actual, dado que desde el mismo punto de partida están saturadas, en el sentido en que empleaba yo este término poco ha: al pretender pensarlo de golpe, cada hecho social y su contrario, no explican nada –lo único que se puede hacer con ellas es ilustrarlas a través de no importa qué hechos–.

Pero el corolario más destacado del declive de las grandes teorías que tendían a funcionar como paradigmas es, como se sabe, la diversificación extrema de las aproximaciones etnológicas. Esta se traduce en retornos al terreno que ciertamente resultan muy beneficiosos, pero también en una parcelación de los enfoques, el desmigajamiento o el eclecticismo teórico, incluso por un empirismo anti-teórico... Inútil sería insistir sobre el hecho de que el contexto general de este movimiento es la evanescencia, que fue reconocida hace ya tiempo, de los primeros objetos de estudio de la antropología, las sociedades llamadas primitivas –desaparición que ya en su tiempo deploraba un Malinowski.¹⁵ A lo que, por otra parte, viene a añadirse una tendencia bastante general: la frecuente clausura de los terrenos de estudio exóticos, que debido a razones políticas de todos los órdenes se sustraen a la mirada de los etnólogos occidentales. ¿Qué es lo que resta hoy en día a aquellos que continúan la búsqueda de esos buenos y viejos "Salvajes", excepto aparentemente (y no por mucho tiempo) que ciertas zonas de la Amazonía o de Papúa-Nueva Guinea? –En cierto sentido, tal y como concisamente escribe I. Terradas (1998: 158), "*la antropología no puede escapar de ser el estudio de las relaciones entre la cultura occidental y las demás*". De lo que resulta este cambio, que viene a matizar la permanencia: la repatriación de la etnología a las sociedades que la vieron nacer sufre una aceleración. Y todo esto viene a acentuar un movimiento que ya se encontraba en curso desde hace largo tiempo (confluyendo con los estudios de comunidades o de regiones europeas, tradición de investigación que viene de antiguo): la historización de los enfoques

(13) En lo que respecta a la sociobiología anglosajona, Georges Guille-Escuret (1994: 5) indica a la mayoría de los antropólogos franceses, quienes supongo que se habrán quedado consternados con la noticia, que "*más de un tercio de los etnólogos americanos [es decir, estadounidenses] admiten el valor antropológico de la noción de 'selección parental', y casi la mitad aprueban la hipótesis de una 'co-evolución gen-cultura'*" (Lieberman, 1989).

(14) Para una idea general acerca de la descendencia inesperada de tan singular matrimonio entre cierta teoría de la autoorganización de lo viviente o de lo social y el dogma girardiano del "deseo mimético", ver especialmente Coloquio de Cerisy & Dumouchel, (eds.), (1985).

(15) Falta aún contemplar el hecho de que un policía indio perteneciente a la Nación Navajo, debidamente titulado y que investiga Macintosh en mano, puede pasarse varios años aprendiendo un "Canto de curación" que proviene de tiempos remotos; o que un Baruya de Nueva Guinea al volante de su Toyota continúa siendo baruya, pero de los de hoy en día...

antropológicos –lo que no implica en modo alguno que los etnólogos e historiadores practiquen la misma clase de historia (Taylor, 1988), pero que se afirma aún con más fuerza cuando los primeros se dedican a estudiar sociedades cuya historia se encuentra mejor documentada que allende los mares, donde simplemente estaba oculta–. Cabe citar al respecto, entre otros, dos estudios ejemplares que están relacionados con España, y que combinan, si bien de maneras muy distintas, la aproximación histórica con la de tipo antropológico: Cardesín (1992) y Porqueres i Gené (1995).

Debemos matizar un poco todo esto que precede, antes de volver a centrar el problema. Para empezar, las efervescencias antropológicas cercan nuevos "terrenos de estudio", tales como el espacio urbano, la empresa, el deporte, el hospital, el laboratorio, las técnicas "modernas", el Estado o el personal de las instituciones internacionales;¹⁶ pero mientras hacen esto, no me resulta de entrada evidente que estos investigadores construyan siempre nuevos objetos. Quizás no se trata sino de un "efecto de antropología",¹⁷ que viene a imprimirse sobre encuestas y comentarios de los cuales ciertos periodistas se revelan como los mejores expertos. Ello no denota en ningún modo una impotencia consustancial a la antropología para abordar "la modernidad", sino únicamente la necesidad en que se encuentran los investigadores de elaborar sobre la marcha ciertos conceptos en tanto herramientas de análisis adaptadas, quizás aboliendo así al final sus singularidades y, de golpe, ciertas demarcaciones de sus disciplinas: ¿aquellas se fundirán entonces en una antropología en el sentido pleno de la palabra –capaz de abarcar todo lo que es social en el hombre y todo lo que de humano tiene lo social, en cualquier tiempo y lugar y a cualquier escala?–. En todo caso, los etnólogos, que han recibido formación tanto en la experiencia del trabajo de campo como en el comparativismo sistemático, deberían ser en esto los mejores artesanos: toda sociedad, toda comunidad, toda producción o característica humana resultan en principio

"antropologizables". Del mismo modo que puede ser antropologizable cualquier "experiencia sensible", y de ello da testimonio el hecho de que surja aquí y allá una "antropología de las emociones" (Lutz & White, 1986; Surrallés i Calonge, 1999; Le Breton, 1998).

En adelante, y por el momento, las antropologías no se hallan a disgusto en tanto se considere que reciben su *status* científico de aquel que se reconoce a sus disciplinas clientes o asociadas: etno-medicina, etno-botánica, antropología de la alimentación, etnologías que colaboran con la genética de poblaciones, tecnología cultural, etc., así como aquellas investigaciones que someten a reevaluación las relaciones naturaleza/cultura –Descola & Palsson (eds., 1996)– y, en el caso de Francia, la antropología de las técnicas –Cresswell (1996), Latour & Lemonnier (1994)–, que viene a perpetuar aquí una tradición nacional importante. Pero en todo eso ya no queda nada –salvo excepciones– de "gran teoría": solamente hipótesis de medio alcance, problemáticas "regionales" como las ontologías que reciben el mismo nombre o un empirismo muy templado.

En fin, sin que se pueda hablar de paradigmas, se negocian virajes (o retornos, en especial el "retorno del sujeto", ver Dosse, 1997): hacia ciertas formas de antropología de lo simbólico o, caso de la atención que presta a las prácticas cotidianas, "banales", un cierto tipo de etnología pragmática que trabaja sobre todo "comprehensivamente" –no sin a menudo reinventar, y frecuentemente sin saberlo, la etnometodología o el interaccionismo estadounidense–. Paralelamente, la inspiración psicoanalítica, que no hace mucho se encontraba a medio gas debido al prestigio del estructuralismo y del marxismo (al menos en Francia), conoce ahora reactivaciones notables.¹⁸ En fin, con la antropología cognitiva, se abre paso una presión tan diferente de la historización que evocamos más arriba como concurrente con aquellas interpretaciones que se nutren del psicoanálisis: traduciendo la incursión en la antropología de un paradigma que proviene de otras disciplinas y

(16) Por ejemplo, Abélès & Jeudy (eds., 1996), Althabe et alii (eds., 1992), Alves Müller (1998), Augé (1995), Bromberger (1995), Fine (ed., 1998), Lepoutre (1997), Le Witt (1990).

(17) Resulta demasiado fácil afirmar, tal y como lo hace B. Latour (1996: 87), que "nosotros, los blancos que descendemos de los monos [según nuestras 'convicciones' populares] no estamos menos afiliados que aquellos que descienden de héroes, totems y clanes. El fútbol, el rock, la droga, las elecciones, el trabajo asalariado o la escuela generan lazos de afiliación con la misma seguridad que los ancestros, la raza, la tierra y los muertos". Eso de "con la misma seguridad" y "no menos que", habría que contemplarlo caso por caso, tanto para los "blancos" como para los "otros", y sería mejor añadir "de otro modo". Pues entonces, no vengamos a confundirlo todo, tomemos perspectiva.

(18) Ver, entre quienes resultan más propicios para mantener discusiones fructíferas, Galinier (1997), Pradelles de Latour (1997), Godelier & Has-soun, *L'Homme* (1999), *Journal des Antropologues* (1996) y en especial la obra de Juillerat (1986; 1991; 1996...).

que se ha difundido a partir de los Estados Unidos, mediando ciertos desfases de modas, que resultan desiguales según los países, el paradigma del cognitivismo o de las "ciencias cognitivas" (D'Andrade, 1995; Sperber, 1996; Strauss & Quinn, 1998...).

La situación aparece aún más confusa (¿presbicia de la historia inmediata?), dado que todos estos enfoques son objeto de solicitud de parte de "problemas sociales" muy actuales, que se manifiestan de manera efervescente, tal y como las retóricas y políticas de la identidad nacional, religiosa, "racial", sexual (comprendida la homosexual), la inmigración, la violencia, etc. etc. (ver también las nebulosidades "posmodernas" de los *cultural studies* anglosajones). De donde se deriva la convergencia, sobre estos temas que a menudo resultan demasiado vagos, porque han sido "preconstruidos", la convergencia, digo, de perspectivas –y diría que hasta de antropologías– que se revelan inconmensurables; para colmo, un mismo investigador decide a menudo adoptarlas, o algunos de sus conceptos respectivos (que no resultan pertinentes fuera de sus entramados teóricos de origen) y los aplica simultáneamente a temas parecidos, eclecticismo que quizás resulte inevitable en tanto que crisol de lo inédito, pero que no está capacitado para arrojar luz sobre la imagen del presente.

Esto nos devuelve en todo caso al problema de la no conmensurabilidad de las "grandes teorías". Si hace poco me extendí un poco ampliamente (a propósito de los paradigmas) sobre las etnologías estructuralista y marxista, esto es, y vuelvo a ello, porque me parece que su relación resulta ejemplar de ciertos contrastes recurrentes. Así, estos últimos se vuelven a encontrar cuando se comparan otros enfoques, principalmente las antropologías "historizadas" y la antropología denominada (a menudo abusivamente) cognitiva: ambas no son conmensurables. Pero pongámonos en guardia: no conmensurable no quiere decir incompatible. Por ejemplo, si las concepciones que respectivamente tienen del simbolis-

mo Claude Lévi-Strauss y Dan Sperber (1974; 1985; 1996...) se muestran incompatibles, ello se debe a que son conmensurables, en todo caso según mi opinión: son susceptibles de una medida común. Soy bien consciente de que casi todos los etnólogos son reacios a una reflexión sobre su disciplina que haga uso de nociones elaboradas por las ciencias duras. Es su problema: se trate de evasión o de sincera (y confortable) convicción de que su disciplina goza de una especificidad irreductible, según los casos... Pero aún es necesario someter a prueba estas nociones: nada impide tantear un poco sin tener por ello que encerrarse en el corsé de las epistemologías normativas o procedimentales. Pues bien, en este caso y sin buscar por ello la provocación, lo que afirmo es lo siguiente: la no conmensurabilidad se revela de manera aún más clara en los discursos antropológicos consagrados como cuasi-paradigmas que en los discursos que dependen de los paradigmas de las ciencias de la naturaleza.¹⁹ ¿Y por qué "más que en las ciencias duras"? ¿Acaso es que Newton y Einstein, es decir, sus teorías, son conmensurables? Las opiniones están repartidas. Pero, ¿cuál es el real oculto que un Lévi-Strauss o un Sperber procuran ilustrar, penetrar o construir, cuál es, en este particular sentido la ontología que les subyace? Una naturaleza: el espíritu humano, sus invariantes o sus universales, o aun, para el cognitivista Sperber, los dispositivos mentales que determinan la variabilidad cultural al tiempo que le imponen límites. En el otro extremo, en cambio, son las variedades de lo social y de lo cultural a menudo reconocidas como contingentes, o aun el "movimiento" de la historia, lo que pretenden desvelar aquellas teorías que apelan a una ontología propia de lo social: la de un mundo histórico (p. ej. Passeron, 1991). Si continuamos razonando sobre posiciones radicalmente opuestas tenemos, de un lado, una cierta clase de psicología, de las "ciencias del espíritu"; del otro, una sociología comparativa e histórica. Recuerdo de pasada que

(19) "Inconmensurabilidad de los paradigmas" (en particular en el dominio de la física), en el sentido que le dan entre otros Kuhn y Feyerabend, cuyas posiciones en la materia por otra parte no son asumidas de forma unánime por los epistemólogos o por quienes practican las ciencias físicas y naturales.

(20) "Se trata de saber qué es lo que se decide estudiar. Podría ser la manera en que las cosas suceden en concreto. O bien lo que sucede en el espíritu de las gentes que, sin observar fielmente sus principios, dicen cuál es la forma correcta de comportarse. Es este segundo aspecto lo que yo estudiaba en *Las Estructuras: no lo que hacen las gentes, sino lo que creen o afirman que debe hacerse*" (Lévi-Strauss & Eribon, 1988: 144).

(21) En sentido fuerte: según la acepción del "complementarismo" del etnopsicoanalista Georges Devereux (1977; 1985), quien a su vez se inspira en las constricciones metodológicas de las "relaciones de incertidumbre" de Werner Heisenberg, y sobre todo en el "principio de complementariedad" que estableció Niels Bohr. Ver especialmente Xanthakou (1995), en lo que concierne a estas cuestiones, que hoy en día y con excesiva frecuencia lo *social scientists* olvidan o entienden mal, frente a los beneficios que podrían obtener bajo reserva de razonar *mutatis mutandis*.

Claude Lévi-Strauss, con el estudio de las estructuras elementales del parentesco, se interesaba en aquello que las gentes piensan o pretenden que debe hacerse: digamos el universo de las reglas y sus estructuras –reflejos postulados de las estructuras del espíritu– más que en lo que las personas realmente hacen en la práctica. El mismo lo ha dicho así,²⁰ de lo que se deduce la inconmensurabilidad de sus concepciones respecto, en particular, a las de Pierre Bourdieu (1972; 1987) sobre el parentesco como estrategia, y de ahí también la inanidad de una controversia sobre la materia (y, sin embargo, ver Lévi-Strauss, 1983; y Bourdieu, 1987). Lévi-Strauss también escribía (parafraseo) que el estudio de los mitos permitía poner en evidencia los límites de la mente mejor aún de lo que podría hacerse a partir de las estructuras elementales del parentesco: nada en efecto permite garantizar que éstas estén al abrigo de constricciones de origen externo, a saber, las "necesidades de la vida social objetivadas en las instituciones" (Lévi-Strauss, 1964: 18). ¿Qué podría ser más mentalista? En cuanto a la antropología cognitiva, en último término tiene por objeto constricciones o mecanismos psicológicos: precisamente cognitivos, subyacentes al aprendizaje de una cultura en cualquier tiempo y lugar. Y de ahí su dominio: la posibilidad y los límites de la variabilidad cultural, que se ven determinados por estas capacidades humanas de aprendizaje (Sperber, en Jorion & Sperber, 1988). En breve, y respecto a este extremo, el objeto a desvelar lo constituye la naturaleza humana bajo las especies invariantes y transhistóricas de las estructuras o de los dispositivos del espíritu (y, tarde o temprano, el sistema neuro-cerebral que caracteriza al Homo Sapiens). La antropología psicoanalítica, señálemoslo, fija también su atención sobre los universales de una naturaleza humana, aunque a partir de fundamentos muy diferentes: quiere interpretar los hechos culturales como otras tantas variedades de la producción, no de un intelecto puramente formal o de los cómputos del espíritu, sino de un psiquismo activo sepa-

rado en sus diversas instancias, y en función de la vida pulsional, afectiva y emocional del sujeto humano.

Pero en el lado opuesto del estructuralismo lévi-straussiano y de la antropología cognitiva moderna, (y de la inspiración psicoanalítica) ¿qué es lo que nos encontramos? Una ontología de lo social, de los hechos o de las relaciones sociales. En primer lugar, para los antropólogos "de inspiración marxista", que ciertamente se han vuelto escasos, pero también para toda etnología entendida como "sociología comparativa", los hechos pertinentes son producto de una historia, de una complementariedad entre la cara "interna" de la sociedad (relaciones que los hombres guardan entre ellos) y su cara "externa" (relaciones de los humanos con su medio), los imperativos de la reproducción de los sistemas económicos, políticos... de sus funciones y aun del sentido que se les otorga (tanto lo no-consciente estructural como las capacidades cognitivas o el psiquismo "en general", no son operativos a este respecto). Según la fórmula incisiva de Dan Sperber: "*Para los demás antropólogos, el espíritu humano es capaz de apropiarse de todo; para los estructuralistas [a la francesa] es capaz de engendrarlo todo. Para los primeros, no desempeña ningún papel; para los segundos, los desempeña todos excepto uno: el papel que consiste en elegir qué papel jugará, lo cual pertenece propiamente a la historia*" (Sperber, 1973: 105).

De suerte que, si su coherencia interna y la organización que hacen de los hechos no se ponen en cuestión, no habría la posibilidad de "escoger cuál contiene mayor o menor verdad" ni sería posible la aproximación acumulativa entre dos teorías que, en el fondo, se otorgan objetos distintos –y no complementarios en el sentido fuerte–²¹ incluso cuando sus "resultados" o sus lenguajes de observación puedan parecer similares: no existe común medida ni posibilidad de arbitraje entre ambas... Inconmensurables. Ellas no entran en competición si no es en la construcción conflictiva de la jerar-

quía de objetos que son reconocidos como "legítimos" por la "comunidad" erudita, aunque con toda seguridad, y para ser totalmente objetivos, no existe objeto que carezca por completo de interés. Ciertamente, existen criterios alternativos, como aquel que consiste en la capacidad de una explicación para englobar a la otra. Ya volveré a ello. Por el momento, ahí van tres observaciones.

Para empezar, repito que hay antropologías que pueden concurrir entre sí debido al hecho de que son conmensurables (he evocado más arriba el ejemplo de las concepciones de Lévi-Strauss y de Sperber relativas al simbolismo); sin embargo, aun en tales casos, jamás se da una "concurrencia perfecta", sometida al solo ejercicio de reglas reconocidas por todos: siempre existen tras el juego científico objetivos no confesados, que se revelan bajo cantidad de aspectos más activos que esos códigos patentes.

En segundo lugar sería necesario hacer más complejo el espacio de comparación, si es que se quiere completar mi oposición sistemática entre polos extremos; completarla mediante el reparto, en ese espacio, de todas las antropologías actuales o posibles. Se vería entonces cómo, entre ellas, algunas se situaban transversalmente en aquella oposición inicial entre naturaleza y sociedad, entre naturaleza humana y mundos históricos como realidades de referencia, ontologías subyacentes; que otras se distribuían de manera distinta, a lo largo de otros ejes de oposición combinados con el primero (antropologías simbólicas, pragmáticas, ecológicas, etc.); que algunas se revelarían entonces como mutuamente conmensurables, otras no y aun otras se mostrarían como complementarias o incompatibles.

En fin, tercera observación: las ciencias dulces poseen un lenguaje vago (por lo menos bastante a menudo). Resulta entonces que incluso en el curso de una trayectoria individual, "*oscilamos como ludiones*", decía Lévi-Strauss, "*entre diversos niveles de referencia posibles*" (en Bellour & Clément, eds., 1979: 185): lo "real", sus representaciones, las representaciones de

sus representaciones, etc. De golpe, como escribe G. Guille-Escuret (1986: 146), "*cuando los etnólogos se encuentran 'en cualquier lugar', el enfrentamiento acaba por frustrarse debido al hecho de que uno de los protagonistas se evade hacia otra dimensión*". De ahí se deriva un obstáculo más para poder establecer una medida común y llegar a un arbitraje entre los discursos: las dificultades de aquellos que los sostienen para ponerse de acuerdo acerca de un lenguaje común (así se trataría sólo de un lenguaje de observación), así como acerca de los hechos a los que dotan de pertinencia. Volvemos a encontrarnos con la pregunta: ¿de qué hablan? En cuanto al "cómo", ahora mismo abordaremos la cuestión, mientras subrayo que una vez más acabamos de evocar ciertos obstáculos epistemológicos, que ya vienen de antiguo: la gran síntesis antropológica se nos aparece más y más lejana en la medida en que aumenta sin cesar la inconmensurabilidad de los "resultados" que debería reinterpretar para poder organizar un sistema coherente de explicaciones.

Cuasi-ciencias, historias diferentes,
medias-verdades

Hasta el momento, a la búsqueda de una especie de proto-modelo aún demasiado esquemático, hemos inventariado varias biparticiones del dominio de objetos de nuestra disciplina, que desde sus primeros tiempos nos aparece dividida por múltiples fallas que en la actualidad la "balcanizan": estabilidad-cambio, historia-evolución, espíritu-sociedad. Sin embargo, se trata de dimensiones de lo real ("objetos" *lato sensu*) que los analistas privilegian de manera alternativa, no debido al hecho de que exista una dualidad en dicho real, sino sin duda debido a la duplicidad de nuestra naturaleza (también de la mía). Por otra parte, y una vez que han sido determinadas estas parejas de antinomias, será necesario tener en cuenta ciertas constelaciones de oposiciones que giran en torno a una u otra de ellas.

Pero, en especial, ahora debemos poner de

relieve y combinar con las precedentes una nueva distinción: la que diferencia modelos de conocimiento, y por tanto distintas concepciones acerca de lo que es la verdad y el error. Ahora bien, la antropología todavía es el espacio de una tensión entre dos polos: ciencia e historia, o más bien el programa de verdad de "la ciencia" y el de la historia. Un nuevo fermento de inconmensurabilidad en las "producciones de resultados"... Que nadie, forzando la nota, se ponga de acuerdo sobre la forma de "decir la verdad" ni especialmente sobre qué es la verdad o el error, ni sobre el sentido de la expresión "equivocarse", ¡y ya estamos bien aviados!

Entonces, ¿cómo se habla, según qué reglas? Ya lo habrán comprendido: resulta que hoy en día son los modelos de inteligibilidad que por lo común *se atribuyen* a las ciencias duras, a las ciencias nomotéticas, como decía Rickert, son esos modelos los que parecen gobernar las antropologías de la naturaleza humana, es decir, del espíritu y de sus invariantes; por el contrario, aquellas aproximaciones que proceden de lo que he reunido bajo la fórmula "sociología comparativa" se ven marcadas, cada día más, por el régimen de conocimiento de la historia o del saber idiográfico (otra vez Rickert).

Sé perfectamente que las ciencias de la naturaleza y sus epistemologías posibles son muy diversas; la física teórica no es lo mismo que la geología y la meteorología. Disciplina esta última cuyo objeto es caótico, siguiendo un vocabulario en boga, pero que no es la única ciencia natural que presenta esta característica: la contingencia gana terreno *de facto*, incluso sin tener en cuenta el mundo social, donde las narices de Cleopatra son legión²²—a pequeñas variaciones de las condiciones iniciales resultan grandes efectos cada vez menos previsibles—. También sé que existe más de una forma de ser historiador, sobre todo hoy en día. Y en fin, entre aquellas que he señalado como extremos, se reparten, y soy consciente de ello, diferentes enfoques que se basan en diverso grado en una descripción fenomenológica de las conductas

humanas, otros enfoques que querrían ver en el reino de lo social o de lo cultural manifestaciones locales de ciertos sustratos arquetípicos de la arquitectura fundamental íntima del universo, y un largo etcétera, evidentemente... (No hace mucho he intentado representar todas estas aproximaciones mediante una ideografía, una especie de comparación muy simplificada, en tres dimensiones, aunque, por otra parte, sin tomarme demasiado en serio ese pequeño ejercicio —Jamard, 1993: 194-210—.)

Pero en fin, esta oposición, más aún, esta *tensión* entre ciencia e historia en tanto que regímenes de verdad —en un sentido constructivista— a la que corresponde la diada temática estabilidad contra cambio, o mundo nomológico y mundo histórico, desde un punto de vista realista o positivista: aquella dualidad me parece caracterizar por su omnipresencia al conjunto heteróclito que se agrupa bajo la etiqueta antropológica; distinguiéndola en particular de la sociología. De ahí el acento que pongo en esta cuestión. El discurso teórico de la antropología continúa aún buscando aquí y allí seguir las reglas que considera propias del discurso de las ciencias duras. Pero, de otra parte, se conforma de buen o mal grado a las normas de la narración, de la "manera de contar" propia de una novela, o de la *interpretación* de tipo histórico.

Dicho esto, ¿acaso resulta perfecta la coincidencia que existe entre los objetos construidos o penetrados —naturaleza humana determinante o socioculturas contingentes— y las reglas del discurso? No. O más exactamente, esa coincidencia no es simple: el estructuralismo y el cognitivismo no repudian la historia que interpreta el historiador: existe, por desgracia para ellos, ¡sólo que se presenta "fuera de concurso"! Del mismo modo que en el lado opuesto, los razonamientos sociológicos e históricos no siempre ignoran esa especie de economía del pensamiento que caracteriza a las ciencias deductivas, con su principio de parsimonia (véase Ockham y su navaja, Galileo, Ernst Mach, toda la física desde Galileo²³). Pero no

(22) El autor hace aquí referencia a una frase de Blaise Pascal: "Si la nariz de Cleopatra hubiera sido más larga, la faz del mundo habría cambiado" —N.T.—

(23) "La natura non opera con molte cose quello che puo operare con poche".

por ello son capaces de establecer leyes generales y que no resulten triviales, capaces de subsumir los hechos que deciden seleccionar como pertinentes, de establecer leyes que resulten válidas fuera del contexto particular de tales hechos –ver, por ejemplo, Passeron (1991), también ver infra–. Resta aún decir que es necesario tomar en cuenta este nuevo tipo de obstáculo que se levanta frente al proyecto unitario soñado, en particular, por la antropología francesa: una solución de continuidad profunda, que se puede ilustrar hoy en día contemplando cómo se produce entre digamos la antropología cognitiva como una forma de ciencia y la sociología comparativa, siempre más historizada, como una especie de historia (comprendida la del tiempo presente)... una historia cuya etnología sería epistemológicamente indiscernible, a pesar de la especificidad de sus hallazgos. ¿Debemos entonces depositar nuestras esperanzas en una antropología de las prácticas, de lo cotidiano, y sobre una así llamada "nueva" sociología, sea ésta de la ciencia o de otros "valores" o aun que pretenda revitalizar nuestra buena y vieja filosofía política?²⁴ Esta cuestión debe incluirse en un nuevo problema. Empecemos la argumentación con algunas llamadas de atención respecto a lo que hoy en día puede parecer una evidencia apagada a los ojos cansados tiempo ha por ciertos lugares comunes que abundan en los manuales o en los cursos de ciencias humanas. Las escalas de lo específico y de lo general son relativas a las cuestiones que se planteen, a los modos de aprehensión de las respuestas de lo real; se combina aquí la oposición entre explicación y comprensión que fue formulada por Droysen, desarrollada especialmente por Dilthey, profundizada y matizada por Max Weber.²⁵ Ahora bien, esta última antinomia propia de la reflexión académica sobre las ciencias humanas, no podría bastar – en particular porque podría muy bien tratarse de una noción enmascarada– para distinguirlas esencialmente de las ciencias de la naturaleza.

Es verdad que desde el siglo pasado, esta anti-

nomia se disolvió para resurgir esporádicamente en el discurso de los filósofos y de los investigadores que trabajaban sobre el terreno y que resurgió *desplazada o complicada* por otras parejas de opuestos: teorías "objetivistas" contra teorías "fenomenológicas" o "behavioristas" contra "cognitivas" (*lato sensu*); análisis *etic* y análisis *emic*, oposición esta inspirada por la lingüística (Pike, 1967; Olivier de Sardan, 1998), y con la que Lévi-Strauss (1983: 161-164) dio el debate por zanjado; "antropología teórica" que Sperber (1982: cap. 1) quiere distinguir de la "etnografía interpretativa" o del relato, narración "en tercera persona" que Geertz (1983) contrasta con la descripción "en primera persona", o bien las *thick y thin descriptions* del mismo autor; conceptos que se hayan "lejos de la experiencia" o próximos a ella (*ibid*), análisis "funcionales" o "genéticos", "sentido" contra "objetividad" y, en términos abiertamente filosóficos, "teoría del conocimiento" versus "hermenéutica" (ver la retrospectiva y las posiciones de Rorty, 1979). Si no es que no se trata, llevando las cosas aún más lejos, de nuestro querido y viejo debate entre "razón analítica" y "razón dialéctica" (ver Lévi-Strauss, 1962: cap. IX, que discute con Sartre, 1960; y Pouillon, 1975: cap. II, que discute con el Lévi-Strauss que discute con Sartre, o viceversa). Hace tiempo ya que Pierre Bourdieu (1972) propuso ciertos conceptos que permitirían superar la alternativa. Sin embargo, la diada continúa siendo invocada por ciertos antropólogos y no de los menos importantes: sea para englobar la explicación causal en un enfoque comprensivo que interpreta el sentido que los hombres –que a su vez interpretan el mundo– *otorgan a sus acciones dentro de sistemas culturales que son aprehendidos como textos*", según la interpretación concisa del pensamiento de Clifford Geertz que propone Philippe Descola (1988: 29-31); sea que a la inversa se subordine, como lo hace Lévi-Strauss "[el] ejercicio [de las facultades comprensivas] a las exigencias racionales de la prueba" (Descola, 1988: 31).²⁶

¿Se trata acaso de una vuelta a las raíces, tal y

(24) Para ilustrar estos tres atributos de los nuevos sociólogos que están actualmente en boga en el Hexágono ver, respectivamente, Latour (1990; 1991), Bolhanski & Thévenot (1991), Caillé (1992) y algunos otros.

(25) Weber, que, y merece subrayarse, hablaba de y utilizaba tanto la *verstehende Erklärung* como la *erklärendes Verstehen*, "explicación comprensiva" y "comprensión explicativa", asociándolas sin excluirlas; recordemos también que, con posterioridad, Cassirer querrá sublimar la oposición clásica en una "ciencia hermenéutica" unitaria.

(26) "[la antropología] consiste en descubrir un objeto [...] cuya explicación causal pueda fundarse sobre esta comprensión que para nosotros no es sino una forma suplementaria de prueba" (Lévi-Strauss, 1973: 17).

como decía Dilthey?: el reino de la explicación –las *Naturwissenschaften*, ciencias de la naturaleza– no es el reino de la *compreensión*: las *Geisteswissenschaften*, "ciencias del espíritu" o ciencias morales, eso que hoy en día denominamos las ciencias humanas y sociales, de las cuales la historia continúa siendo prototipo. Bajo este punto de vista, cuando la diferencia de objeto se muestra pertinente, es porque parece indicar dos modos distintos de penetración o de construcción de lo real, de aproximación y de concepción de "su verdad". Si explicamos las cosas comprendemos a los hombres, decía ya nuestro autor. Se deriva de aquí el enfoque comprensivo (que incluye la interpretación) que procede a partir de la intuición sintética de las conductas acabadas. Ahora bien, si seguimos ciertas opiniones que aún no han sido desautorizadas, o que incluso continúan incontestadas, *la historia como disciplina no sabría hacer otra cosa que "comprender"...* ¿Y acaso el etnógrafo hace algo distinto? –Claro que no, afirman los paladines de una antropología comprensiva o interpretativa: una etnología (*the interpretative anthropology*) que en los últimos veinte años ha vuelto a ganar terreno, al menos en los Estados Unidos con Clifford C. Geertz, textualista, como jefe de filas (a pesar de ciertos desacuerdos que recientemente ha tenido con sus antiguos discípulos)–. Seamos esquemáticos. Una vez que el etnólogo se dedica a interpretar cada cultura como un crítico literario, lo hace con un texto, a tantos intérpretes, tantas lecturas posibles, y la única verdad reside en que *hay verdades*. Esquemáticos, sí, pero no demasiado: a algunas interpretaciones no forzosamente geertzianas –las que otorgan cierto sentido a determinado ritual, por ejemplo– podría perfectamente preferirse una nueva interpretación que, habiendo tenido en cuenta algunos hechos que las primeras habían ignorado, estaría dotada así de un mayor *índice de plausibilidad*. Este último entonces depende del control autorizado por una empiricidad muy circunscrita, en tiempo como en lugar. Pero a medida que la interpretación se libera de esta

relativa garantía, llega un momento en que, como escribe J.-P. Olivier de Sardan (1996: 38), *"nadie podrá nunca 'probar' que W estuvo en lo cierto al afirmar que la historia de la humanidad es la historia del cambio, o que Z tuvo razón al comparar un culto de posesión con la Commedia dell'Arte"*. De este modo, la antinomia del error y de la verdad, que resultaba relativa ya al comienzo de este continuo, acaba por perder progresivamente sentido, para al final disolverse... Pero, ¿qué hay de las "verdaderas" ciencias, de aquellas que "explican", como la física? ¿Aquellas cuyas teorías (y esta vez en la acepción plena del término) nos aparecen como verificables y refutables? Oíd lo que al respecto dice este físico, J.-M. Lévy-Leblond (1996: 35-36): *"Lo que singulariza a la ciencia dentro del concierto de los modos de conocimiento humanos es entonces, a la inversa de las ideas recibidas, el renunciar a alcanzar la verdad, o más exactamente el ser capaz de hacer de la verdad una noción puramente relativa, que siempre está subordinada a la noción de 'validez'. Apenas hay enunciado científico alguno 'verdadero', por simple, directo, evidente y antiguo que sea, que no se vea algún día cuarteado y desestabilizado una vez que se le pone en perspectiva. El cuadro que aseguraba su validez, hasta entonces implícito, se ve más pronto o más tarde sobrepasado y 'englobado' en un marco de referencia más amplio, donde la 'verdad' del enunciado inicial se ve contradicha fuera de las fronteras de ese invisible dominio inicial"*. Al día de hoy puede verse cómo en la ciencia se suceden teorías, y cómo cada una de ellas considera a las que le precedieron –o a otras, menos poderosas– como aproximaciones previas, como sus "casos particulares", de una "exactitud" más local, a escalas más reducidas... Nótese de paso –sin tener en consideración los argumentos avanzados por los especialistas– que esto puede entenderse en el sentido de un positivismo totalmente instrumental, "operacionista": a cierta escala se comprueba que una determinada "fórmula" resulta buena, correcta, porque en la práctica "tiene éxito" dentro de

sus límites, y poco importa el tipo de explicación que la defina, o la colectividad que se defina a través de ella. Al día de hoy, Einstein va ganando en lo que respecta a la escala, englobando a Newton –que, sin embargo, aún resulta suficiente para lanzar un satélite–... y este último, forzando la nota, incluye a la astronomía cosmogónica maya, que es capaz de predecir eclipses; ¿pero acaso se puede decir que Lévi-Strauss engloba a Malinowski? Las antropologías no progresan extendiendo el dominio de validez de las teorías explicativas que proponen, sino en la mayor parte de los casos replanteando cuestiones fundamentales.

El problema es precisamente este del carácter acumulativo de los diferentes tipos de saberes que aquí hemos comparado, y de la posibilidad con que cuentan de establecer leyes cuyo campo de validez sobrepase a los de las teorías que les precedieron o que concurren con ellas, y, sobre todo, que dicho campo alcance un grado de generalidad satisfactorio.

Dos libros bastante recientes, uno del etnólogo Alain Testart (1991), otro del sociólogo Jean-Claude Passeron (1991), sostienen a este respecto tesis opuestas, pero a partir de constatar idénticas cosas, lo que convierte su confrontación en algo muy interesante para la antropología de las antropologías. Lo que constatan es, para decirlo de forma muy sumaria, que las generalidades, digamos las "leyes" que están establecidas para sus respectivas disciplinas, tienen un carácter *relativo*: "generalidades especificables" según Testart, "generalidades especificadas y condicionales" según Passeron, imposibles para uno y otro de ser *totalmente* descontextualizadas de su contexto socio-histórico singular. Pero para Testart, las ciencias sociales son por todos los conceptos ciencias como las demás, como las de la naturaleza, excepto por esa imposibilidad de descontextualizar que resulta ser una diferencia menor. Mientras que para Passeron es precisamente "esa diferencia" la que distingue radicalmente a estas ciencias de las demás, en razón de la naturaleza misma del "mundo histórico" del cual hacen su objeto,

etnología y sociología resultan epistemológicamente indiscernibles de la historia.

Ciencia e historia, polos de la tensión antropológica, entre los que se definen *status* y modalidades de fabricación de verdades y del acceso inesperado de errores, frente a las concepciones, tal como nosotros las percibimos, propias de otras culturas –como los Karam: ¡menudo problema!– Para comenzar a ver las cosas más claras, va siendo tiempo de que la antropología dirija la mirada sobre sí misma.

Para no concluir: Antropología del "error", "errores" en antropología

Manteniendo este espíritu de cosas, veamos de manera sumaria un posible programa argumental (o más bien sus prolegómenos).

Esta problemática –la segunda cuestión y el círculo reflexivo propio de la primera– coincide a la vez con las de la antropología cognitiva vista como una antropología comparativa, y con las de una antropología de las ciencias o de las técnicas y de sus epistemologías respectivas, contemplada como caso límite del retorno de la antropología sobre sí misma: una antropología *de las* antropologías. ¿De qué se trata esto? Vamos a ilustrar el problema.

a) El fracaso que experimenta una operación técnica, la falta de éxito de un ritual "mágico", por ejemplo, reciben una interpretación diversa en el seno de las diferentes culturas, comprendida la nuestra, que estudian la historia comparada y la antropología general. Para justificar el "fracaso técnico" (una piragua recién construida zozobra en el mismo momento de botarse, un *Airbus* último grito se estrella por tierra), se invocan a menudo como explicación ciertos defectos del material o un "error humano" en el proceso operativo inmediato. Sin embargo, lo que se ha convenido en llamar racionalidad técnica permite a continuación corregir el tiro mediante el método experimental, dicho de otro modo, "de ensayo y error". Por el contrario, *habitualmente se admite* lo siguiente. El

"fracaso" que experimenta el ritual de un hacedor de lluvia o de un cierto procedimiento mágico es imputado generalmente por quienes son los primeros interesados, en las sociedades que nosotros consideramos "exóticas" *-pero no solamente en ellas-*, sea a algún "error", olvido o transgresión realizada por los oficianes en el curso de la aplicación de las "fórmulas" que han sido legadas por los ancestros o por las entidades sobrenaturales, o se achaca a la acción nefasta de un hechicero o de una fuerza adversa. Y, sobre todo, los usuarios no contemplan *-se dice-* confrontar la "teoría indígena" con la experiencia empírica sistemática. (*"Tales 'teorías' no son refutables por los hechos; sus adeptos ni se plantearían hacerlo"*, al menos esa es la idea recibida).

b) ¿Pero qué pasa exactamente con esto, en cada caso que esté bien documentado por la historia, de la antropología de lo simbólico, la tecnología cultural? La cuestión se presenta tanto más problemática, y por tanto pertinente, que muy a menudo, en todo caso en ciertas situaciones, se constata lo siguiente:

- Muchas "teorías indígenas" (no todas), desde el punto de vista *emic*, prescinden de la distinción que "nosotros" trazamos, desde hace tiempo, entre "lo técnico" y "lo mágico", por ejemplo.

- De donde se deriva el hecho de que las actividades que a nuestros ojos dependen de uno u otro de esos cuadros de referencia se encuentran frecuentemente mezcladas en los comportamientos y discursos de los actores *-lo que, por otra parte, no descalifica forzosamente las categorías de análisis (¡etic!) de la antropología occidental-*. De lo que precede podrían prestar testimonio, entre otros, con reserva de un debate contradictorio, los hallazgos clásicos de Malinowski sobre las doce etapas "técnicas" de la construcción de una piragua *kula*, de las cuales solamente nueve se muestran, siguiendo nuestra clave de lectura, "acompañadas" de un "ritual"... ¿Cuál sería el veredicto de los constructores de piraguas trobriandeses si la embarcación, una vez botada, se revelara defectuosa?

c) En fin, nuestra propia sociocultura y sus cuadros de referencia no sabrían sustraerse a la reflexión (autorreflexiva) antropológica. Se sigue de ello que los *status*, la naturaleza del "fracaso" y del "error" en cada uno de estos cuadros de referencia deben, también ellos, ser puestos en perspectiva. Y esto, mediante la inclusión, en el seno del espacio comparativo, del fracaso y del error *científicos*, especialmente (pero no únicamente) en las ciencias sociales, sobre todo en la etnología ("error retrospectivo" dentro de las concepciones de la evolución de las sociedades, refutaciones eventuales tanto de los "hechos" como de los análisis del parentesco, de las teorías de la identidad étnica, nacional... y racial). De donde se deriva el giro reflexivo de la investigación, (¡La reflexividad aún subiría un grado si algún día se tienen que interpretar los eventuales fracasos y errores de este mismo artículo!)

Se podrá decir: todo eso pertenece al dominio de la epistemología. Claro que sí, necesariamente, incluso si suena como una palabra muy importante, que al día de hoy nos resulta un poco trillada: porque si esta última consiste en un sentido amplio en explicar los diversos sistemas de explicación de la "realidad", entonces aquella antropología que tienda a incluir el estudio de nuestros propios sistemas *-no olvidando nunca los otros-* y bajo todas sus modalidades (¡comprendiendo la etnología!), se muestra sin contestación como la más poderosa y totalizadora de las epistemologías. La única, por otra parte, que sería verdaderamente *comparativa y reflexiva*. Incluso *autorreflexiva*...

Entonces, ¿se pueden equivocar los antropólogos? Naturalmente que pueden. Por lo demás, también pueden equivocarse los físicos y los Karam. Pero *de modo distinto* en cada caso, y también de modo distinto según los puntos de vista respectivos de los diversos interesados; esto es lo que es necesario intentar comprender a partir de todas las reflexiones dispares que preceden. He aquí la hipótesis importante. Si no me equivoco.

BIBLIOGRAFIA

- ABÉLÈS, M. & H.-P. JEUDY (eds.), (1996): *Anthropologie du politique*, Paris, Armand Colin.
- ALTHABE, G., D. FABRE & G. LENCLUD (eds.), (1992): *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de L'Homme (col. "Ethnologie de la France", Cahier 7).
- ALVES MÜLLER, L.H. (1997): *Mercado exemplar: um estudo antropológico sobre a bolsa de valores*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.
- AUGÉ, M. (1992): *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Éd. du Seuil (col. "La librairie du xxe siècle").
- AUGÉ, M. (1995): *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris, Éd. du Seuil (col. "La librairie du xxe siècle").
- BACHELARD, G. (1965): *La Psychanalyse du feu*. Paris, Gallimard.
- BELLOUR, R. & C. CLÉMENT (eds.), (1979): *Claude Lévi-Strauss*. Paris, Gallimard (col. "Idées").
- BOLTANSKI, L. & L. THEVENOT, (1991): *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris, Gallimard.
- BOURDIEU, P. (1972): *Esquisse d'une théorie de la pratique*, precedido de *Trois études d'ethnologie kabyle*. Genève, Droz.
- BOURDIEU, P. (1987): "De la règle aux stratégies". En Bourdieu, P. *Choses dites*, Paris, Éd. de Minuit (col. "Le sens commun").
- BROMBERGER, C. (1995): *Le Match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*. Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- BULMER, R. (1967): "Why is the Cassowary not a Bird? A Problem of Zoological Taxonomy Among the Karam of the New Guinea Highlands", *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2 (1).
- CAILLÉ, A. (1992): "Faut-il créer une nouvelle discipline dans les sciences sociales, et laquelle? Plaidoyer pour une philosophie politique qui aurait des allures de science". *La Revue du MAUSS*, 15-16 (nº. especial: "Dix ans d'évolution des sciences sociales").
- CARDESIN, J.-M. (1992): *Tierra, trabajo y reproducción social en una aldea gallega* (s. ,XVIII-XX). *Muerte de unos, vida de otros*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.
- COLLOQUE DE CERISY & P. DUMOUCHEL (eds.), (1985): *Violence et vérité. Autour de René Girard*, Paris, Grasset.
- CRESSWELL, R. (1996): *Prométhée ou Pandore? Propos de technologie culturelle*, Paris, Kimé (col. "Anthropologies").
- D'ANDRADE, R. (1995): *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DARWIN, Ch. (1871): *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, London, Murray (2ª edición revisada y aumentada por el autor, 1874).
- DE HEUSCH, L. (1986): *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard.
- DESCOLA, P. (1988): "L'explication causale". En P. Descola et alii. *Les Idées de l'anthropologie*, Paris, Armand Colin (col. "Anthropologie au présent").
- DESCOLA, P. & G. PALSSON (eds.), (1996): *Nature and Society: Anthropological Perspectives*. London, Routledge.
- DEVEREUX, G. (1977): *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard (ed. original 1970).
- DEVEREUX, G. (1985): *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion (ed. original 1972).
- DOSSE, F. (1997): *L'Empire du sens. L'humanisation des sciences humaines*, Paris, Éd. La Découverte.
- FINE, A. (ed.), (1998): *Adoptions, ethnologie des parentés choisies*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- GALINIER, J. (1997): *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel otomi*, Paris, Presses Universitaires de France (col. "Ethnologies").
- GEERTZ, C.C. (1983): *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*, New York, Basic Books.
- GIRARD, R. (1978): *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset.
- GIRARD, R. (1982): *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset.
- GODELIER, M. (1973): *Horizons, trajets*

marxistes en anthropologie, Paris, Maspero.

GODELIER, M. (ed.), (1991): *Transitions et subordination au capitalisme*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.

GODELIER, M. & J. HASSOUN (eds.), (1996): *Meurtre du père, sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*, Strasbourg/Paris, Arcanes (col. "Les Cahiers d'Arcanes").

GUILLE-ESCURET, G. (1986): "Le cœur d'une anthropologie évanescence", *L'Homme*, 101, XXVI (4).

GUILLE-ESCURET, G. (1994): *Le Décalage humain. Le fait social dans l'évolution*, Paris, Kimé (col. "Anthropologies").

HÉRITIER, F. (1981): *L'Exercice de la parenté*, Paris, Gallimard / Le Seuil (col. "Hautes études").

HÉRITIER, F. (1994): *Les Deux sœurs et leur mère*, Anthropologie de l'inceste. Paris, Éd. Odile Jacob.

HÉRITIER, F. (1996): *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Éd. Odile Jacob.

HOLTON, G. (1981): *L'Imagination scientifique*. Paris, Gallimard ("Bibliothèque des sciences humaines") (trad. parcial de *Thematic Origins of Scientific Thought: Kepler to Einstein*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1973; y de *The Scientific Imagination: Case Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978).

HOLTON, G. (1982): *L'Invention scientifique. Thémata et interprétation*, Paris, Presses Universitaires de France (col. "Croisées") (trad. parcial de *Thematic Origins of Scientific Thought et de The Scientific Imagination*).

JAMARD, J.-L. (1993): *Anthropologies françaises en perspective. Presque-Sciences et autres Histoires*, Paris, Kimé (col. "Anthropologies"), Paris, Presses Universitaires de France. *Journal des anthropologues*, 64-65, 1996 (Paris, AFA / EHESS), dossier "Anthropologie et psychanalyse".

JORION, P. & D. SPERBER (1988): "Le relativisme en anthropologie: débat entre Paul Jorion et Dan Sperber", *La Revue du MAUSS*, 1.

JUILLERAT, B. (1986): *Les Enfants du sang. Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle-Guinée*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.

JUILLERAT, B. (1991): *CEdipe chasseur. Une mythologie du sujet en Nouvelle-Guinée*, Paris, Presses Universitaires de France (col. "Le fil rouge").

JUILLERAT, B. (1996): *L'Avènement du père. Rite, représentations, fantasme dans un culte mélanésien*, Paris, CNRS-éditions / Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.

KUHN, T. S. (1983): *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion ("Champs") (ed. original 1970).

KUHN, T. S. (1990): *La Tension essentielle. Tradition et changement dans les sciences*, Paris, Gallimard (col. "Bibliothèque des sciences humaines"), (ed. original 1977). Ver en particular el

capítulo XII, "En repensant aux paradigmes".

LATOURET, B. (1990): "Sommes-nous postmodernes? Non, amodernes! Étapes vers une anthropologie de la science". En VV.AA. *La Pensée métisse. Croyances africaines et rationalité occidentale en questions*, Paris / Genève, Presses Universitaires de France / Cahiers de l'IUED.

LATOURET, B. (1991): *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, Éd. La Découverte (col. "L'armillaire").

LATOURET, B. (1996): *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Synthélabo (col. "Les empêcheurs de penser en rond").

LATOURET, B. & P. LEMONNIER (eds.), (1994): *De la préhistoire aux missiles balistiques. L'intelligence sociale des techniques*, Paris, Éd. La Découverte.

LE BRETON, D. (1998): *Les passions ordinaires: anthropologie des émotions*, Paris, Armand Colin.

LENCLUD, G. (1988): "La perspective fonctionnaliste". En Descola, P. et alii. *Les Idées de l'anthropologie*, Paris, Armand Colin (col. "Anthropologie au présent").

LEPOUTRE, D., *Coeur de banlieue. Codes, rites et langages*. Paris, Éd. Odile Jacob.

LEROI-GOURHAN, A. (1983): "Où en est l'ethnologie?". En Leroi-Gourhan, A. *Le Fil du temps. Ethnologie et préhistoire 1920-1970* [compilación de textos del autor], Paris, Fayard (col.

- "Le temps des sciences"), (ed. original 1955).
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962): *La Pensée sauvage*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1964): *Le Cru et le cuit (Mythologiques I)*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1973): *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1983): *Le Regard éloigné*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1984): *Paroles données*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, C., M. AUGÉ & M. GODELIER, (1975): "Anthropologie, histoire, idéologie", *L'Homme*, XV (3-4).
- LÉVI-STRAUSS, C. & D. ÉRIBON (1988): *De près et de loin*, Paris, Éd. Odile Jacob.
- LÉVY-LEBLOND, J.-M. (1996): *Aux contraires. L'exercice de la pensée et de la pratique de la science*, Paris, Gallimard (col. "NRF essais").
- LE WITTA, B. (1990): *Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*, Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- L'HOMME*, 149, (1999): n° spécial "Anthropologie psychanalytique".
- LIEBERMAN, L. (1989): "A Discipline Divided: Acceptance of Human Sociobiological Concepts in Anthropology", *Current Anthropology*, 30 (5).
- LUTZ, C. & G. M. WHITE, (1986): "The Anthropology of Emotions", *Annual Review of Anthropology*, 15.
- MEILLASSOUX, C. (1986): *Anthropologie de l'esclavage. Le ventre de fer et d'argent*, Paris, Presses Universitaires de France.
- MORGAN, L. H. (1985): *La Société archaïque*, Paris, Anthropos (trad. franç. H. Jaouiche, prefacio A. Testart, presentación R. Makarius) (ed. original 1877).
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (1996): "La violence faite aux données. De quelques figures de la surinterprétation en anthropologie". *Enquête: anthropologie, histoire, sociologie*, 3 (Marseille).
- OLIVIER DE SARDAN, J.-P. (1998): "Émique", *L'Homme*, 147.
- PANOFF, M. (1972): *Bronislaw Malinowski*, Paris, Payot.
- PASSERON, J.-C. (1991): *Le Raisonnement sociologique. L'espace non poppérien du raisonnement naturel*, Paris, Nathan (col. "Essais & Recherches").
- PIKE, K. L. (1967): *Language in Relation to a Unified Theory of Human Behaviour*, The Hague, Mouton (ed. original 1954).
- PORQUERES I GENÉ, E. (1995): *Lourde alliance. Mariage et identité chez les descendants de juifs convertis à Majorque*, Paris, Éd. Kimé (col. "Anthropologies"), diffusion Presses Universitaires de France).
- POUILLON, J. (1975): *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero.
- PRADELLES DE LATOUR, C.-H. (1997): *Le Crâne qui parle. Ethnopsychanalyse en pays bamiléké*, Paris, EPEL (col. "École lacanienne de psychanalyse").
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1952): *Structure and Function in Primitive Society*, London, Cohen and West.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. (1957): *A Natural Science of Society*, Glencoe, Free Press.
- REICHENBACH, H. (1938): *Experience and Prediction*, Chicago, University of Chicago Press.
- RORTY, R. (1979): *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- SARTRE, J.-P. (1960): *Critique de la raison dialectique* (2 vols.), Paris, Gallimard.
- SPERBER, D. (1973): *Le Structuralisme en anthropologie (Qu'est-ce que le structuralisme?, vol. 3)*, Paris, Éd. du Seuil (col. "Points").
- SPERBER, D. (1974): *Le Symbolisme en général*, Paris, Hermann (col. "Savoir").
- SPERBER, D. (1975): "Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?", *L'Homme*, XV (2).
- SPERBER, D. (1982): *Le Savoir des anthropologues*, Paris, Hermann (col. "Savoir").
- SPERBER, D. (1985): "Anthropology and Psychology: Towards an Epidemiology of Representations" (Mali-

nowski Memorial Lecture, 1984), *Man. The Journal of the Royal Anthropological Institute*, XX (1).

SPERBER, D. (1996): *La Contagion des idées. Théorie naturaliste de la culture*, Paris, Éd. Odile Jacob.

STRAUSS, C. & N. QUINN, (1998): *A Cognitive Theory of Cultural Meaning*, Cambridge, Cambridge University Press.

SURRALLÉS I CALONGE, A. (1999): *Au coeur du sens. Objectivation et subjectivation chez les Candoshi de l'Amazonie péruvienne*, Thèse de doctorat d'anthropologie. Paris, EHESS.

TAYLOR, A. C. (1988): "Les modèles d'intelligibilité de l'histoire", En Descola, P. et alii. *Les Idées de l'anthropologie*, Paris, Armand Colin (col. "Anthropologie au présent").

TERRADAS, I. (1988): *Mal natural, mal social. Introducción a la teoría de las ciencias humanas*, Barcelona, Barcanova.

TESTART, A. (1991): *Essai d'épistémologie. Pour les sciences sociales*, Paris, Éd. Christian Bourgois (col. "Epistémè-Essais").

TESTART, A. (1996): "Anthropologie sociale évolutionniste". En Tort, P. (ed.). *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*, vol. I, Paris, Presses Universitaires de France.

TORT, P. (1987): "Spencer et le système des sciences". En Spencer, H. *Autobiographie. Naissance de l'évolutionnisme libéral*, Paris, Presses Universitaires de France (col. "Philosophie d'aujourd'hui").

TORT, P. (1992): "L'effet réversif de l'évolution. Fondements de l'anthropologie darwinienne". En P. Tort (ed.). *Darwinisme et société*, Paris, Presses Universitaires de France.

TORT, P. (1996): *Spencer et l'évolutionnisme philosophique*, Paris, Presses Universitaires de France (col. "Que sais-je?", n° 3214).

VAN PARIJS, P. (1981): *Evolutionary Explanation in the Social Sciences. An Emergent Paradigm*, Totowa, N. J., Rowman and Littlefield (col. "Philosophy and Society").

XANTHAKOU, M. (1995): "De la mémoire à la méthode: Georges Devereux, tel qu'en nous-mêmes...", *L'Homme*, 134.