

# **Constructores de Otredad**

---

**Una introducción a la Antropología Social y Cultural**

Mauricio Boivin

Ana Rosato

Victoria Arribas



# Índice

<b>Prologo a la tercera edición</b> . . . . .	5
<b>Introducción.</b> . . . . .	7
Entre silencio y diálogo . . . . .	14
<i>Pierre Clastres</i>	
Alteridad y pregunta antropológica. . . . .	16
<i>Esteban Krotz</i>	
Las tres fuentes de la reflexión etnológica. . . . .	22
<i>Claude Lévi-Strauss</i>	
<b>Capítulo 1. La construcción del otro por la diferencia</b> . . . . .	27
¿Ciencia normal o revolución científica?	
Notas sobre las perspectivas actuales de la antropología sociocultural. . . . .	34
<i>Esteban Krotz</i>	
Razón del progreso humano . . . . .	48
<i>L.H. Morgan</i>	
<b>Capítulo 2. La construcción del otro por la diversidad</b> . . . . .	55
Anexo: La noción de estructura en Lévi-Strauss . . . . .	72
Shakespeare en la selva . . . . .	75
<i>Laura Bohannan</i>	
Tristes trópicos. . . . .	81
<i>C. Lévi-Strauss</i>	
Los Argonautas del Pacífico Occidental . . . . .	84
<i>B. Malinowski</i>	
Comunidades genéticas imaginadas . . . . .	88
<i>Bob Simpson</i>	
<b>Capítulo 3: La construcción del otro por la desigualdad</b> . . . . .	95
El agua: recurso de poder en un barrio periférico . . . . .	105
<i>Victoria I. Casabona</i>	
Poder y Lenguaje. Reflexiones sobre los paradigmas y las paradojas de la legitimidad de las relaciones de dominación y de opresión. . . . .	110
<i>M. Godelier</i>	
Identidad social villera . . . . .	115
<i>Rosana Guber</i>	

“Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política.” . . . . .	126
<i>K. Marx</i>	
La politización de la “cultura” . . . . .	128
<i>Susan Wright</i>	
<b>Capítulo 4: La observación participante . . . . .</b>	<b>143</b>
La noción de conciencia práctica y teoría de la estructuración de Giddens . . . . .	156
Las etnografías como... ¿etnografías!	
Un ensayo dialógico sobre la posmodernidad en Antropología Social . . . . .	161
<i>Fernando Alberto Balbi**</i>	
El oficio del etnólogo o cómo tener “Anthropological Blues” . . . . .	172
<i>Roberto Da Matta</i>	
“Lo empírico y lo normativo en la etnografía”	
¿Derivan las diferencias culturales de la descripción? . . . . .	179
<i>Gérard Lenclud*</i>	
Cuando los nativos son nuestros vecinos . . . . .	186
<i>Faye Ginsburg</i>	
Descotidianizar. Extrañamiento y conciencia práctica, un ensayo sobre la perspectiva antropológica . . . . .	194
<i>Gustavo Lins Ribeiro</i>	
Crimen y costumbre en la sociedad salvaje . . . . .	199
<i>B. Malinowski</i>	
<b>Capítulo 5. Antropología del consumo . . . . .</b>	<b>203</b>
Una perspectiva antropológica sobre cambio cultural y desarrollo: el caso del cuy en la sierra ecuatoriana. . . . .	222
<i>Eduardo Archetti*</i>	
Canibalismo y pobreza . . . . .	234
<i>Victoria Arribas, Alicia Cattaneo y Cecilia Ayerdi</i>	
La naturaleza y la cultura en el mensaje publicitario. . . . .	239
<i>Victoria Arribas y Cecilia Ayerdi</i>	
Crisis, reciprocidad y dominación . . . . .	245
<i>Mauricio F. Boivin y Ana Rosato</i>	
El consumo sirve para pensar . . . . .	255
<i>N. García Canclini</i>	
Introducción de 1857 . . . . .	260
<i>K. Marx</i>	
<b>Bibliografía general . . . . .</b>	<b>263</b>
<b>Índice temático . . . . .</b>	<b>273</b>

## Prólogo a la tercera edición

**H**emos decidido realizar una nueva impresión del libro –la tercera– porque nos ha sido una herramienta muy útil para la enseñanza de la Antropología Social y Cultural. Si bien hemos mantenido la misma estructura y el mismo contenido, en esta edición sacamos algunos textos y hemos introducido nuevos. Además, se han agregado un índice general –con las citas en castellano– y otro analítico.

Respecto al contenido, seguimos pensando que enraizada en las certezas postuladas por la tradición intelectual surgida del Iluminismo, la Antropología Social y Cultural constituida como disciplina científica a mediados del siglo XIX, se orientó a explicar la presencia de la alteridad social y cultural postulando la separación entre el Nosotros y el Otro. La dicotomía planteada fue interpretada, en un primer momento, en términos de diferencias irreductibles y absolutas presentándose una imagen del “Otro” en tanto diferente, *salvaje*. En un segundo momento se apuntó a relativizar la tajante separación considerando la diversidad de culturas y apareció con más fuerza la imagen de lo *exótico*. Por último, en un nuevo giro se plantea la relación desigual entre un Nosotros occidental y un “Otro”. En los primeros tres capítulos presentamos un análisis de las principales vertientes teóricas –evolucionismo, funcionalismo, estructuralismo y neomarxismo– a fin de explicar el proceso de construcción de la “otredad” señalando tres modos claves: la diferencia, la diversidad y la desigualdad. A su vez, nos detenemos a considerar, en el capítulo cuatro, las distintas orientaciones metodológicas utili-

zadas por las vertientes teóricas analizadas, enfatizando la descripción e interpretación etnográfica que se constituyó en el signo más distintivo de la Antropología Social y Cultural.

Por último presentamos un análisis cultural del consumo, a fin de analizar a partir de un tema específico la mirada antropológica sobre el “Otro” y considerar los aportes de la antropología al tema del consumo.

Al igual que las anteriores, esta edición, es producto del trabajo intelectual de más de diez años de trabajo docente en la Carrera de Ciencias de la Comunicación –Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires– estando la misma claramente enriquecida por los distintos aportes realizados por los docentes de la cátedra de Antropología Social y Cultural, así como por las innumerables inquietudes que los alumnos nos plantearan en el transcurso de estos años. La percepción del trabajo compartido no supone renunciar a la responsabilidad que nos cabe. En el caso específico de esta edición, tenemos que agradecer a Samantha Doudtchitzki y Adrián Koberwein por haber realizado, de modo generoso, la primera revisión del texto.

Por último, queremos agradecer a distintas personas que desinteresadamente nos permitieron reproducir sus trabajos, porque sin su colaboración este libro no hubiera sido posible. En muchos casos los trabajos que aquí reproducimos fueron el punto inicial de nuestras reflexiones.

Los autores.

## Introducción

**D**e los varios modos que encontramos al definir el trabajo antropológico, dos cuentan con mayor consenso en la bibliografía actual<sup>1</sup>. Uno tiene que ver con su objeto, en el cual la Antropología es definida como el estudio de la otredad cultural, de la alteridad cultural o de la diversidad cultural. El segundo se refiere a su “técnica” o “método” y sostiene que la particularidad de la Antropología residiría en su forma de trabajar, en el modo en que se recolectan, analizan y exhiben sus datos: la observación participante.

A nuestro entender, ninguno de los dos elementos por separado pueden definir la ciencia. Aún más: sostenemos que no se puede explicar qué hace hoy la Antropología sin referirnos a la historia de su constitución como parte del campo científico, porque la ciencia es acumulativa y los componentes que encontramos hoy provienen de las teorías elaboradas en distintos momentos históricos. Esa acumulación no implica una sumatoria o una idea de mayor a menor, sino que tiene que pensarse como una acumulación “conflictiva” de sus diferentes partes.

En consecuencia, para entender qué hace un antropólogo es necesario tener en cuenta, en primer lugar, el *contexto* histórico y social en el cual se desarrolló la Antropología, su relación con el campo científico en general (la ubicación de esa ciencia en relación con las otras) y las relaciones entre las partes que la constituyen: objeto, teoría, método y técnicas.

En segundo lugar, ni el objeto de la Antropología ni su técnica han sido los mismos a lo largo del tiempo ni aún en un mismo espacio. No obstante, pueden distinguirse tres momentos constitutivos de la Antropología en Europa y Estados Unidos. Momentos en los cuales se desarrollaron teorías que fueron dominantes y que definieron y explicaron de manera distinta el quehacer antropológico. Distinguimos tres momentos (ver cuadro 1).

El primero de ellos surge a fines del siglo XIX (1) en donde la Antropología se constituyó como ciencia y la teoría que logró dominar el discurso antropológico fue el evolucionismo. El segundo momento fue el que se desarrolló entre las dos guerras mundiales (2) y se caracterizó por la aparición de una “diversidad” de teorías que tuvieron en común el intento de explicar la diversidad cultural. Y el tercer momento, que comienza luego de la Segunda Guerra Mundial (3), en el cual las teorías anteriores todavía siguen siendo dominantes pero aparecen las “otras” Antropologías, las “no occidentales” que plantean teorías alternativas sobre la otredad cultural. En la segunda parte de esta introducción analizaremos de modo detallado cada uno de estos momentos. Pero antes debemos realizar un comentario más sobre la particularidad de cada uno de ellos respecto al objeto de estudio de la Antropología.

Sostenemos que, como toda ciencia, la Antropología es una “construcción”. Se acepta comúnmente que la Antropología se constituyó como ciencia a partir de construir explicaciones sobre la “otredad cultural”, pero nosotros agregamos que no sólo construyó sus explicaciones sino que fundamentalmente construyó una imagen, un modelo de la otredad (del otro cultural). De tal modo que ese “otro cultural”, que se constituyó como objeto de estudio antropológico, no respondió a un “hecho empírico” real. Por el contrario fue (y por supuesto lo sigue siendo) un objeto construido de manera científica por las distintas teorías que dominaron en cada uno de los momentos históricos. Así, la teoría evolucionista –considerada como la primera teoría científica– no se limitó a explicar la otredad cultural sino que “construyó” su objeto (aquel que explicó) a partir de la “diferencia cultural”, el “otro” como diferente al “nosotros”. Las teorías posteriores, en cambio, construyeron un objeto caracterizado por la particularidad y hablaron de “diversidad cultural”. El “otro cultural” fue pensado como diverso, como distinto. Por último, cuando

1 Como ejemplo mencionamos a dos autores de habla hispana: Krotz, E., *La Otredad cultural entre Utopía y Ciencia*, México, FCE, 2002 y a Menéndez, E., “Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes”. En *Alteridades*, 1, 1991 pp. 5-11 y su Conferencia Inaugural del VI Congreso Argentino de Antropología Social, “Identidad disciplinaria y campos de aplicación”, realizado en Mar del Plata el 14 al 16 de septiembre del año 2000.

Cuadro I

Contexto	fin del XIX (1)	entre guerras (2)	después de la 2da. Guerra. (3)	
Objeto	diferencia cultural	diversidad cultural		desigualdad cultural
Explicación (teorías)	evolucionismo	funcionalismo	estructuralismo	neomarxismo
Método	comparativo	relativismo (inductivo)	comparativismo/relativismo (formalización/deducción)	
Técnicas	inventarios/ encuestas	observación participante	extrañamiento interpretación	

la idea de la dominación de una cultura sobre otra se puso en evidencia, el objeto antropológico se construyó en torno a la noción de desigualdad: el otro cultural era producto de esa desigualdad.

### Fines del siglo XIX:

A fines del siglo XIX, la Antropología se formalizó como ciencia. Fue un momento en el cual el conocimiento del mundo, de la existencia de modos de vida diferentes, se hizo más patente por los cambios ocurridos en Europa y por la expansión de Occidente. Por una parte, la revolución industrial—como producto de cambios tecnológicos importantes— generó nuevas diferencias: de clase, nacionales, étnicas y “problemas” que con el tiempo fueron denominándose “sociales”. La cuestión fundamental de las ciencias sociales fue la de explicar esos cambios que se producían en el mundo europeo. Pero, a la par de estos cambios, Occidente se expandió sistemáticamente por el mundo, sobre otros pueblos, sobre otras culturas, sobre otros modos de vida distintos al modo europeo.

Si bien el encuentro intercultural no era nuevo y siempre despertó una actitud de asombro ante lo distinto, en este caso el asombro de Occidente se distinguió de los anteriores porque no fue un encuentro ingenuo, y por sobre todo, porque ese asombro fue domesticado bajo las reglas del mundo científico: la diferencia se constituyó en objeto de explicación científica. El nuevo encuentro de los europeos con otras culturas distintas dio origen a lo que sería la pregunta fundante de la Antropología: ¿por qué estos hombres son distintos? La primera teoría científica sobre la diferencia fue el evolucionismo que contestó esta pregunta a través del concepto de evolución.

Esta teoría se desarrolló en una época en la que la Antropología se estaba constituyendo como ciencia al mismo tiempo que el campo científico se estaba conformando, buscando su propio espacio, en función de obtener un tipo de autoridad distinta a la de la religión y la filosofía, y esa autoridad provenía de la objetividad de la ciencia y, especialmente, del método científico: un conjunto de reglas para probar las afirmaciones. En este caso el método de la Antropología fue el comparativo, método de moda en las ciencias naturales<sup>2</sup>.

La teoría de la evolución se constituyó como tal en función de la aplicación del método comparativo y sobre la base de una concepción precisa de su objeto: el hombre. Este objeto era concebido con una particularidad: su dualidad; el hombre era tanto cuerpo como espíritu. Como cuerpo pertenecía al mundo de la naturaleza, en tanto “espíritu” pertenecía a otro mundo, al de la cultura. Siguiendo esta dualidad, la Antropología se constituyó en dos ramas: la Antropología física y la antropología cultural. Pero, no obstante, las diferencias entre los hombres fueron pensadas por estos evolucionistas, básicamente, como “diferencias” culturales.

Para estudiar al hombre en las distintas manifestaciones en las que se presentaba, se estableció una división del trabajo científico dentro de las ciencias humanas y sociales. Por un lado, la historia y la sociología tomaron como objeto (objetivo) de estudio las sociedades complejas, civilizadas, desarrolladas. Por el otro, las sociedades primitivas, no complejas, no desarrolladas, sin historia y sin Estado pasaron a constituirse como el objeto propio de la Antropología. Esta división, producto de un proceso histórico, se realizó en función de las distinciones de las sociedades o las culturas en tiempo y espacio, teniendo como parámetro la ubicación de Occidente (ver cuadro II).

<sup>2</sup> La idea era que aquellos que vivían de modo diferente en otros lugares podían dar la clave de como había sido el pasado del hombre civilizado. Se intentó analizar la naturaleza humana a partir de la diferencia entre las culturas y estas diferencias surgían de la comparación entre ellas.

Cuadro II

		Tiempo	
		Cercano	Lejano
Espacio	Cercano	Sociología	Historia/arqueología
	Lejano	Etnología	arqueología

La Antropología indagó en el interrogante ¿por qué llegamos a ser lo que somos?, es decir, ¿cuál es el origen de estas diferencias culturales? La primera corriente teórica de esta nueva ciencia construyó sus respuestas comparando a las sociedades en el devenir espacio-temporal y elaboró, de esta forma, una historia natural de la humanidad.

### Entre las dos guerras mundiales:

Un segundo momento, ubicado cronológicamente entre las dos guerras mundiales, se caracterizó por “un cierre de las fronteras nacionales” y por la consolidación de la presencia europea en sus colonias. En la Antropología europea y norteamericana se producen dos hechos importantes: la crisis del evolucionismo como paradigma único y la separación de la ciencia en escuelas nacionales; aparecen así el estructuralismo y funcionalismo inglés, el particularismo histórico en Estados Unidos, la escuela histórico-cultural en Alemania y la escuela sociológica francesa. Cada una elaboró teorías alternativas, muchas veces sin contacto entre ellas, pero todas tuvieron en común la crítica al evolucionismo. Criticaron, en primer lugar, las *técnicas* que utilizaron los evolucionistas, postulando que los datos con que la Antropología se debía manejar debían ser obtenidos de primera mano, es decir que es el antropólogo, particularmente el etnólogo, el que tiene que buscar en las otras culturas los datos con los cuales se construyen las teorías. De este modo, se introduce, se inventa, la *observación participante* como técnica privilegiada de la Antropología, lo que implica el traslado del investigador a otras sociedades. La idea era que estudiando en su totalidad a una cultura de modo muy extenso, muy específico, se podría dar cuenta de las diferencias y semejanzas culturales. Por ejemplo, en la escuela británica el enfoque que dominó en esta época fue el de considerar que una cultura estaba conformada por partes y que cada parte tenía que ser vista en función del conjunto (sistema/estructura) y que cada cultura conforma una totalidad (holismo).

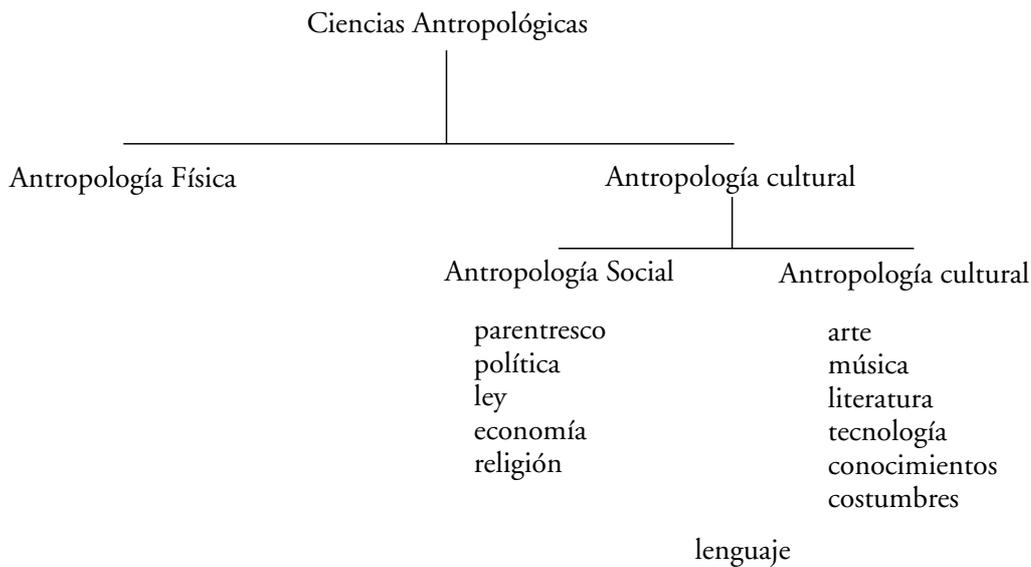
La segunda crítica fue respecto al *método comparativo*, principalmente porque fue aplicado teniendo como refe-

rente de la comparación los valores de la sociedad occidental. Es decir, los evolucionistas fueron acusados de *etnocéntricos*. Pero la crítica al método también fue resultado de aplicar la técnica de la observación participante ya que al observar una cultura como totalidad, como un conjunto de partes indisolublemente unidas, en la cual cada parte tiene relación con el todo, se tornaba imposible la operación evolucionista de abstraer una parte para compararla con otra de otra cultura. Y segundo, porque en la medida en que se estudiaban de modo muy detallado las distintas culturas, menos elementos en común se encontraban.

Así, el método comparativo fue puesto entre paréntesis y se lo sustituyó por el relativismo cuyo postulado extremo implicaba la imposibilidad de comparar, ya que cada cultura es una configuración distinta y entendible sólo en sus propios términos. Es decir que estas escuelas nacionales tuvieron en común el haber elaborado teorías “relativistas”. Las teorías relativistas intentan mostrar que todas las culturas son diferentes entre sí pero equivalentes, por lo tanto, son diversas. El enfoque holista y relativista llevó a la Antropología a trabajar sobre las diferencias para terminar dando cuenta de la diversidad cultural.

No obstante, existen diferencias entre las principales escuelas de esa época. Así, por ejemplo, mientras que el estructural-funcionalismo británico plantea conocer una cultura a partir de su presente (sincronía), el particularismo histórico norteamericano recurrió al pasado para conocer una cultura. Se diferenciaban también por los lugares donde sus antropólogos hacían trabajo de campo. Mientras que los antropólogos ingleses trabajaron en sus colonias de África y Oceanía, los antropólogos norteamericanos trabajaron sobre “sus indígenas” pero, como éstos se transformaban rápidamente, el trabajo de los antropólogos consistió en reconstruir por medio de historias orales (o material arqueológico) el pasado “no occidentalizado” de esos pueblos. De alguna manera, lo que ambas escuelas van a tener en común es la tendencia a especializarse en “pueblos primitivos”. Va apareciendo ya en ese momento una separación fundamental para la teoría, entre Antropología Social y Antropología Cultural. La primera se interesará por la forma en que se organizan los hombres, mientras que la segunda lo hará en la manera en cómo viven y piensan sus vidas y el mundo (ver cuadro III).

Así, cada escuela va a plantear su relación con distintas ciencias. La Antropología Cultural norteamericana va a tener relaciones estrechas con la Psicología y con la Historia, mientras que la Antropología Social británica va a estar inmediatamente relacionada con la Sociología.



### Después de la Segunda Guerra:

A partir de la década del '50 se producen simultáneamente dos tipos de transformaciones. Por una parte, se produce la transformación de las sociedades primitivas. Por otra, y de modo paralelo, se modifican también las prácticas de los antropólogos. Respecto de las sociedades “primitivas”, las transformaciones que se produjeron fueron de distintos tipo:

- La desaparición física, una disminución cuantitativa y acelerada de sus miembros, vía la guerra, las enfermedades, el genocidio.
- una transformación cualitativa, principalmente hacia formas occidentales de vida (occidentalización) y la consecuente desaparición cultural producto de la presión de Occidente. A este proceso –que hace referencia a la acción y a las consecuencias que provoca toda política de cambio o transformación forzada, de asimilación y cambio de mentalidades o valores nativos– se lo denominó etnocidio o genocidio cultural.

Estos cambios “forzados” fueron considerados como producto de un proceso de acción proveniente del mundo Occidental: la colonización, que si bien estaba ya entrando a su etapa final, era ahora reconocida como tal por la Antropología dominante.

Así algunas sociedades desaparecieron completamente en cuanto entidades independientes mediante su absorción en unidades mayores (colonización), otras desapare-

cieron totalmente físicamente y otras se fueron transformando en nuevas naciones (“guerras de liberación”). Los cambios –básicamente políticos– que sufrieron estos pueblos fueron los que los llevaron a transformarse de “pueblos primitivos” en sociedades complejas<sup>3</sup>. Y aquí es necesario aclarar una cuestión: estas transformaciones no eran nuevas dado que desde que Occidente se conectó con el resto del mundo comenzaron esos procesos de transformación. Lo que en realidad cambió es la mirada sobre el “otro” que tenía Occidente y –específicamente– la mirada que la Antropología tenía sobre las otras culturas.

Es decir que la práctica de la Antropología dominante también se transformó, adaptándose a las nuevas realidades. Dos líneas son notorias. En una se ubican las teorías que, dejando de lado las transformaciones que sufrieron estos pueblos, continuaron estudiando aquellas sociedades o culturas que aún podían ser consideradas “primitivas” antes que desaparecieran completamente, realizando una especie de Antropología de salvataje. En esta línea, puede inscribirse el estructuralismo francés, que continúa trabajando con el modelo de la diversidad pero introduciendo algunos cambios a la posición estructural-funcionalista británica.

En ese sentido, C. Lévi-Strauss –el fundador del estructuralismo en Antropología– va a sostener que es necesario partir de las “partículas y fragmentos de restos que aún se pueden reunir” de los modos de vida de esos pueblos primitivos. Habla de “partir” porque para él, el conocimiento antropológico no se agota en este punto

3 La Segunda Guerra había contribuido por un lado a ocultar la emergencia de esos nuevos movimientos pero al mismo tiempo los había impulsado ya que las potencias centrales hicieron participar activamente a sus colonias en el conflicto. Al concluir éste, emergen nítidamente los movimientos de liberación.

(el acercamiento directo y personal del antropólogo), sino que es necesario construir un modelo teórico de sociedad que, aun cuando no corresponda a ninguna de las que se pueden observar en la realidad, ayude a comprender los fundamentos básicos de la existencia humana. Esta vía podía hacerse efectiva ya que las operaciones de la mente eran independientes del contexto cultural e histórico, porque a pesar de la “superficial extrañeza de los hombres primitivos”, el espíritu del hombre es, en el fondo, el mismo en todas partes. Esto permite “desarrollar una ciencia general del pensamiento, una ciencia conclusa, abstracta, formalista, una gramática universal del intelecto”<sup>4</sup>. Pensado en esta ciencia, Lévi-Strauss plantea tres niveles del quehacer antropológico:

- un primer nivel en el cual el antropólogo pretende “aislar y describir los modelos que un pueblo usa para percibir, relacionar e interpretar sus experiencias”. Es el momento en que el antropólogo realiza la etnografía;
- un segundo nivel donde el antropólogo compara el contenido y la organización de los sistemas culturales para analizar, interpretar y explicar la diversidad. Es el momento de la etnología, del estudio comparado de las distintas culturas;
- un tercer nivel, el de la Antropología estructural, en el cual el antropólogo llega, a través de la construcción de modelos formales a los axiomas básicos, a las estructuras constantes y comunes a todas las culturas.

No obstante este reconocimiento de la práctica científica como tres momentos interrelacionados, Lévi-Strauss se centró, casi exclusivamente, en el tercer momento<sup>5</sup>.

Otros antropólogos, en cambio, tomaron otra vía y se propusieron estudiar las transformaciones que las sociedades no occidentales estaban sufriendo. Uno de los problemas que tuvieron que afrontar estos antropólogos fue el hecho de que las herramientas (teorías y técnicas) de la Antropología clásica no eran las adecuadas para explicar

estas nuevas culturas. Por ejemplo, respecto a la técnica, la observación participante era una herramienta creada y pensada para estudiar culturas “simples” o “primitivas” pero ahora esas culturas se habían transformado en “complejas” y no podía aplicársele esa técnica de modo directo. Lo mismo sucedió con las teorías que habían explicado la diversidad cultural a partir del supuesto de que ésta era un hecho natural y que, por lo tanto, todas las sociedades debían ser tratadas como “iguales”. Así, los antropólogos que se preguntaron por las causas de las transformaciones se encontraron con que el “hecho natural” era producto de un tipo de contacto particular: el de la colonización. Ésta era considerada como un proceso caracterizado por la dominación de un pueblo sobre otro, lo que produjo un fenómeno evidente: la desigualdad entre culturas. De tal forma que las teorías sobre las transformaciones de las culturas “primitivas” se centraron en explicar la desigualdad cultural como producto de la dominación de Occidente.

De este modo, la Antropología tuvo un giro teórico y metodológico importante, se proveyó de las técnicas de otras disciplinas (principalmente de la Sociología y la Historia) y de otras teorías sociales. No obstante, la teoría que permitía dar una primera explicación sobre la desigualdad y la dominación era el marxismo. La influencia de esta línea de pensamiento en las explicaciones antropológicas se acentuó aún más dado que durante la década del ‘60 hubo una especie de “explosión” de discusiones entre las distintas vertientes del marxismo<sup>6</sup>, discusiones que fueron ampliamente difundidas y que influenciaron de manera directa en algunas de las Antropologías dominantes.

Como ejemplo del impacto que esas discusiones generaron, algunos antropólogos hicieron una revisión de los estudios realizados por los clásicos sobre las “sociedades primitivas”, intentando describirlas y explicarlas a partir de las relaciones de desigualdad que, según ellos, existían dentro de esas sociedades. Los antropólogos que se adscribieron a esta corriente, tuvieron largas discusiones para adaptar una teoría que intentaba explicar la desigualdad en

4 Lévi-Strauss plantea una nueva forma de acercamiento ya no físico sino intelectual: “¿Nunca habremos de conocer a los salvajes? No, hay otro camino para acercarnos a su mundo, un camino que no es el de la participación personal en ese mundo: la construcción (partiendo de las partículas y fragmentos de restos que aun es posible reunir o que ya han sido reunidos) de un modelo teórico de sociedad que, aunque no corresponda a ninguna de las que pueden observarse en la realidad, nos ayude no obstante a comprender los fundamentos básicos de la existencia humana. Y esto es posible porque a pesar de la superficial extrañeza de los hombres primitivos, en un nivel más profundo no nos son en modo alguno, extraños. El espíritu del hombre es en el fondo el mismo en todas partes de manera que lo que no puede realizarse mediante un acercamiento, mediante el intento de penetrar materialmente en el mundo de las tribus salvajes, puede realizarse desarrollando una ciencia general del pensamiento, una ciencia conclusa, abstracta, formalista, una gramática universal del intelecto” (1976).

5 La Antropología se relaciona en esta perspectiva con la lingüística, el psicoanálisis y con la ciencia de la comunicación.

6 Síntesis de estas discusiones pueden verse en P. Anderson (1983), D.C. Fol., E. Loy y Olin Wright (1985) y, de modo más reciente, en T. Skocpol (1993).

la sociedad occidental a otras sociedades, ampliando o modificando categorías y conceptos. Las etnografías que habían escrito los antropólogos de otras corrientes fueron revisadas teniendo en cuenta que, más allá del modo en que se presentara, la dominación y la desigualdad eran un atributo posible en toda sociedad, en todo tiempo y espacio.

Todo este movimiento y la enorme cantidad de información obtenida hasta el momento, llevó a que la mirada antropológica se fragmentara y que el antropólogo se especializara, ya no en las “sociedades primitivas”, sino en problemas que toda sociedad o cultura presentaban. Así van a surgir las especialidades: antropología económica, simbólica, política, urbana, rural, etc. Es decir, un proceso opuesto al de las escuelas nacionales (período de entre guerras) donde las sociedades o las culturas se tenían que tomar como un todo estrechamente relacionado y donde no se podían separar las partes. Pero ahora, la especialización permitía nuevamente la aplicación del método comparativo. Así, por ejemplo, la Antropología política se dedicaba a establecer semejanzas y diferencias respecto a las formas de dominación entre distintas culturas o a comparar distintos sistemas políticos.

Pero en esta etapa no sólo cambiaron el objeto y las teorías; también se sumaron nuevos “sujetos” de conocimiento: los antropólogos “nativos” que estudiaban sus propias sociedades. Esto, sin duda, introdujo nuevas preguntas para la ciencia:

*¿Cómo es posible utilizar y cómo hay que transformar un instrumento cognitivo creado originalmente para un propósito determinado (el conocimiento de los otros desde el punto de vista del norte) para otro distinto? ¿Cuál es ese otro propósito? ¿Acaso la Antropología generada en los países del sur se encuentra limitada a ser una especie de sociología nativa? (Krotz, 1993: 3).*

Esto trajo problemas teóricos y epistemológicos: ¿quién es ahora el otro? ¿dónde vemos lo distinto? Y una respuesta posible fue establecer que era el antropólogo el que de manera consciente y metódica marcaba la distinción. Ya no era el “objeto” el distinto por sus características propias, sino que el antropólogo construía la distinción, lo extraño. Es éste el que distingue, desconoce, se “extraña”. Esto modificó la base de observación participante e introdujo el “extrañamiento” como un recurso metodológico y como punto de partida necesario de toda investigación antropológica.

Creemos que lo expuesto anteriormente sintetiza una historia de cien años, pero las teorías construidas en

este período no fueron totalmente superadas ni se quedaron ancladas en el tiempo, sino que tuvieron lo que P. Bourdieu denomina un “efecto de teoría” (otros dirían, efecto de ideología). Esto significa que cada teoría o explicación formulada, “bajó”, se articuló con, se impuso como parte del sentido común, pasó a formar parte de lo “imaginario” colectivo en algunos sectores de nuestra sociedad, se impuso como “modelo” presente en la explicación desde el sentido común. Algunas de esas teorías o algunos aspectos de las mismas se constituyeron en modelos sobre la alteridad, lo distinto. Esos modelos tienen la fuerza de las “clasificaciones”, no son ideas o representaciones que están sólo en nuestras cabezas o en la cabeza de la gente, sino que sirvieron como “vehículos” para la interacción, para las prácticas que desarrollamos, para la comunicación, para marcar anticipadamente una relación entre “nosotros y los otros”. A decir de E. Leach, antropólogos y no antropólogos nos encontramos realizando la misma operación clasificatoria:

*“Yo” me identifico a mí mismo con un colectivo “nosotros” que entonces se contrasta con algún “otro”. Lo que nosotros somos, o lo que el “otro” es, dependerá del contexto (...) En cualquier caso “nosotros” atribuimos cualidades a los “otros”, de acuerdo con su relación para con nosotros mismos. Si el “otro” aparece como algo muy remoto, se le considera benigno y se lo dota con los atributos del “Paríso”. En el extremo opuesto, el “otro” puede ser algo tan a mano y tan relacionado conmigo mismo, como mi señor, o mi igual, o mi subordinado (...) Pero a mitad de camino entre el “otro” celestialmente remoto y el “otro” próximo y predecible, hay una tercera categoría que despierta un tipo de emoción totalmente distinta. Se trata del “otro” que estando próximo es incierto. Todo aquello que está en mi entorno inmediato y fuera de mi control se convierte inmediatamente en un germen de temor (1967: 50-51).*

Pero hay una cuarta categoría posible en esta clasificación: el otro lejano e incierto. Y es sobre ella que se construyó la Antropología. El antropólogo se constituyó en “especialista” del otro lejano e incierto. Su tarea consistió en borrar la incertidumbre, en transformar eso exótico, en cierto conocido.

En el resto del libro daremos cuenta del modo en que están contruidos estos tres modelos en las teorías antropológicas –diferencia, diversidad, desigualdad– y de qué modo son aún utilizados.

## Bibliografía

- ANDERSON, P., *Tras las huellas del materialismo histórico*, España, Siglo XXI, 1983.
- CLASTRES, P., “Entre silencio y diálogo” en Pingaud, B. y otros, *Lévi-Strauss: estructuralismo y dialéctica*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1968.
- FOLD, D.C. LOY y WRIGHT, E. OLI, “Recientes desarrollos en la teoría marxista del Estado capitalista” en Offe, C. y otros, *Capitalismo y Estado*, Madrid, Revolución, 1985.
- KROTZ, E., “La producción de la Antropología en el sur” en *Alteridades*, N° 1, 1993, pp. 5-11.
- *La Otredad cultural entre Utopía y Ciencia*, México, FCE, 2002.
- LEACH, E., *Un mundo en explosión*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1967.
- MENÉNDEZ, E., “Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes” en *Alteridades*, N° 1, 1991, pp. 21-23.
- Conferencia Inaugural del *VI Congreso Argentino de Antropología Social*, “Identidad disciplinaria y campos de aplicación”, Mar del Plata, 14 al 16 de septiembre del año 2000.
- SKOCPOL, T., “El Estado regresa al primer plano” en *Cuadernos de Sociología*, Buenos Aires, Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 1993.

## Capítulo 4: La observación participante

La técnica que la Antropología Social y Cultural inventa –durante las dos guerras mundiales– para estudiar la “alteridad” es la que se conoce con el nombre de *observación participante*. En la actualidad, para algunos antropólogos, esta técnica es considerada como “el” método de la antropología:<sup>1</sup>

*[...] el mismo procedimiento en la producción de conocimientos dice algo sobre la realidad por conocer; entonces me parece que el trabajo de campo (observación participante) bien puede ser considerado como método –es más como el método central– de la antropología. Su esencia consiste en la exposición personal y directa de los investigadores a la alteridad sociocultural, justamente porque la pregunta por la diferencia entre culturas y los grupos sociales es la pregunta original de la antropología (Krotz, 1988:15).*

La relación que marca Krotz, entre el procedimiento para producir conocimiento (técnica) y la “realidad por conocer” (el objeto) será el punto de partida para introducirnos en el estudio de la “observación participante” o etnografía.

La implementación de la observación participante como técnica surge de la crítica al evolucionismo. Un punto en común y específico de esta crítica fue la ineficiencia e insuficiencia de los datos sobre los que se basaban las comparaciones. Los evolucionistas habían construido sus teorías sobre datos que habían sido obtenidos, en su mayoría, por “terceros”: administradores, viajeros, misioneros, militares. Estos datos no sólo no podían ser verificados, sino que además no eran coherentes. Para algunos antropólogos, entre ellos Malinowski, el gran error que llevó a los evolucionistas a construir una versión deformada de la realidad, fue el de basarse en datos proporcio-

nados por un “hombre práctico medio”, y por ello llenos de “prejuicios y opiniones tendenciosas”. Eran productos de “mentes inexpertas y no habituadas a formular sus pensamientos con coherencia y precisión” (1975:23).

Frente a esto, la primera solución fue proponer como *principio* que los datos sobre otras culturas fueran obtenidos por personas formadas académicamente como antropólogos. Sería esa formación académica la que les impediría ser prejuiciosos frente al “otro”. Esta solución ya había sido planteada a fines del siglo XIX, sin embargo, fue recién durante la Primera Guerra Mundial que se quedó como uno de los principios básicos de la etnografía moderna. Fueron varios los antropólogos que se dedicaron a esa tarea, pero fue Malinowski quien se preguntó por la forma en que podían traducirse sus observaciones a “colecciones sistemáticas de pruebas” o por los procedimientos para transformar sus observaciones en “datos”, respondiendo a estas preguntas en la introducción de su etnografía.<sup>2</sup>

### La versión malinowskiana de la observación participante

Si bien la propuesta metodológica de Malinowski surgió de su propia experiencia de campo, esta propuesta estuvo inmediatamente unida a su concepción de la “cultura”. Recordemos, tal como vimos en el capítulo 2, que entendía a la cultura de un pueblo como un conjunto integral constituido por utensilios y bienes, por normas e ideas, y por creencias y costumbres, como un conjunto con tres dimensiones: material (utensilios, herramientas, objetos), social (organización, reglas, normas) y espiritual (valores morales, éticos, ideas, creencias). Todos estos elementos están mutuamente relacionados constituyendo un todo orgánico (sistema), una realidad instrumental, un medio artificial pero sobre todo se encontraban articu-

1 Menéndez, en su trabajo *Definiciones, indefiniciones...*, sostiene que habría tres características fuertes que diferenciarían a la Antropología Social de otras ciencias sociales. Dos de ellas (las más “reconocidas”) remiten a la observación participante: “a) La aproximación personalizada a los problemas y sujetos de la investigación basada en una comparativamente larga y permanente relación en el campo del ‘otro’. b) La negación a aceptar una división entre el investigador que obtiene información y el que la analiza (o interpreta). Es decir negar la legitimidad de la antigua escisión etnógrafo-etnólogo o en versión sociológica entre *encuestador y sociólogo*” (1991:22).

2 Nos referimos a *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Ed. Península, 1975.

lados en “instituciones”. Teniendo ya en mente esta idea de cultura como sistema y básicamente a partir de su propia experiencia de trabajo de campo, Malinowski se propuso estudiar la cultura de otros pueblos a partir de métodos “especiales”. Con este objetivo sintetiza los *principios metodológicos* que sirven para fundar un conocimiento científico del “otro”:

*[...] ante todo, el estudioso debe albergar propósitos estrictamente científicos y conocer las normas y los criterios de la etnografía moderna. En segundo lugar, debe colocarse en buenas condiciones para su trabajo, es decir, lo más importante de todo, no vivir con otros blancos, sino entre los indígenas. Por último, tiene que utilizar cierto número de métodos precisos en orden a recoger, manejar y establecer sus pruebas (1975:24).*

Con el primer principio, Malinowski intentaba vencer el etnocentrismo que se le adjudicaba al evolucionismo. Aclarando que tener una buena preparación teórica y estar al tanto de los datos más recientes no es lo mismo que estar cargado de “ideas preconcebidas” que “son perniciosas” para el trabajo científico. Distintas son las conjeturas—que son un “don de un pensador científico” y que surgen de las teorías— las que permiten plantearse problemas y encontrar soluciones:

*Cuantos más problemas se plantee sobre la marcha, cuanto más se acostumbre a amoldar sus teorías a los hechos y a ver los datos como capaces de configurar una teoría, mejor equipado estará para su trabajo (1975:26).*

El segundo principio, “no vivir con blancos”, implicó una condición de esta técnica: el antropólogo debe tener una convivencia prolongada con “los indígenas” lo más alejado de la presencia de los blancos, un contacto no mediatizado. La separación del etnógrafo del hombre blanco tenía por objetivo la idea de “no contaminarse” de la perspectiva etnocéntrica del hombre blanco “medio”. Pero también implicaba la idea de que la soledad del etnógrafo lo ayudaba a compenetrarse más con la cultura que estudiaba. El razonamiento de Malinowski era el siguiente: como el indígena no es un compañero “moral” para el hombre blanco, es natural que el etnógrafo busque “la compañía de alguien como nosotros”. Si no tiene la posibilidad de encontrarlo, por “contraste con la soledad”, busca “espontáneamente la sociedad de los indígenas”, lo cual le permite meterse dentro de esa sociedad de un modo “natural”. Como él mismo lo experimentó en su trabajo de campo:

*[...] fue gracias a esto, a saber gozar de su compañía y a participar en alguno de sus juegos y diversiones, como empecé a sentirme de verdad en contacto con los indígenas; y ésta es ciertamente la condición previa para poder llevar a cabo cualquier trabajo de campo (1975:26).*

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

*[...] el ideal primordial y básico del trabajo etnográfico de campo es dar un esquema claro y coherente de la estructura social y destacar, de entre el cúmulo de hechos irrelevantes, las leyes y normas que todo fenómeno cultural conlleva (1975:28).*

Así, explicitó el conjunto de datos que el etnógrafo tenía que buscar, clasificándolos en tres clases, a las cuales le aplicó técnicas de recolección y de anotación distintas (Kuper, 1973:31). A estas operaciones, Malinowski las llamó *los preceptos* del trabajo de campo:

-instituciones y costumbres:

*[...] el etnógrafo tiene el deber de destacar todas las reglas y normas de la vida tribal; todo lo que es fijo y permanente; debe reconstruir la anatomía de su cultura y describir la estructura de la sociedad (1975:29).*

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

-la vida diaria:

*Hay toda una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios ni con el análisis de documentos, sino que tienen que ser observados en su plena realidad. Llamémosles los imponderables de la vida real (1975:36).*

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

-narraciones, creencias, fórmulas mágicas:

*[...] descubrir las formas típicas de pensar y sentir que corresponden a las instituciones y a la cultura de una comunidad determinada (1975:40).*

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

Estos son, a grandes rasgos, los principios que enumeró Malinowski para realizar un trabajo de campo. El punto de partida, el elemento que desencadenó la reflexión metodológica, devino del prejuicio etnocéntrico que se le adjudica a la teoría evolucionista y a la idea de que este prejuicio les llegaba a los evolucionistas a través de los prejuicios contenidos en los datos en los que se basaban (datos recolectados, en su mayoría, por “gente común”). Surge así un primer supuesto: al estudiar culturas diferentes a la nuestra, el investigador debe tratar de no dejarse influir por sus propios preconceptos ni por los presupuestos de su sociedad sobre los “otros”. La consecuencia metodológica de este supuesto fue la de postular la exterioridad del in-

vestigador de la realidad que investiga (al modo en que lo hacen las ciencias naturales) y afirmar que su “mirada” científica garantizaba la objetividad en el estudio de otras culturas. Un segundo supuesto postulaba que las culturas son distintas de la occidental y entre sí (son diversas entre sí). Esta distinción implicaba que no hay culturas inferiores o culturas superiores. Todas son distintas en un rango de equivalencia, ya que todas las culturas son respuestas racionales (lógicas) a determinadas necesidades. Cada una conforma una configuración única con su propio “sabor y estilo”. A estos supuestos y consecuencias se los denominó: *relativismo cultural*.

En este sentido, el relativismo surgió como postura ideológica frente al evolucionismo, pero también como consecuencia de la práctica misma del antropólogo en su trabajo de campo: conocer cada cultura en su propia lógica. Esto implicó que un principio no necesariamente explicitado del método fuera el relativismo metodológico. A su vez esto derivó en otra consecuencia metodológica –como cada cultura debe ser examinada como una totalidad, sin aislar ningún elemento– el trabajo de campo tenía que ser *holístico*. Así, la observación participante, tal como la planteó Malinowski, no sólo permitió un acercamiento de primera mano a otras sociedades, sino que fue una herramienta fundamental para obtener un conocimiento acabado, detallado de todos los aspectos culturales de un pueblo. Pero al mismo tiempo, esta exigencia de totalidad, de conocimiento acabado de cada una de las culturas, llevó a poner en juego la posibilidad de comparar distintas culturas, porque cuanto más fino y detallado es el análisis de cada una de ellas, encontramos menos elementos en común para comparar “totalidades”. Se comenzó a relativizar el uso del método comparativo. La imposibilidad de poner en práctica el método comparativo, dejó a la antropología sin la herramienta fundamental para poder comprobar “científicamente” el segundo postulado ideológico contra el evolucionismo: las culturas son distintas de la occidental y entre sí (son diversas entre sí).

En resumen, los pasos propuestos por Malinowski son los siguientes: conocimiento no etnocéntrico despejado de juicios de valor, presencia del investigador en el campo a través de un contacto no mediado, recolección textual en lengua nativa y su hincapié en “dejarse llevar por los hechos” (lo que implicó que, antropólogos posteriores, consideraran que su receta tenía una base positivista)<sup>3</sup> Esto llevó rápidamente a la antropología a incorporar el holismo y el relativismo (tanto metodológico como ideológico) y a plantearse a sí misma como la ciencia de la diver-

3 En Guber, R. *El salvaje metropolitano*, Buenos Aires, Legasa, 1991.

sidad y, no obstante las críticas, este conjunto de principios y preceptos que se denominó *observación participante*, siguió (y sigue aún) en vigencia. Muchos antropólogos siguen utilizando esta técnica, con algunas modificaciones, porque consideran que les permite responder a la pregunta que ya se planteaba Malinowski:

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

Pero aun cuando la receta propuesta por Malinowski funcionó durante mucho tiempo, pronto comenzaron las críticas y los señalamientos.<sup>4</sup> Sin duda, de todas las críticas que recibió la propuesta de Malinowski, la más “sistemática” provino de la corriente que se conoce como *interpretativa*. Esta corriente enfrentó los postulados metodológicos de Malinowski con otros que, si bien no ponían en tela de juicio muchos de sus supuestos (por ejemplo la antropología como ciencia de la diversidad), introdujeron en la técnica —o el método— lo que sería una tensión permanente entre “objetivismo” (la versión malinowskiana) y “subjetivismo”.<sup>5</sup>

### La versión interpretativa de la observación participante

Con el rótulo de *corriente interpretativa* se agrupan varios teóricos desde Dilthey y Weber, hasta las versiones más modernas como Geertz y Clifford. El punto en común de todos ellos es otorgar un lugar de privilegio a la significación o al significado de los hechos sociales (comportamiento, acciones). Si el sentido o la significación es el elemento más importante de “lo social”, la forma de abordarlo es necesariamente la interpretación en tanto comprensión de esa significación. Uno de los autores que más se destacan de esta corriente es Geertz, quien intenta de manera sintética dar una definición del objeto (la cultura) al mismo tiempo que describe la he-

rramienta de trabajo necesaria para estudiarlo: la descripción densa.<sup>6</sup>

Reconociendo como problema sustancial de la antropología la relación entre la diversidad cultural y la unidad, Geertz se pregunta: “¿cómo puede conciliarse la gran variación natural de las formas culturales con la unidad biológica del género humano?” (1981:34). En la respuesta que propone para esta pregunta se separa de otras teorías anteriores (como por ejemplo la estructuralista o la funcionalista) porque se basan en la idea de una naturaleza humana regularmente organizada, invariable, simple, inmutable, constante, universal, general, y porque consideran que el trabajo del antropólogo consiste en buscar la complejidad y ordenarla, en buscar en la cultura principios universales y uniformidades empíricas, y en relacionar esos principios universales con las constantes estables (biológicas, psicológicas, sociales).

Para Geertz, esta búsqueda es inútil ya que justamente lo característico de la condición humana son las particularidades: “lo que tenemos los hombres en común es otorgar significados, dar soluciones particulares, humanas, a problemas existenciales que sí son universales”. Lo que hace que los hombres sean hombres son las formas particulares en que resuelven cierto tipo de problemas y desarrollan sus potencialidades. Y es sólo a través de la comprensión de las particularidades que se puede comprender lo universal.

Para comprender esas “soluciones particulares”, Geertz intenta operativizar el concepto de cultura con el fin de reducirlo a sus verdaderas dimensiones. Con operativizar quiere decir: buscar un concepto más estrecho, especializado y teóricamente más vigoroso —que, por ejemplo el de Tylor, “que más que aclarar oscurece las cosas”— otorgándole, así, todo el peso de la definición a un aspecto en particular: la significación y, especialmente al establecimiento social de esa significación. La “cultura es, entonces, un concepto “semiótico” que remite a “la urdimbre de tramas de significación que el hombre ha tejido y en la cual está inmerso”. Al mismo tiempo que redefine el concepto, redefine la ciencia que lo estudia. Así, la Antropología como

4 Uno de los que rápidamente puso en tela de juicio la posibilidad real de obtener conocimiento de la aplicación de esta técnica fue sin duda Lévi-Strauss. En *Tristes Trópicos*, señala que: “Yo deseaba seguir *lo primitivo* hasta el fondo. Seguramente mi deseo había sido satisfecho por esa gente encantadora a la que ningún hombre blanco había visto antes que yo y tal vez ningún otro volvería a ver. Aquel viaje había dominado mi ánimo y por fin había llegado hasta *mis salvajes*. Pero ¡ay!, eran demasiado salvajes... Estaban realmente dispuestos a enseñarme sus costumbres y creencias, pero yo no sabía de su lengua. Estaban tan cerca de mí como una imagen vista en un espejo. Los podía tocar pero no podía entenderlos. Allí tuve mi recompensa y al mismo tiempo mi castigo”. Esta imposibilidad, presentada como si fuera un impedimento personal, lo llevó a pensar una antropología del pensamiento, una ciencia concluida, abstracta, formalista, una “gramática universal del intelecto” que pudiera realizarse sin el “sacrificio” extremo del encuentro con lo “exótico”.

5 Ver Guber, R., 1991; Lins Ribeiro; 1989, Giddens, 1987 y Bourdieu, 1988, 1990, 1991.

6 Nos basamos en tres capítulos de *La interpretación de las culturas* (1987): “1. Descripción Densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura”; “2. El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre”; y “Ritual y cambio social: un ejemplo javanés”.

ciencia que estudia la cultura —entendida como significación— no puede ser, para Geertz, una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. La tarea del antropólogo es, entonces, explicar —interpretando— expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie. En consecuencia, desarrolla una relación particular entre cultura y el modo de estudiarla: la descripción densa.

### El concepto de cultura

La definición más completa de cultura enunciada en la *Descripción Densa*, es: “una jerarquía ordenada de estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente se maneja.” ¿Qué entiende por esto?

—“*jerarquía ordenada de estructuras de significación*”. Por estructuras de significación entiende sistemas en interacción de signos interpretables. Esos signos interpretables, que él denomina símbolos, son conductas, artefactos, estados de conciencia, actos, palabras, cosas, que pueden verse como “discursos sociales” y en tanto discursos (textos) son *interpretables*. Esas estructuras de significación no están relacionadas entre sí de cualquier modo ni tampoco a través de un vínculo causal. Se relacionan entre sí en una “jerarquía ordenada”. Para explicar este aspecto toma el ejemplo que da Ryle sobre los tics. Así, define la cultura como una jerarquía estratificada de estructuras significativas en la cual se producen, se perciben y se interpretan “los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias”. Podemos cambiar “tics” por comportamientos: sin esas estructuras significativas las diferencias en el significado de los comportamientos no existirían. La cultura establece esa jerarquía ordenada, actuando como “contexto” que se distingue de otros contextos (otras culturas) por una *unidad de estilo*:

*[...] la cultura no es una entidad, algo a lo que puedan atribuirse de manera causal acontecimientos sociales, modos de conducta, instituciones o procesos sociales; la cultura es un contexto dentro del cual pueden describirse todos esos fenómenos de manera inteligible [...]* (1987:27).

—están “socialmente establecidas y en virtud de las cuales la gente se maneja”. Para Geertz, la cultura es producto de seres sociales que actuando dan sentido —significado a su propia realidad. La *significación* (otorgar significado) se establece socialmente: “uno no puede hacer una guiñada (o fingir burlescamente

una guiñada) sin saber lo que ella significa para otros”. Si la cultura es un conjunto de significaciones, “la cultura es ‘pública’ porque la significación lo es”. De tal manera que, para Geertz, la cultura no está dentro de la cabeza de la gente sino que toma cuerpo en los símbolos —signos públicos a través de los cuales los miembros de una sociedad comunican su cosmovisión, sus orientaciones. Pero la cultura es pública en un segundo sentido: porque se relaciona con la *acción social* o con la *conducta*:

*Hay que atender a la conducta y hacerlo con cierto rigor porque es en el fluir de la conducta —o, más precisamente, de la acción social— donde las formas culturales encuentran articulación. La encuentran también, por supuesto, en diversas clases de artefactos y en diversos estados de conciencia; pero éstos cobran su significación del papel que desempeñan [...] en una estructura operante de vida, y no de las relaciones intrínsecas que puedan guardar entre sí* (1987:30).

Con esto se distancia de aquellos que consideran a la cultura como un sistema abstracto que deriva su lógica (aquello que le da coherencia) de principios estructurales, como lo planteara Lévi-Strauss, y de aquellos que derivan esa lógica de un conjunto de símbolos especiales, como por ejemplo los “cognitivistas”. Es contra estos últimos que Geertz realiza las críticas más duras. Según él, los “cognitivistas” entienden a la cultura como compuesta de estructuras psicológicas mediante las cuales los individuos o grupos de individuos guían su conducta y su estudio consistiría “simplemente” en relevar aquellos elementos que una persona debe conocer a fin de obrar de una manera aceptable para el resto de los miembros para luego analizarlos mediante métodos formales semejantes a los de la matemática y la lógica (formalismo). En síntesis, para Geertz, el análisis que realizan los cognitivistas implica unir un subjetivismo extremo con un formalismo extremo.

En oposición a esto, Geertz plantea que la lógica de los significados deriva de las acciones, de la conducta humana:

*Una vez que la conducta humana es vista como acción simbólica —acción que, lo mismo que la fonación en el habla, el color en la pintura, las líneas de la escritura o el sonido en la música, significa algo— pierde sentido la cuestión de saber si la cultura es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas juntas mezcladas* (1987:24).

## La relación entre el concepto de cultura y la descripción densa

Geertz parte del hecho de que la Antropología es la ciencia que estudia la cultura, pero pone el énfasis en un sólo aspecto, desde luego fundamental, del trabajo antropológico: la descripción etnográfica en tanto la herramienta más válida para captar la cultura de un pueblo. En este sentido, la herramienta y el concepto se ajustan mutuamente. Así, como el modo tradicional de realizar la observación participante se ajusta al modo tradicional de concebir la cultura, Geertz considera necesario adecuar la herramienta al concepto de cultura que él ha definido.

Si la cultura es definida como “una jerarquía ordenada de estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente se maneja”, la tarea fundamental del antropólogo consiste en buscar esas estructuras de significación, en desentrañarlas y explicarlas (entender su significado), en determinar su campo social y su alcance. Así, la descripción etnográfica se transforma en “*descripción densa*”. Este tipo de descripción contiene cuatro características principales:

*[...] es “interpretativa”, lo que interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en tratar de “rescatar lo dicho” en ese discurso de sus ocasiones perecederas y “fijarlo” en términos susceptibles de consulta. El kula ha desaparecido o se ha alterado, pero para bien o para mal perdura The Argonauts of the Western Pacific. Además, la descripción etnográfica tiene una cuarta característica, por lo menos tal como yo la practico: es “microscópica.*

### Es interpretativa

Si la cultura es un conjunto de signos interpretables, la tarea del antropólogo es *interpretar*. Interpretar es realizar una lectura de lo que ocurre y desentrañar el significado. Consiste en “conjeturar significaciones, estimar las conjeturas y llegar a conclusiones explicativas partiendo de las mejores conjeturas”.

Para Geertz, la etnografía clásica, la observación participante, fue un avance porque implicó que el antropólogo dejara de pensar en sus informantes como objetos y los pensara como sujetos permitiendo también el acercamiento y la compenetración con ellos. Pero al mismo tiempo, reconoce algunos aspectos negativos.

Primero, en la práctica antropológica clásica, se considera que la descripción etnográfica está compuesta de tres partes separadas entre sí: observar, registrar y analizar. Para Geertz, estas tres partes no pueden ser disociadas: “la distinción de estas tres fases de conocimiento (observar, regis-

trar, analizar) puede normalmente no ser posible y como operaciones autónomas pueden no existir en realidad”. Esta disociación llevó a reducir la observación participante a la sola observación (“más como una actividad de observación y menos como la actividad de interpretación que en realidad es”) limitándose a ver y describir lo que la gente hace.

Segundo, al priorizar la observación, el antropólogo no sólo perdió de vista su “lugar”, pensándose como algo más que “un transeúnte interesado”, proponiendo como regla la exterioridad del investigador a la situación que observa, sino que se deslumbró por lo “exótico”. Respecto a la exterioridad, Geertz, sostiene que el investigador debe situarse en la posición en la cual fue construida la significación, es decir, dentro de la situación y no fuera (tiene que participar más que observar). Respecto a la observación de lo exótico, Geertz sostiene que por el contrario, el antropólogo debe prestar atención a “lo corriente en lugares no habituales” (“observar lo corriente en lugares que esto asume formas no habituales”), lo cual demuestra:

*[...] no, como a menudo se ha pretendido, la arbitrariedad de la conducta humana [...], sino la medida en que su significación varía según el esquema de vida que lo informa (1987:27).*

Tercero, cuando la descripción etnográfica clásica intentó interpretar, recurrió a “información de fondo” para preguntar por el sentido y el valor de lo que sucede y de lo que se dice (es decir, para explicar). Esta información es para Geertz inevitable, pero a diferencia de una descripción clásica, la descripción densa no puede quedarse ahí, porque sino quedaría oscurecida la significación que otorgan los informantes a los hechos. No es que desestime la información de fondo, ya que:

*[...] la mayor parte de lo que necesitamos para comprender un suceso particular, un rito, una costumbre, una idea o cualquier otra cosa, se insinúa como información de fondo antes que la cosa misma sea directamente examinada (1987:23).*

Pero en términos de Geertz, lo que hace que la descripción etnográfica pueda transformarse en una descripción densa, no es sólo que el antropólogo apele a la información de fondo, a que se incluya en la situación, ni porque se fije en los hechos habituales, sino que fundamentalmente el antropólogo debe *comprender*, desentrañar, hacer “accesible el mundo conceptual en el que viven los informantes”. Según Geertz, lo fundamental de

toda interpretación densa es que el antropólogo comprenda la cultura, lo cual:

*[...] supone captar su carácter normal sin reducir su particularidad. (Cuanto más me esfuerzo por comprender lo que piensan y sienten los marroquíes, tanto más lógicos y singulares me parecen). Dicha comprensión los hace accesibles, los coloca en el marco de sus propias trivialidades y disipa su opacidad (1987:27).*

El verdadero trabajo etnográfico consiste, para Geertz, en interpretar significaciones a través de la comprensión de las “expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie”. La comprensión de las estructuras de significación, implica que el antropólogo:

- las capte y las explique, aun cuando esté en los niveles más rutinarios de su trabajo (entrevistar informantes, observar ritos, dilucidar términos de parentesco, establecer límites de propiedad, hacer censo de casas, escribir su diario, etc.);
- las desentrañe y determine su campo social y su alcance;
- las lea en las conductas modeladas como si estas estuvieran “escritas”, como si fueran “un manuscrito extranjero”.

Una vez que el antropólogo logró la comprensión, pueden describirse todos los fenómenos: modos de conducta, instituciones, procesos sociales, de manera inteligible, es decir, densa.

### **Rescata lo dicho**

La cultura adquiere cuerpo en un discurso social, discurso social entendido como expresiones sociales que incluyen hechos, dichos, cosas. Pero lo más importante para Geertz es lo “dicho” por los actores. Lo que hace el antropólogo es *rescatar lo dicho* por los actores, es decir, lo que dicen sobre los sucesos, las cosas, las relaciones, completando su proceso de comprensión. Así, el “ver las cosas desde el punto de vista del actor” no significa “convertirse en nativo”:

*No tratamos (o por lo menos yo no trato) de convertirnos en nativos (en todo caso una palabra comprometida) o de imitar nativos. Sólo los románticos o los espías encontrarían sentido en hacerlo. Lo que procuramos es (en el sentido amplio del término en el cual éste designa mucho más que la charla) conversar con ellos, una cuestión bastante*

*más difícil, (y no sólo con extranjeros) de lo que generalmente se reconoce (1987:27).*

Simplemente nos permite interpretar y comprender su punto de vista. Esto no significa que la palabra del informante sea la única autorizada ni tampoco que sea la “verdad” o refleje la “realidad” ni que, cuanto más fiel sea el antropólogo a la explicación que dan los informantes más cerca de la verdad esté o que cuando el antropólogo consigue esa palabra y la transcribe literalmente concluya su tarea.<sup>7</sup> Para Geertz, al rescatar lo dicho por los actores, el antropólogo está interpretando “interpretaciones”. Aquello que nos dice el informante es una interpretación (sin duda de primera mano, ya que es un “nativo”), es una verdad pero no es la verdad. Es decir, podemos tener tantas interpretaciones como informantes, y cada una de ellas será verdadera.

Además, la interpretación que realiza el antropólogo de lo dicho por los nativos incluye también los valores que el antropólogo “imagina” que las personas otorgan a las cosas. Es decir, que el antropólogo comienza a trabajar con sus propias conjeturas sobre lo que los informantes son, piensan que son o los valores que supone le otorgan a las cosas (“atiende a los valores que imagina que ese pueblo, representado en sus informantes, asigna a las cosas”) pero, al mismo tiempo, atiende a las fórmulas que los informantes usan para definir lo que les sucede. Las interpretaciones hechas por el antropólogo y las descripciones que surgen de ellas “son antropológicas pues son parte de un sistema en desarrollo de análisis científico”. Esas descripciones presentan el doble carácter de lo “dicho por el nativo” y lo “imaginado por el antropólogo”:

*Deben elaborarse atendiendo a las interpretaciones que hacen de su experiencia personas pertenecientes a un grupo particular, porque son descripciones, según ellas mismas declaran, de tales interpretaciones; y son antropológicas porque son en verdad antropólogos quienes las elaboran (1987:28).*

En suma, las descripciones de los antropólogos surgen de interpretaciones de segundo (o de tercer orden), constituyen un “acto imaginativo” y “su validez no depende de la habilidad del antropólogo para recoger hechos primitivos en lugares remotos y llevarlos a su país”, sino en que sea capaz de clarificar lo que ocurre en tales lugares, “de reducir el enigma”.

7 Esta forma de “comprensión” está implícita en el uso de informantes claves o clasificados, elegidos porque cuentan mejor o porque tienen información más profunda que el resto (por ejemplo en un pueblo etnográfico: el chaman). También está implícita cuando se toma todo lo dicho por un número *x* de informantes, se buscan las regularidades y se arma una versión “tipo” representativo de la cultura.

### **Fija lo dicho**

Al mismo tiempo que el antropólogo rescata lo dicho lo “inscribe”, es decir, escribe lo que se dice, lo redacta, lo “fija” transformando lo escrito en un documento que puede ser consultado:

*Lo importante es demostrar en qué consiste una pieza de interpretación antropológica: en trazar la curva de un discurso social y fijarlo en forma susceptible de ser examinada. El etnógrafo “inscribe” discursos sociales, los pone por escrito, los redacta. Al hacerlo, se aparta del hecho pasajero que existe sólo en el momento en que se da y pasa a una relación de ese hecho que existe en sus inscripciones y que puede volver a ser consultada (1987:31).*

Así, el antropólogo rescata del tiempo y del olvido un hecho irrepetible, que existe sólo en un momento pero que, al ser fijado, puede relacionarse con otras descripciones y puede ser vuelto a consultar. Y en este sentido vuelve sobre la descripción tradicional:

*[...] lo que inscribimos (o tratamos de inscribir) no es discurso social en bruto, al cual, porque no somos actores (o lo somos muy marginalmente o muy especialmente) no tenemos acceso directo, sino sólo a la pequeña parte que nuestros informantes nos refieren (1987:32).*

El antropólogo inscribe lo que los informantes refieren o quieren referir, pero ese escrito “constituye claramente un acto imaginativo” por parte del antropólogo. Este “acto imaginativo” deriva de la capacidad del antropólogo para *estimar* las interpretaciones de los “nativos” y las suyas propias. Y en ese sentido, por ser un acto imaginativo, es una “ficción”. Esto no quiere decir que el escrito sea falso o inefectivo, sino que es algo “elaborado”, “formado”, “compuesto”. Elaborar descripciones constituye un acto imaginativo, un acto similar al que realizamos cuando escribimos un cuento. La diferencia es que en el escrito del antropólogo, los actores están interpretados como reales y los hechos, como ocurridos. En ese sentido es una “historia”.

### **Es microscópica**

La última característica que tiene la descripción densa es que es *microscópica*. El antropólogo trabaja en contextos pequeños, acotados (una aldea, una zona específica de una ciudad, una institución) y sobre hechos cotidianos, sencillos, domésticos (la familia, el trabajo, las interacciones entre las personas). Lo “pequeño” implica que esa descripción que el antropólogo realiza es microscópica espacial-

mente, lo “cotidiano” implica que esa descripción es microscópica conceptualmente.

El antropólogo tiene “conocimientos extraordinariamente abundantes de cuestiones extremadamente pequeñas” que ilustran temas comunes para la gente. Pero el problema es que esa “abundancia” de hechos pequeños no implica que el antropólogo pueda trascender, de manera inmediata, esa situación para generalizar al nivel de una nación, un pueblo, sólo con sumar todos esos hechos pequeños. Justamente este pasaje de lo micro a lo macro, de lo particular a lo general, introduce un problema metodológico que muchas veces no ha sido bien resuelto: ¿cómo puede el antropólogo pasar de una descripción espacialmente acotada a una generalización sobre un espacio mayor? Para Geertz, algunos de los modelos que elaboraron los antropólogos para justificar ese paso de lo micro a lo macro pusieron en peligro toda la “empresa antropológica”. Se refiere particularmente a dos modelos: “el de Jonesville, como modelo microscópico de los Estados Unidos”, y el de “la isla de Pascua como caso de prueba y modelo de experimento natural”.

El primer modelo tiene como premisa que el antropólogo capta el mundo “grande” a través de describir el “pequeño”. Para Geertz esto es una “falacia tan evidente que aquí lo único que necesita explicación es cómo la gente ha logrado creer semejante cosa y ha esperado que otros la creyeran”. Geertz sostiene que esta falacia olvida que “el lugar de estudio no es el objeto de estudio”. Los antropólogos no estudian aldeas (tribus, pueblos, vecindarios...); estudian *en* aldeas:

*Si uno va a ocuparse de la explotación de las masas, tiene cierto valor la experiencia de haber visto a un mediero javanés trabajando en la tierra bajo un aguacero tropical o a un sastre marroquí cosiendo caftanes a la luz de una lamparilla de veinte bujías. Pero la idea de que esta experiencia da el conocimiento de toda la cuestión [...] es una idea que sólo se le puede ocurrir a alguien que ha permanecido demasiado tiempo viviendo entre las malezas (1987:34).*

El segundo modelo, el de laboratorio natural, es para Geertz más pernicioso. Este modelo implica tanto la analogía con lo biológico como la posibilidad de aplicar a la antropología el método experimental. Como el lugar en el cual trabaja el antropólogo es pequeño y en general aislado (de ahí lo de isla de Pascua), puede ser tentador pensar que es similar al laboratorio del biólogo que aísla elementos, manipula las variables que cree importantes y saca conclusiones de su observación cotidiana. Estas conclusiones son

válidas y generales. Si bien esto puede parecer “un disparate”, han sido varios los antropólogos que se han manejado con este modelo porque, según Geertz, les ha permitido resolver el “más profundo dilema teórico” de la antropología: conciliar la unidad del género humano con la particularidad cultural:

*La gran variación natural de las formas culturales es, desde luego, el gran (y frustrante) recurso de la Antropología, pero también es el terreno de su más profundo dilema teórico: ¿cómo puede conciliarse semejante variación con la unidad biológica del género humano? Pero no se trata, ni siquiera metafóricamente, de una variación experimental porque el contexto en que se da varía junto con ella, de manera que no es posible (aunque hay quienes lo intentan) aislar la y de la x y asignarles una función propia (1987:34).*

Para evitar estos errores, Geertz sostiene que la descripción densa tiene un carácter circunstanciado y específico, pero al mismo tiempo ilustra conceptos teóricos generales que interesan a la ciencia social. El antropólogo se enfrenta con los mismos conceptos (“grandes realidades”) que otros científicos sociales, pero los encara en contextos “enigmáticos y opacos”, “cotidianos” y “pequeños”. Así, le quita a esos conceptos las mayúsculas, transformándolos (traduciéndolos) en palabras sencillas y cotidianas, esas “grandes palabras [...] toman una forma sencilla y doméstica en esos contextos domésticos”.<sup>8</sup> Para Geertz, las descripciones del antropólogo no siempre son generalizables, pero sí tienen importancia general porque “presentan al espíritu sociológico material concreto con que alimentarse”:

*Lo importante de las conclusiones del antropólogo es su complejo carácter específico y circunstanciado. Esta clase de material producido en largos plazos y en estudios principalmente (aunque no exclusivamente) cualitativos, con amplia participación del estudioso y realizado en contextos confinados y con criterios casi obsesivamente microscópicos, es lo que puede dar a los megaconceptos con los que se debaten las ciencias sociales contemporáneas—legitimidad, modernización, integración, conflicto, carisma, estructura, significación—esa clase de actualidad sensata que hace posible concebirlos no sólo de manera realista y concreta sino, lo que es más importante, pensar creativa e imaginativamente con ellos (1987:34).*

## La relación entre descripción densa y teoría

Según Geertz, aquellos que utilizan los enfoques interpretativos se han resistido a teorizar, es decir, a realizar una articulación conceptual que permita introducir modos sistemáticos de evaluación de las afirmaciones que se hacen. Pero, para él, no hay razón para no poder establecer una estructura conceptual que pueda permitir validar y verificar la descripción densa, aunque reconoce que hay dificultades que hacen que el desarrollo teórico sea en este enfoque más difícil que en otros.<sup>9</sup>

El hecho de que la cultura exista en el pueblo que el antropólogo estudia, pero que la Antropología exista en el “libro, en el artículo, en la conferencia, en la exposición del museo y hoy en día a veces en la película cinematográfica”, ha llevado a confundir el objeto de estudio—la cultura de un pueblo— con el estudio de ese objeto—el estudio de la cultura de un pueblo. En el estudio de la cultura esto se confunde porque “la línea que separa modo de representación y contenido sustantivo no puede trazarse en el análisis cultural como no puede hacerse en la pintura; y ese hecho a su vez parece amenazar la condición objetiva del conocimiento antropológico al sugerir que la fuente de éste es, no la realidad social, sino el artificio erudito.”

Estos planteamientos han llevado a que las interpretaciones sean presentadas como válidas por sí mismas, por su coherencia, o por la sensibilidad que tenga el que la hace. Pero tampoco la validez de una descripción densa radica en su coherencia, porque un sistema cultural (la cultura de un pueblo) siempre tiene un mínimo de coherencia, sino no podría ser considerado un sistema. La descripción de ese sistema no tiene que ser coherente para ser válida.

Para Geertz, la verificación (prefiere decir evaluación) de una descripción densa depende del grado en que su autor sea capaz de clarificar lo que ocurre en los lugares en los cuales trabaja, de “reducir el enigma que es producto de observar hechos no familiares (pero cotidianos) que surgen en lugares desconocidos”. Una descripción densa (una interpretación) es válida cuando responde claramente a la pregunta: ¿qué clase de hombres son estos?, cuando el antropólogo logra desentrañar lo que significa esa cultura utilizando su imaginación para ponerse él, y luego a través de su exposición a otros, en contacto con la vida de gente extraña:

8 En el ejemplo que Geertz utiliza, el cuento sobre las ovejas que le relata Cohen, se está dando cuenta de conceptos como el del poder, de la dominación, del colonialismo, etc. a partir de una narración sobre un hecho cotidiano, particular, sencillo.

9 La pregunta que se impone es la siguiente: si la descripción densa es una interpretación del antropólogo sobre una interpretación del informante, si podemos tener varias interpretaciones de varios informantes incluso contradictorias y si además es una ficción, una historia ¿cómo puede verificarse?

*[...] aquí está precisamente la virtud de la etnografía. Si ésta es descripción densa y los etnógrafos son los que hacen las descripciones, luego la cuestión fundamental en todo ejemplo dado en la descripción (ya se trate de una nota aislada de la libreta de campo, o de una monografía de las dimensiones de las de Malinowski) es la de saber si la descripción distingue los guiños de los tics y los guiños verdaderos de los guiños fingidos (1987:29).*

En definitiva, la validez de una interpretación (descripción densa) es limitada. Sólo es válida si puede distinguir los diferentes significados. Y al proponer un modo particular de validación, la descripción densa impone un modo particular de concebir la ciencia. La antropología como ciencia de la cultura, ya no es una “ciencia experimental en busca de leyes”, sino “una ciencia interpretativa en busca de significaciones”. Al transformar la antropología en una ciencia interpretativa, la descripción densa limita, al mismo tiempo, la forma en que puede desarrollarse una teoría antropológica de la cultura por lo menos en dos sentidos.

El primer límite está dado porque la teoría es inseparable de los hechos inmediatos que se registraron, es decir, *no es dueña de sí misma*. Esto implica introducir una tensión, por cuanto la teoría científica exige generalización. ¿De qué modo generaliza la teoría cultural derivada de la descripción densa? Las generalidades a las que logra llegar se deben “a la delicadeza de sus distinciones, no a la fuerza de sus abstracciones”. Es decir, que una teoría así planteada progresa de manera discontinua y no a través de una generalización empírica, moviéndose paralelamente a otros estudios, realizando nuevos estudios que profundizan en los mismos problemas, adoptando la misma posición teórica para emplearla en otra interpretación intentando una mayor precisión.

Como la descripción densa no codifica regularidades abstractas, la teoría que surge de ella no puede generalizar a través de tomar muchos casos particulares, sólo puede generalizar dentro de cada caso, ilustrando la forma “sencilla y doméstica que toman los grandes conceptos en contextos cotidianos”<sup>10</sup>.

En segundo lugar, la teoría cultural que surge de la descripción densa *no es predictiva* en el sentido estricto del término: porque el antropólogo interpreta luego que ocurren los hechos, pero eso no quiere decir que tenga que

ajustarse a realidades pasadas, sino que “debe interpretar –intelectualmente– realidades futuras. Las interpretaciones deben ser capaces de dar interpretaciones defendibles a medida que aparecen nuevos hechos”.

Afirmar que la teoría cultural no es predictiva y no es dueña de sí misma, no significa que la descripción densa se realice sin un marco teórico de referencia. Por el contrario, Geertz sostiene que no solamente es interpretación lo que se hace en el nivel inmediato de la observación, sino que se desarrolla paralelamente la teoría de la que depende conceptualmente la interpretación. Lo que sucede es que la relación teoría-técnica es una relación distinta a la que se plantea en otras ciencias. Para Geertz, la relación que hay entre descripción-explicación en otras ciencias, se transforma en la Antropología en una relación entre descripción densa (inscripción) y diagnóstico (especificación). En la descripción densa se establece (y se inscribe) la significación que determinadas acciones sociales (comportamientos) tienen para los actores, pero al mismo tiempo se especifica (diagnóstica), enunciándolo de manera explícita, lo que el conocimiento así alcanzado muestra sobre esa sociedad. En la descripción densa se descubren (y se inscriben) las estructuras conceptuales que informan los actos de los sujetos y al mismo tiempo se construye (se especifica) un sistema de análisis en cuyos términos aquello que es genérico de esas estructuras, aquello que pertenece a ellas porque son lo que son, se destaque.

En definitiva, para Geertz, el antropólogo comienza con una serie de significantes (lo dicho en el discurso social) e intenta situarlos dentro de un marco inteligible, establece la significación que determinadas acciones tienen para sus actores y describe las estructuras conceptuales que informan los actos de esos sujetos. Es decir que el antropólogo trata de organizar el análisis de manera tal que las conexiones entre formaciones teóricas e interpretaciones queden lo más claro posible. Tal vez los siguientes párrafos sinteticen lo que Geertz quiere significar con la relación entre teoría y descripción densa:

*Nuestra doble tarea consiste en descubrir las estructuras conceptuales que informan los actos de nuestros sujetos, lo “dicho” del discurso social, y en construir un sistema de análisis en cuyos términos aquello que es genérico de esas estructuras, aquello que pertenece a ellas porque son lo que son, se destaque y permanezca [...] En etnografía, la*

10 Esto se ha comentado antes. Tal vez pueda entenderse mejor esta idea de ilustrar grandes conceptos a través de lo que Geertz sostiene en otro texto: lo que hace el antropólogo es traducir, “el término “traducción” no consiste en una simple refundición de los modos que otros tienen de disponer las cosas en nuestro propio modo de situarlas (que es el modo en que las cosas se pierden), sino la exposición mediante nuestras locuciones, de la lógica de sus modos de disposición; una concepción que de nuevo se halla más próxima a lo que hace un crítico para arrojar luz sobre un poema, que a lo que hace un astrónomo para tomar nota de una nueva estrella. Sea como fuera, la captación de sus concepciones a través de nuestro vocabulario es una de aquellas cosas que se asemejan a montar en bicicleta, ya que es más fácil de hacer que de explicar” (Geertz, 1994:20).

*función de la teoría es suministrar un vocabulario en el cual pueda expresarse lo que la acción simbólica tiene que decir sobre sí misma, es decir, sobre el papel de la cultura en la vida humana. [...] La meta es llegar a grandes conclusiones partiendo de hechos pequeños pero de contextura muy densa, prestar apoyo a enunciados generales sobre el papel de la cultura en la construcción de la vida colectiva relacionándola exactamente con hechos específicos y complejos (1987:37).*

### Otras perspectivas sobre la relación sujeto/objeto

Nos interesa marcar que en esta relación entre sujeto/objeto cada una de las posiciones, la de Malinowski y la de Geertz, presentan divergencias pero también un elemento común. Respecto a este último, ambos consideran al “otro” (objeto) distinto en función de la distancia, lejanía espacial y cognitiva. La diferencia sustancial reside en el papel del sujeto cognoscente y cómo logra la validez del conocimiento que adquiere el antropólogo: a través de la separación, de la externalidad o a través de la inmersión, de la empatía con el “otro”. Esto introdujo una tensión en el trabajo etnográfico entre objetivismo y subjetivismo, que fuera objeto de discusión teórica y metodológica en los últimos 20 años, ya sea entre los partidarios de cada una de las posiciones como entre aquellos que intentaron conciliarlas. En esta última categoría se encuadran autores como Bourdieu (1988, 1990, 1991), Guber (1991), Da Matta, Lenclud y Lins Ribeiro.<sup>11</sup>

La postura común de estos autores es plantear que a partir de un control epistemológico de los supuestos subyacentes a cada postura puede llegarse a una síntesis de los aspectos positivos de cada posición. Para algunos (como en los casos de Bourdieu y Guber) la síntesis implica tomar ambas posiciones como dos *momentos* de la construcción del conocimiento antropológico; eliminar uno de ellos sería dejar incompleto el proceso que lleva a ese conocimiento. Para otros, (como en los casos de Lins Ribeiro y Da Matta) la síntesis se logra a través de introducir *mediaciones* entre ambas posturas.

Nosotros elegimos trabajar con la postura de Lins Ribeiro, porque introduce un nuevo principio metodológico—extrañamiento— en inmediata relación con la alteridad cultural y, sobre todo, con el hecho de que el antropólogo trabaje en su propia sociedad. El punto de partida de este autor es plantearse las siguientes preguntas: ¿qué estudia el

antropólogo?, ¿cuál es su objeto de estudio? La respuesta la busca en el concepto de *conciencia práctica*. Este concepto le permite tomar una perspectiva mediadora entre otra relación que subyace a la construcción del objeto en la teoría antropológica: la relación individuo/sociedad. Las teorías tradicionales se han centrado en uno u otro polo de la relación (el individuo constituye la sociedad o, a la inversa, la sociedad constituye a los individuos). Para Lins Ribeiro, esta relación está mediatizada no sólo:

*[...]por trayectorias específicas de desarrollo de personalidades que califican individuos como agentes competentes, sino también por coyunturas históricas concretas (donde las trayectorias individuales se realizan) que crean los límites y posibilidades de resolución de impases cotidianos o estructurales [...] (1989:1).*

La relación entre las trayectorias específicas (las individualidades) y las coyunturas históricas (que dan el marco o el contexto donde dichas trayectorias se construyen y se desarrollan) implica oponerse a la idea de que los individuos no son un producto mecánico y pasivo de las determinaciones sociales, económicas o de clase, sino que también “pueden cambiar los marcos definidores de lo social”. Sin desconocer que las acciones que realizan los individuos están “matizadas” por su posición de clase (social y económica), se resalta el hecho de que los individuos como “agentes humanos” o “actores” tienen, como aspecto inherente a lo que hacen (a su acción), “la capacidad de comprender lo que hacen mientras lo hacen”. La noción de conciencia práctica enfatiza fundamentalmente este último aspecto: la capacidad del hombre de reflexionar sobre su acción y por ende en su capacidad de autonomía como agente social.<sup>12</sup>

Es decir, que a la pregunta sobre qué estudia el antropólogo, Lins Ribeiro responde: la conciencia práctica. La conciencia práctica es un modo a partir del cual los individuos pueden reflexionar sobre su acción, aun cuando en la vida diaria no precisen hacerlo. Esto implica que los agentes sociales se manejan cotidianamente con “elementos” que no necesitan explicitar de manera discursiva. Estos elementos se dan como supuestos o dados, y son el resultado de procesos de rutinización. Es decir, son elementos incorporados en el agente a través de “rutinas”, pero existen como parte de un escenario donde los individuos desarrollan sus acciones.

11 Textos respecto a la postura metodológica de estos tres últimos autores están incluidos en los anexos de este capítulo.

12 La reflexión sobre la práctica o la acción deja abierta la posibilidad de producir cambios en las condiciones objetivas o estructurales. Este aspecto es resaltado por Giddens, de quien Lins Ribeiro toma el concepto de conciencia práctica, ya que lo que le interesa a aquél es demostrar la importancia que tiene este tipo de conciencia en la estructuración de la sociedad.

Nos interesa remarcar un aspecto de esta noción. Para que distintas fuentes de información (lo cotidiano) puedan dejar de ser monitoreadas es necesario que el contexto (escenario) donde se lleva a cabo la acción o la interacción sea compartido y no problematizado, a fin de que el agente sienta confianza en que el otro va a comprender su acción sin que tenga que explicitar su motivación con palabras. Esta seguridad o confianza por parte del agente proviene de la rutina y de la previsibilidad. Así, como los elementos fundamentales de la conciencia práctica son: confianza, previsibilidad, rutina, no verbalización; esto nos lleva directamente a la idea de “familiaridad” con el contexto en el cual la conciencia práctica se estructura y se desarrolla. La idea de “familiar” (cotidiano) implica a su vez la asociación de dos elementos más: la *cercanía física*, espacial, entre aquellos que participan de la misma conciencia práctica y el *conocimiento* compartido de esa conciencia práctica.

Son justamente estos elementos los que permiten a Lins Ribeiro recuperar los principios metodológicos del trabajo antropológico y contestar a la pregunta: ¿cómo se estudia la conciencia práctica? Tradicionalmente, el antropólogo se inserta en contextos *no* familiares (exóticos), que están espacialmente alejados (distancia física) y sobre el cual desconoce los elementos que conforman la conciencia práctica de los agentes (distancia intelectual). Al insertarse en esos contextos, el antropólogo como sujeto se “extraña”. Frente a lo “exótico” del objeto, el sujeto que conoce tiene como primera “sensación” la “extrañeza”, que puede incluir tanto la sorpresa, la rareza e incluso la admiración. La extrañeza proviene de la distancia social (física e intelectual) que separa al antropólogo de su objeto. En ese contexto, que incluye la sensación inicial del antropólogo, su trabajo consiste en hacer familiar lo exótico, es decir, en des-extrañarse a través del acercamiento/aproximación al objeto. Así, para Lins Ribeiro, la perspectiva antropológica se basaría:

*[...] en una tensión existente entre el antropólogo como miembro –aunque especial– de un sistema social y cognitivo, que se encuentra con relación a otro sistema social cognitivo, intentando transformar lo exótico en familiar (1989:2).*

Estamos así frente a dos “universos” de significación distintos: el familiar y el exótico. Y si bien el antropólogo aparece como un “traductor” entre ambos,<sup>13</sup> lo cierto es

que Lins Ribeiro enfatiza otro aspecto de la relación entre esos dos mundos, introduciendo el “extrañamiento” en tanto unidad contradictoria entre acercamiento/distanciamiento, como la mediación que resuelve la tensión entre las posiciones subjetivistas/objetivistas en el conocimiento antropológico. Al no participar de la conciencia práctica de los actores que estudia, el antropólogo se ubica en una situación objetiva (de exterioridad) respecto a la conciencia práctica de los “otros”: “por desconocer subjetivamente puede percibir objetivamente” la conciencia práctica del “otro”, aquello que los actores, metidos en su cotidianidad sólo perciben subjetivamente. Pero ese conocimiento es también subjetivo, ya que el investigador puede percibir objetivamente sólo a través de sus propios filtros subjetivos: sus valores, sus conocimientos, su propia conciencia práctica.

Al plantear el extrañamiento como una mediación entre el conocimiento subjetivo/objetivo, Lins Ribeiro transforma una “sensación”, la “extrañeza” del sujeto frente a lo exótico (sensación que tenemos todos los seres humanos frente aquello que nos resulta extraño) en un principio metodológico. Es esta unidad contradictoria, transformada ahora en principio, lo que le permite plantear la operación inversa a través de la cual el antropólogo estudia su propia sociedad: convirtiendo lo familiar (su cotidianidad, su conciencia práctica) en exótico, asumiendo respecto a su propia sociedad una posición de “extrañamiento”.

Esta última operación, nos lleva a aclarar dos cuestiones que el autor no explicita claramente, pero que pueden deducirse de su razonamiento. En primer lugar, Lins Ribeiro plantea que, para estudiar en su propia sociedad, el antropólogo debe primero extrañarse de su cotidiano, pero no deja muy claro que para obtener conocimiento es necesario llevar a cabo el proceso inverso: hacer familiar eso que transformamos en exótico. Cuando un antropólogo estudia su propia sociedad los dos movimientos son necesarios. Creemos que esto está más claramente expresado en Da Matta, quien sostiene que la transformación de lo familiar en exótico significa un punto de partida, ya que la única forma de estudiar al “nosotros” es tomarlo como exótico. Eso implica una desvinculación emocional, no necesariamente cognitiva, con nuestra propia cotidianidad. Por el contrario, cuando transformamos en familiar lo exótico, esta transformación es un punto de llegada. Así, “cuando el etnólogo logra familiari-

13 Da Matta precisa un poco más esta idea de traducción al plantearla como una conmutación y mediación, un puente que el antropólogo tiende entre los dos universos de significación. Agrega que: “tal puente o mediación se realiza con un mínimo de aparato institucional o de instrumentos de mediación. Vale decir, de manera artesanal y paciente, dependiendo esencialmente de humores, temperamentos, fobias y todos los otros ingredientes de las personas y del contacto humano” (1974:5).

zarse con una cultura distinta de la suya, adquiere competencia en esa cultura y la familiarización se realiza primordialmente por vía intelectual, por aprehensiones cognitivas”.

En segundo lugar, y basándonos en este razonamiento, nos preguntamos si cuando estudiamos “otras culturas” basta un sólo movimiento. Tanto Da Matta como Lins Ribeiro parecerían sostener que sí porque ambos se manejan con el mismo supuesto que vimos en las posiciones subjetivistas y objetivistas que analizamos: aquello que es exótico está puesto en el “otro”, está dado en el ser del “otro”; es algo dado. Esa otridad, ese exotismo proviene siempre de las características del otro; son objetivas. Da Matta por ejemplo, cuando define la segunda transformación, es decir, “cuando la disciplina se vuelve para nuestra propia sociedad” sostiene que “ya no se trata de depositar en el salvaje africano o melanesio el mundo de prácticas primitivas que se desea objetivar e inventariar”. Ahora, nuestras preguntas son: ¿cómo sabemos que “las prácticas políticas de los africanos o de los melanesios” son extrañas y “las prácticas políticas de los estudiantes de la Universidad de Buenos Aires” no lo son? ¿por qué nos resulta exótica la “suciedad de los Yanomano”, y no nos resulta exótica la “suciedad de nuestros barrios de Buenos Aires”? Sin

poder caer en la respuesta de que aquellas son “primitivas” y éstas “civilizadas”, la única cuestión que queda en pie es la lejanía física: los africanos y los melanesios están más alejados, por eso son más exóticos.

Por nuestra parte, pensamos que si el “extrañamiento” es un nuevo principio metodológico, en tanto “unidad contradictoria de aproximación/distanciamiento”, la distancia social/cognitiva es fundamental y por lo tanto las dos transformaciones tienen que estar presentes: en un primer momento plantear la exotividad (de lo familiar o de lo extraño) y en un segundo momento hacer familiar aquello que exotizamos (de lo extraño a lo familiar).<sup>14</sup>

En definitiva, y más allá de estas disidencias, queremos remarcar un aspecto muy importante que encontramos en estos intentos de mediación entre las posiciones objetivistas y subjetivistas en el trabajo de campo antropológico. Tanto Lins Ribeiro como Da Matta, destacan los efectos que una experiencia tal, el encuentro de lo exótico, provoca en los antropólogos. Este aspecto, que ha sido en general descuidado por la antropología clásica, rescata no sólo el impacto personal que el antropólogo siente y las transformaciones que se producen a raíz de la experiencia, sino que además rescata la importancia de esos efectos en la construcción de las teorías antropológicas.

## Bibliografía

- BOURDIEU, P., *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa, 1988.  
 ——— *Sociología y cultura*, México, Grijalbo, 1990.  
 ——— *El sentido práctico*, Taurus, 1991.
- DA MATTA, R., “El oficio de etnólogo o como tener ‘Anthropological Blues’”, en *Comunicación*, N° 1, Museo Nacional de Antropología, septiembre, 1974.
- GEERTZ, C., *La interpretación de las culturas*, España, Gedisa, 1987.
- GIDDENS, A., *La nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1987.
- GUBER, R., *El salvaje metropolitano*, Buenos Aires, Legasa, 1991.
- GUBER, R. y ROSATO, A., “La construcción del objeto de Investigación en Antropología Social: una aproximación”, en *Cuadernos de Antropología Social*, Vol. 2, N° 1, Buenos Aires, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección Antropología Social, UBA, 1989.
- KROTZ, E., “Cerca del grado cero: consideraciones sobre la problemática metodológica en la Antropología mexicana actual”, en *Iztapalapa*, N° 15, México, UAM, 1988.
- KUPER, A., *Antropología y antropólogos. La escuela británica. 1922-1972*, Barcelona, Anagrama, 1973.
- LINS RIBEIRO, G., “Descotidianizar”, en *Cuadernos de Antropología Social*, Vol. 2, N° 1, Buenos Aires, 1989.
- MALINOWSKI, B., *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Barcelona, Península, 1975.
- MENÉNDEZ, E. L., “Definiciones, indefiniciones y pequeños saberes”, en *Alteridades*, N° 1, 1991, pp.21-33.

14 Más allá del lugar que esté situado, la obligación del antropólogo es construir la otridad, es decir, construir su “objeto”.