

Utopía, asombro, alteridad: consideraciones metateóricas acerca de la investigación antropológica*

Esteban Krotz

Los filósofos tienen que ver más con esto que la ciencia verdadera u oculta; desde Platón el asombro les es hecho consumado o comienzo: ¿pero cuántos habrán conservado en cuanto a esto el señalamiento inicial? Casi nadie ha mantenido el asombro cuestionante más allá de la primera contestación; nadie ha medido los “problemas” concretamente aparecidos de manera constante con la medida de este asombro o los ha concebido como sus refracciones o transformaciones. Y más difícil todavía resultó percibir en el asombro no solamente la interrogante, sino también el lenguaje de una contestación, el “asombro propio” consonante, el “estado final” fermentante en las cosas.
(Ernst Bloch, *Spuren*)

I. La génesis olvidada

LA CONSTITUCIÓN DE LA ANTROPOLOGÍA en el siglo XIX como disciplina científica es un proceso que pasa del establecimiento de sociedades antropológicas y etnológicas y la conformación de redes de comunicación entre investigadores interesados en esta temática hacia el reconocimiento cada vez más generalizado de la existencia de un campo propio de fenómenos y, posteriormente, de una determinada manera de abordarlos, hasta desembocar en

* Dedico este ensayo a la memoria de Ángel Palerm.

el reconocimiento social de la existencia de una nueva disciplina científica; este reconocimiento social se manifiesta, ante todo, en la creación de un sistema particular de reclutamiento y entrenamiento de profesionales de la disciplina y de reproducción del conocimiento mismo por medio de cátedras y carreras universitarias. Este *proceso*, sin embargo, se presenta a los practicantes posteriores de la nueva disciplina —y, de modo general, a todos quienes se ocupan de la temática socioantropológica— como *evento momentáneo* en el tiempo, como un evento que opera como línea divisoria entre dos campos: el de la ciencia y el de sus antecedentes.

Thomas Kuhn ha aclarado convincentemente por qué en las ciencias naturales los libros de texto, indicadores y bases para la reproducción ampliada de una disciplina científica consolidada, suelen prescindir de la exposición genética de su saber. En el mejor de los casos estas obras contienen una pequeña introducción o un apéndice en cuyas páginas se describe una colección de opiniones que a lo largo de la historia escrita pueden encontrarse acerca de la problemática del campo científico de referencia. Algunas de estas opiniones son interesantes por curiosas, otras parecen ser muestra de una inexplicable intuición de generaciones pasadas, otras más son simplemente abstrusas. Lo que todas tienen en común es su carácter de pieza de museo, el ser completamente inservibles para el quehacer científico actual.¹

Las ciencias antropológicas ofrecen un cuadro semejante. A menudo, cursos universitarios que se ocupan de la evolución del pensamiento antropológico solamente se imparten o encuentran interés a partir de los fundadores decimonónicos de la disciplina y muchas veces interés y conocimiento se mueven únicamente sobre la base de publicaciones posteriores a la primera guerra mundial. En cualquiera de los casos, todo lo anterior —para decirlo con más precisión: todas las obras escritas en los milenios anteriores de cultura occidental— adquiere el dudoso *status* de “antecedente” o “precursor”; su relación con la antropología científica se asemeja a la que guarda la experimentación de un alquimista medieval con el trabajo de un químico contemporáneo. Es decir, la oposición ciencia-no ciencia opera en un sentido de sustitución definitiva y total: la antropología como

¹ Véase el capítulo XI de *La estructura de las revoluciones científicas* (1971) y particularmente la referencia a los libros de texto (p. 214 y ss.).

ciencia ha remplazado todas las (falsas) ideas anteriores.

Naturalmente, esta concepción no es nada nueva. Ya se encuentra en forma marcada entre los mismos antropólogos en trance de constitución del siglo pasado. Los esquemas bipolares de Bachofen, Maine, Morgan y Spencer, para mencionar únicamente algunos de los más conocidos, y su convicción de que sólo miembros de las sociedades más evolucionadas de su tiempo pudieron realizar la creación de conocimientos antropológicos científicos propiamente dichos, se conjugaron para ello. Es, ciertamente, una ironía de la historia de Occidente que su juicio despectivo acerca de las llamadas especulaciones de autores anteriores haya sido repetido con respecto a ellos en los comienzos de la antropología del siglo XX, tildando sus esfuerzos de “especulaciones pseudohistóricas”.²

La consolidación de las ciencias antropológicas como disciplina científica —es decir, el reconocimiento social de un campo de conocimiento que merecía este estatuto— fue, pues, sólo en parte el resultado del proceso “interno” entre investigadores dedicados a este conocimiento.³ Fue también obra —y expresión a la vez— de la creciente división social del trabajo y, en particular, de la división social de la producción de conocimientos. Pocos han dudado de lo benéficos que resultaron estos procesos para la antropología, ante todo en cuanto a la sistematización del conocimiento y del entrenamiento de sus practicantes como base confiable para la reproducción ampliada de los materiales empíricos y la reflexión teórica. Otros resultados, en cambio, apenas han recibido atención, y su valoración parece menos clara. Entre ellos se encuentra, ante todo, el efecto epistemológico-teórico del corte entre los conocimientos precientífico y científico y la equiparación del primero con el simplemente no científico. La negación del carácter procesual de la constitución de la antropología como ciencia y la eliminación de sus ahora llamados “antecedentes” del campo del quehacer científico llevaron conjuntamente al opacamiento prácticamente completo de las condiciones —internas y externas— de este proceso de constitución. Como en todo proceso de producción, sin embargo, también en éste sus condiciones generales y específicas obraron, de alguna manera, como

² Así la conocida expresión de Radcliffe-Brown (1972: 11). Para otros juicios semejantes véanse Boas (1964: 180) y Gluckman (1968: 1 y ss.).

³ Para una sucinta exposición de los enfoques internalista y externalista en la historiografía de las ciencias véase la introducción de J.R. Llobera (1980: 26 y ss.).

elementos constitutivos del conocimiento producido mismo, es decir, no sólo del proceso sino también de su resultado. Su oscurecimiento no las eliminó y han seguido presentes, en forma más abierta unas, más reprimida otras, bajo la forma de su impugnación implícita otras más. Pero sí impidió que fueran explícitamente asumidas o al menos discutidas. Así, por ejemplo, la discusión entre una de las corrientes más influyentes en el pensamiento y los movimientos sociales europeos del siglo pasado, la utopía, y las ciencias antropológicas nacientes simplemente no existe, aunque en verdad hay múltiples relaciones entre ellas y justamente en términos constitutivos.⁴

La pregunta antropológica nace del encuentro: el encuentro entre pueblos, culturas, épocas. Siempre los ha habido y por ello siempre ha habido antropología, siempre ha habido la pregunta antropológica, aunque en diversas formas y, desde luego, con respuestas más diversas aún. Á. Palerm ha elaborado todo un compendio de estos encuentros y de estas preguntas (1974). C. Lévi-Strauss (1975:18) ha señalado el encuentro entre Europa y América como el origen de la antropología europea. La pregunta que dio paso al evolucionismo decimonónico es una de estas preguntas también, formulada en relación tanto con la discusión creacionista y de modelos evolutivos contrapuestos como con la expansión colonial de Europa con respecto a África y Asia y de Estados Unidos y Rusia con respecto a las regiones todavía no penetradas de sus propios territorios, así como también en relación con los orígenes históricos de los estados nacionales bajo cuya forma se consolidaban las nuevas clases fundamentales del capitalismo industrial.⁵ Así, las dimensiones espacial y temporal de una pregunta antropológica se combinan en el contexto de una creciente centralización de poder y de riqueza en todos los niveles y, naturalmente, la respuesta antropológica refleja la situación del nuevo dominio. Pregunta y respuesta se formulan en torno y a partir de uno solo de los dos polos del encuentro y se presentan investidos de la autoridad que confiere el discurso calificado de científico. Ésta, recién obtenida, opaca la calidad del conocimiento como parte de la conciencia —“efecto específico de la complejidad organizada”, como la definiera mucho

⁴ Para un acercamiento preliminar a esta problemática véase Krotz (1980, especialmente el capítulo 6).

⁵ Véanse aquí los señalamientos de Krotz (1981: 73 y ss.) y Voget (1973: 13 y ss.) así como las partes I y II de Palerm (1976).

más tarde, pero también en términos evolucionistas, Teilhard de Chardin (1975: 304)—, invalidando definitivamente todas sus elaboraciones anteriores. Su éxito es tal que hasta el último tercio del siglo siguiente, el nuestro, tradiciones basadas en elaboraciones anteriores surgen nuevamente como legítimos intentos de pregunta y elemento de respuesta antropológica, aunque la antropología marxista todavía no haya reconocido adecuadamente sus propios orígenes y las implicaciones teóricas y epistemológicas de éstos.

Por todo esto, la indagación de la historia de la antropología no puede concebirse como la descripción de planas secuencias cronológicas o la elaboración de genealogías justificadoras. La historia de la ciencia forma parte de la teoría de la ciencia; la historia de la antropología —no solamente a partir de su constitución como disciplina científica— es parte de su metateoría. En particular el análisis de este proceso de constitución permite —por ejemplo, en una distinción más precisa de ciertas connotaciones de las denotaciones que la que les fue posible a los antropólogos decimonónicos, ya que siempre la distancia de un contexto sociohistórico libera de algunos de sus condicionamientos cognoscitivos⁶— reconocer, en su juego dialéctico de ocultamiento y desplazamiento, represión, reacción e inversión algunos de los elementos constitutivos del problema antropológico y, por ende, de la antropología contemporánea que, además, sigue definiéndose en gran parte con respecto al evolucionismo decimonónico.

II. El asombro se extingue

Aristóteles sostenía que “lo que originariamente impulsó a los hombres hacia las primeras investigaciones fue el asombro” (citado por Geymonat, 1961:9). Esta afirmación no tiene por qué implicar una posición empirista, ya que “no hay que olvidar que lo real no tiene nunca la iniciativa, puesto que sólo puede responder si se le interroga” (Bourdieu y otros, 1975:55).⁷ Es decir,

⁶ En el marco de este ensayo no puede tratarse la problemática propia de la ideología, aunque hay que advertir que ésta es más compleja de lo que parecen conceder muchos tratados y cursos sobre la antropología decimonónica.

⁷ Véase aquí también la pertinente observación de A.R. Radcliffe-Brown (quien por lo demás sostenía una posición epistemológica incoherente): “La dificultad en la

el asombro no surge autónomamente de la realidad observable y observada, no se imprime en la mente vacía del observador. El asombro se funda, ontológicamente hablando, en la dialéctica entre identidad y diferencia, movimiento en el cual dos polos opuestos se complementan, en el sentido de que uno no puede ser sin el otro. El asombro es, históricamente hablando, el momento repetido y siempre único del proceso cognoscitivo. Parafraseando a K. Kořik puede decirse que el asombro es el “punto de partida de la investigación [que] debe ser. . . idéntico al resultado” (1976: 48). Así, hablar del asombro es hablar de una cualidad de la relación entre las cosas y su conciencia.

En el caso de las ciencias del hombre y de la sociedad, en el caso de la antropología, el asombro se relaciona con y se explicita en la categoría de la *alteridad*. La alteridad —precisamente como categoría y no como concepto— es constitutiva para el trabajo antropológico. Su uso, su reconocimiento, su comprensión implican siempre un conocimiento de lo propio, ante cuyo horizonte solamente lo otro puede ser concebido como otro. Justamente en vista del peso que tuvo la demostración darwiniana para las ciencias sociales decimonónicas y, más todavía, para sus historiógrafos, hay que recordar que “cuando pensamos las ciencias sociales solamente como ‘parientes pobres’ de las ciencias naturales, nos olvidamos de que un cierto conocimiento primario [*insight*] del orden social fue anterior al de la naturaleza. Todo pueblo primitivo ve la naturaleza a través de la analogía con su organización social. La ciencia natural empezó cuando leyes tales como las que implicaban gobiernos y tribunales fueron proyectadas sobre la naturaleza” (Beck, 1968: 81). Es decir, si la afirmación aristotélica sobre el origen —en el sentido doble de comienzo cronológico y fundamento condicionante— del esfuerzo cognoscitivo es válida para ciencia alguna, entonces lo es para el caso de la antropología.

Pueden revisarse todos los pensadores que han dejado huellas reconocibles en la tradición occidental y que de un modo u otro pueden y suelen ser considerados como precursores de la antropología científica y encontrar en la obra de cada uno de ellos la alteridad reconocida como piedra angular de sus investigaciones y de sus construcciones teóricas. Del mismo Aristóte-

ciencia no está en encontrar respuestas a preguntas una vez que éstas hayan sido propuestas, sino en encontrar qué preguntas hacer” (1970: XIII).

les se cuenta que recopiló como base de sus estudios políticos 158 constituciones de estados y ciudades tanto griegos como extranjeros para compararlas con la de Atenas y elaborar proposiciones para su mejoramiento (Touchard, 1975: 45). La atracción sentida por el orden social y político de los espartanos y el rechazo a la vida de los pueblos bárbaros y el despotismo persa habían sido, pocos años antes, motivo para que su maestro Platón enjuiciara severamente el ordenamiento de la sociedad propia y de los demás pueblos griegos y esbozara una opción radical a la situación existente.

De los viajeros y los historiadores, los misioneros y los administradores coloniales, los comerciantes y hasta los militares han salido durante siglos y siglos quienes, a partir del reconocimiento de la alteridad, han utilizado los materiales etnográficos de muchos lugares y de muchas épocas para penetrar la esencia del orden social, del ajeno y del propio. El llamado descubrimiento de América, por ejemplo, sólo se volvió relevante a partir del reconocimiento pleno de la imposibilidad de su comprensión en términos de los conocimientos geográficos, históricos, antropológicos, etc., dominantes en la época. Como resultado de un proceso lento y sinuoso se impuso finalmente la categoría de la alteridad y así se abrió el camino hacia una comprensión más amplia y más profunda del orden y de la evolución sociocultural de la humanidad, de las sociedades diferentes de la propia y de la propia sociedad.

Alejo Carpentier (1979) ha evocado el sueño de la alteridad que precedió a su reconocimiento pleno en el caso de América. Ello lleva a recordar que uno de los intentos “precientíficos” del análisis socioantropológico occidental está constituido por la tradición utópica de la que los nombres y las obras escritas y no escritas de Platón, Moro, Campanella, Owen, Cabet y Weitling son sólo algunos pocos de sus más conocidos representantes. Los elementos fantásticos, el lenguaje de otras épocas, las imágenes a veces grotescas y el significado de irrealidad por antonomasia que en el habla común ha adquirido el vocablo “utópico” han contribuido a ocultar la calidad analítica de las utopías de todo tipo, también de las llamadas utopías sociales. Pero la consideración atenta y no prejuizada la descubre con claridad.⁸ La

⁸ En el libro *Utopía* (Krotz, 1980) se presenta una versión más detallada de este argumento.

sociedad soñada, primero distante en el espacio, luego lejana en el tiempo y finalmente convertida en proyecto a corto plazo es la que descubre a la sociedad propia como la otra: distinta, es más opuesta a un orden social acorde con las necesidades y las aspiraciones más esenciales, más humanas de los seres humanos. La contraposición de las imágenes hace ver hasta el día de hoy en los escritos utópicos el descubrimiento incipiente, verdaderamente germinal y no pocas veces profundamente acertado, de los mecanismos y estructuras básicos de la organización social. Aunque es particularmente en el siglo XIX cuando se hace patente el entrelazamiento entre utopía y ciencias sociales nacientes, ya en el caso de Moro puede ser descubierto, por ejemplo en la interrelación de las fuentes de la pregunta antropológica y las de la utopía: quien expone la situación de la isla Utopía es un marinero portugués que supuestamente participó en los viajes de Amerigo Vespucci, quedándose al término del último en una parte no especificada del Nuevo Mundo, de donde realizó sus exploraciones que finalmente lo llevaron a la sociedad fundada por el rey Utopos, “no sólo la mejor, sino la única digna, a justo título, de tal nombre” (en Krotz, 1980: 44). En este contexto la mención de *El arpa y la sombra* puede servir también para recordar el hecho de que todas estas utopías sociales y sus autores estaban profundamente compenetrados en las creencias, reflexiones y esperanzas de amplios sectores de sus conciudadanos, la mayoría iletrados, a las que sus obras, de alguna manera, dieron voz.

Siegfried Nadel ha reconocido cómo “la extrañeza de las culturas primitivas, su independencia respecto de nuestra civilización, fueron vigorosamente sentidas por los primeros antropólogos” (1974: 15-16), refiriéndose específicamente a Maine y Morgan y haciendo alusión incluso a Kroeber. El asombro ante lo multiforme y lo diverso de los pueblos salvajes y bárbaros de su época y el problema de la alteridad de los propios antecedentes de este tipo, representados para muchos todavía bajo la forma de los sectores campesinos,⁹ siguieron alimentando en el siglo pasado la pregunta antropológica, aunque ésta recibiera un tra-

⁹ Recuérdense aquí, a modo de ejemplo, el estudio comparativo de Maine sobre comunidades campesinas de la India y Europa Oriental y las obras de Kovalevsky y Costa sobre el campesinado europeo (Parlem, 1976: 166 y ss.; 186 y ss.; 190 y ss.). J. Duvignaud ha señalado la conceptualización del proletariado industrial como preocupación comparable (1977: 47).

to cada vez más especializado por parte de una comunidad científica en trance de constitución.

Parece, sin embargo, que el proceso de “paradigmatización” de las ciencias antropológicas, en particular el mencionado paso por la línea divisoria no ciencia-ciencia, ha sido acompañado por una especie de “desmitificación” de esta pregunta y del asombro que le había dado origen. Ello significaba, consecuentemente, un cambio en la valencia de las categorías de la alteridad y, por ende, una inversión de la pregunta antropológica. Así, la creciente importancia que los antropólogos decimonónicos confirieron al estudio de mitos y símbolos, rituales y creencias de las civilizaciones antiguas y de los pueblos primitivos aparece ya sólo como eco lejano de la pregunta antropológica original y como un resultado de la alteridad invertida.

III. La utopía eliminada

La presuposición fundamental que había impulsado la pregunta antropológica seguía presente en la antropología evolucionista, pero con la modificación a la que se acaba de aludir. La categoría de la alteridad se expresaba en el reconocimiento de la llamada unidad síquica de la humanidad, es decir, la aceptación de *una misma esencia humana* para civilizados, bárbaros y salvajes, para antepasados primitivos y cultos contemporáneos. Esto permitía, sobre la base de este reconocimiento, un trabajo ordenador del vasto material etnográfico que elaboraba precisamente *las diferencias entre los pueblos*. Este ordenamiento, empero, no mantenía la tensión dialéctica de la alteridad, sino transfiguró lo diverso en convergente. Así, la civilización —unitaria, genérica e industrial— fue establecida como negación del salvajismo y de la barbarie, englobando la multiformidad de los grupos sociales correspondientes bajo el aspecto igualmente genérico de la no civilización.

Es de sobra conocida —y a menudo indebidamente simplificada— la relación de la antropología decimonónica con los contextos sociopolíticos y cultural-intelectuales del Primer Mundo de aquel siglo: el avance de la organización de las sociedades industriales sobre la base de las dos nuevas clases fundamentales, la consolidación de los estados nacionales, homogeneizadores de grupos sociales, etnias y regiones, y justificadores del nuevo

orden, la repartición colonial de los continentes entre las naciones consideradas como las más avanzadas en todo sentido, representantes e integrantes exclusivos de la civilización, la emancipación definitiva de las ciencias naturales del tutelaje religioso y metafísico, la generalización de un único modelo de conocimiento científico (orientado finalmente hacia la biología) que fue acompañada por la creciente compartimentación de sus disciplinas.

Ubicar la antropología y a los antropólogos de tipo evolucionista en el contexto de su época y de sus sociedades no significa, naturalmente, concebirlas como simples voceros o legitimadores del proyecto burgués del industrialismo decimonónico. Aunque las obras de estos autores ofrezcan probablemente mejores posibilidades que las de corrientes posteriores para ahondar en los procesos propios del conocimiento de la relación entre ciencia e ideología, éstos no suelen problematizarse lo suficiente; ello lleva, con frecuencia, a afirmaciones completamente infundadas y equivocadas ya sólo por su simplismo. La consecuencia de tales simplismos no deja de ser curiosa: conduce a un análisis fundamentalmente sincrónico de la antropología naciente. Por decirlo de otro modo: se caracteriza por una subvaloración del momento genético, hecho que suele ser señalado comúnmente como uno de los mecanismos del discurso ideológico.

Pero justamente de esta dimensión se está tratando aquí: la antropología científica del siglo XIX como proceso que elimina de su interior a partir de cierto momento —el de su reconocimiento social como disciplina científica— su génesis, ostentándose a partir de entonces como digno representante del modelo dominante de generación de conocimientos válidos. La brecha así establecida entre la ciencia antropológica y sus antecedentes corresponde, en cierto modo, a la separación del condicionamiento sociohistórico del esfuerzo científico de su proceso y sus resultados. El señalamiento de esta segunda separación, sin embargo, ha ocultado con mucha frecuencia la primera. Indudablemente, la ampliación y formalización sin precedente del sistema educativo general —siempre de carácter eminentemente nacional— en todos sus niveles (incluyendo a las universidades) han tenido una importancia todavía poco investigada para que la “paradigmatización” de las ciencias sociales se haya efectuado de este modo.

La antropología evolucionista consolidada y reconocida optó, pues, por una comprensión específica de la categoría de la alte-

ridad. Civilización, racionalidad industrial y occidental se convirtieron en la medida de todo lo demás —al grado de utilizar con preferencia una terminología fundamentalmente negativa para su descripción: los no occidentales, los no civilizados, los extemporáneos. La necesidad del aislamiento tribal de los “otros” para poder estudiar la evolución independiente se combinaba así fatalmente con la necesidad de ubicarlos en etapas evolutivas generales, resultando en la afirmación circular de la sociedad propia, la sociedad del antropólogo en cuestión, como parámetro de evaluación de todas las demás. “Suprimir la diversidad de las culturas sin dejar de fingir que se la reconoce plenamente”; así ha caracterizado Levi-Strauss (1979:310) esta manera específica de ubicar la alteridad antropológica.

Este “falso evolucionismo” (*ibid.*) disolvió la tensión inherente a la categoría de la alteridad a favor de una plana contraposición de dos polos, donde un género de sociedades se definió en términos de lo que le falta del segundo, *pero no viceversa*. Esto se pone de relieve nítidamente en la manera como la antropología evolucionista se dedica a fundamentar la metáfora formulada por Herder, y retomada por autores tan disímiles como Hegel, Marx y Freud, según la cual la filogenia cultural recapitula con necesidad biológica la ontogenia fisiológica: el primitivo como niño. Éste es el *verdictum* de las ciencias antropológicas, éste es el código organizador de su universo empírico, código investido ahora de autoridad científica y definitiva. Aquí, finalmente, el enjuiciamiento utópico en cualquiera de sus formas ha quedado eliminado. La ciencia antropológica no sólo no cree necesitar de sus orígenes, de la pregunta antropológica original, sino también carece de la posibilidad de recuperarlos al descalificarlos para siempre como no científicos, no relevantes para y en el proceso de conocimiento científico. De manera concomitante, el asombro se pierde cada vez más: degenera en mera curiosidad por lo extraño y lo grotesco, es inseparable del juicio de antemano al cual corresponden los prejuicios de los públicos lectores más amplios de las obras antropológicas.

Naturalmente, aquí se está hablando solamente de la tendencia general tanto en relación con los antropólogos de tipo evolucionista como en relación con el conjunto de obras de cada uno de ellos. Es tendencia general en ambos casos, no característica absoluta y férrea. Hay huellas de la pregunta antropológica, ecos utópicos en no pocos de ellos, aunque a veces sea difícil señalar-

los por su ambigüedad y porque se ocultan cada vez más por la forma “científica” que en forma creciente adoptan el trabajo antropológico de gabinete y los resultados publicados de las investigaciones académicas.

¿Pero no podrían contarse entre tales “ecos” la demostración de Maine sobre la existencia de un *orden no caótico* e inteligible entre los pueblos primitivos, los intentos antidegeneracionistas de experimentar con sentido la tecnología primitiva en su propio contexto industrializado por parte de Tylor, la insistencia de Spencer en la vinculación necesaria, en análisis y praxis, entre relaciones sociopolíticas internas y con las colonias, la visión de Morgan acerca de un futuro que retomará rasgos centrales del orden social antiguo, la historia del mundo biológico y social antiliberalista de Kropotkin, por mencionar solamente algunos ejemplos? El reconocimiento de estos “ecos” es necesario, justamente para comprender la formación de la teoría antropológica como proceso, como fenómeno dialógico-dialéctico en el tiempo (aunque no conozca cabalmente a sus propios interlocutores utópicos) y no como secuencia mecánica de obras, autores, corrientes. Pero es necesario, ante todo, para comprender la posibilidad de su transformación a partir de la crítica. Ello no quita, sin embargo, la característica predominante de la antropología de este tiempo que es importante captar con toda precisión porque la mayor parte de la antropología posterior se define, de una manera u otra, por su relación con el evolucionismo decimonónico.

IV. La historia como teoría

En todo lo anterior se ha insistido en la importancia de revisar críticamente y de aprovechar de modo consecuente la historia de las ciencias antropológicas, su génesis, en términos de *una teoría de las ciencias antropológicas*. Se ha insistido también en que una crítica del evolucionismo desde una teoría de la ideología corre el peligro de volverse ideológica por olvidar esta dimensión evolutiva del conocimiento antropológico mismo que es, ante todo, proceso. Este enfoque no impide ni vuelve innecesario, sino que complementa, el análisis de una cierta correspondencia entre los intereses de la burguesía industrial y la investigación antropológica de aquella época. La supresión del carácter procesual

del conocimiento y el opacamiento ideológico de su génesis, su análisis como resultado de ciertas condiciones sociales de un momento histórico dado y sin considerarlo también resultado de pensamiento e investigación anteriores, haría caer a la historiografía de la ciencia antropológica burguesa del siglo XIX en el mismo error de perspectiva en que incurrió la misma burguesía decimonónica cuando se definía cada vez más exclusivamente por la oposición a los demás sectores sociales y se negaba cada vez más a recordar su proceso de nacimiento. Tuvo que hacerlo, ya que “las tres palabras, libertad, igualdad, fraternidad, señalaban. . . una dirección de un estar despegado que une a los hombres finalmente a sí mismos, a su esencia desarrollable. . . Pero se mostraba también que en ellas mismas y entre ellas no todo estaba afinado; están llenas de ambigüedades. El uso que la burguesía ha hecho de ellas y al que han servido no ha pasado sin dejarle sus huellas. Su resplandor se ha dividido: pestaña como el ojo de un encubridor; brilla como la luz de 1789” (Bloch, 1975:176). Separados entre sí estaban también los dos polos inherentes a la alteridad, proporcionando así una base para su enfrentamiento directo, no dialécticamente articulado, en fin, para la subsunción de uno a otro.

La antropología del siglo XIX, no obstante los ecos utópicos que contiene, es ejemplo de este olvido y de que “no se había podido abusar de las tres palabras, si de antemano todo hubiera sido claro entre ellas” (*ibid.*). La antropología evolucionista representa uno de los ejemplos más llamativos de la transfiguración del concepto de fraternidad: gran parte de su esfuerzo estaba destinado a cimentar la convicción de la igualdad esencial de todos los seres humanos, consideración que no poco tuvo que ver con los movimientos antiesclavistas. Pero la aceptación de la fraternidad se basaba finalmente sobre la igualdad abstracta y fundamentó así una nueva relación entre señores y siervos: humanos ambos, pero cada quien en su lugar.

Sin embargo, hay que repetir que aquí no está en discusión el aprovechamiento de la investigación antropológica en función de la legitimación del colonialismo. No lo está, pues, el problema de la antropología aplicada, sino el de la teoría de la antropología.¹⁰ El tema es un determinado aspecto de la configura-

¹⁰ Justamente para obviar esta interpretación equívoca (véase también Krotz, 1977: 363) se ha evitado casi por completo hablar del problema en términos de sujeto-objeto

ción específica de la antropología decimonónica a la que toda la producción antropológica del siglo xx, al menos de su primera mitad, se refiere, incorporando de manera inconsciente muchas de sus premisas, aunque explícitamente se oponga de modo vehemente al paradigma evolucionista.

“Todo sistema de pensamiento —ha tratado de demostrar G. Devereux— nace. . . a manera de defensa contra la angustia y la desorientación” (1977:44; véase también 58 ss). Berger y Luckmann, por su parte, han identificado el proceso del conocimiento con la elaboración de sistemas clasificatorios que ordenan el caos de las percepciones. Por ello, todo contacto cultural crea problemas de legitimación entre las partes involucradas (1972: 139) y redundan en demostraciones de superioridad frente a lo otro, a lo extraño. El evolucionismo decimonónico deja ver con claridad esta característica del proceso cognoscitivo en antropología —¿y no evoca en seguida su presencia en la reanudación evolucionista, cuando L.A. White (1964) intenta superar precisamente el subjetivismo decimonónico mediante la elaboración de criterios objetivos (en parte por ser cuantificables) y formula su ley del desarrollo cultural en términos de aprovechamiento energético por año y por cabeza justamente en vísperas de Hiroshima y Nagasaki?

El “etnocentrismo es la condición natural de la humanidad”, ha afirmado I.M. Lewis (1976: 13). La antropología decimonónica lo demuestra ante todo como elemento constitutivo de su proceso cognoscitivo —y no tanto como problema de valores o de acción y es difícil ver su superación en las corrientes que la impugnaban. Es decir, el etnocentrismo no se revela primordialmente como problema de la relación entre investigación antropológica y la utilización de sus resultados ni como problema de la adscripción de clase, etnia o nación de sus practicantes. El análisis de la categoría de la alteridad lo revela como elemento constitutivo del proceso cognoscitivo, de un proceso, finalmente, que tiene una dinámica relativamente propia que se prolonga bastante más allá de la vigencia del paradigma mismo. *La historia de la teoría antropológica* se convierte así en parte integrante de *la teoría de la antropología*.

de la investigación, ya que existen numerosas experiencias que demuestran cómo esta terminología suele desviar la atención del problema propiamente epistemológico hacia la problemática de tipo político o de la antropología aplicada con la que se encuentra, naturalmente, relacionado, pero debe y puede separarse para fines analíticos.

La crisis de la antropología es, actualmente, un hecho poco controvertido. En su comprobación se suelen mezclar la lástima con el cinismo y para su superación parece disponerse a menudo sólo de voluntarismo. Pocas veces se encuentra, en cambio, la reflexión sobre los fundamentos socioepistemológicos del conocimiento antropológico (y, como ya se ha repetido varias veces, incluso donde la teoría de la ideología no ha degenerado en un mero recurso retórico para la ridiculización de posiciones opuestas, esta reflexión se ha limitado al estudio de las condicionantes externas del proceso cognoscitivo mismo). El imperialismo cultural que se extiende en nuestros países y que en la antropología se expresa por medio de fenómenos tales como el surgimiento periódico de modas intelectuales procedentes de los países industrializados y la frecuencia con que los antropólogos realizan parte de sus estudios en estos países, la burocratización de la investigación antropológica que convierte al antropólogo en recolector y maquillador de datos empíricos, la ausencia generalizada de confrontación real de los resultados al interior de la comunidad científica y con los informantes,¹¹ han sido factores que han contribuido eficazmente al subdesarrollo de esta reflexión. La problemática de la categoría de la alteridad es solamente uno de los tópicos centrales de esta reflexión que se propone aquí como tarea urgente para aclarar y resolver la actual crisis de la producción de conocimientos antropológicos.

Así como no es posible elaborar una historia de la ciencia bajo un enfoque internalista, sino que se impone su articulación con un adecuado enfoque externalista, aquí no se defiende tampoco el diletantismo filosófico ni el ejercicio epistemológico como solución de la crisis. Pero a partir del reconocimiento de una dinámica propia del proceso cognoscitivo en antropología se hace necesaria la investigación precisamente de su lógica interna, sus implicaciones, el condicionamiento de sus propios resultados.

La teoría de la antropología necesita de la teoría antropológica para su realización, pero no a modo de dato histórico petrificado, sino a modo de su *lugar de realización*. Lo que hace falta, pues, no es una nueva materia en los planes de estudio, mesas de discusión adicionales en los congresos antropológicos, etc., sino el énfasis en una *dimensión* teórica —para muchos nueva e inusitada— de la praxis de la investigación antropológica.

¹¹ Véase para este último aspecto Krotz (1983).

V. Hacia el asombro como asombro mutuo

En la ciencia antropológica establecida, el lugar por excelencia de la pregunta antropológica es la praxis de la investigación. Fiel a la tradición específica que esta ciencia representa dentro del conjunto de las ciencias sociales, el componente más significativo de esta praxis es el llamado trabajo de campo. Por ello es, en principio, alentador que en los últimos años los diversos programas de estudio en México han estado recuperando el trabajo de campo sistemático como elemento formativo de primera importancia. Por ambos hechos, algunas consideraciones sobre la investigación de campo proporcionan una buena oportunidad para relacionar los elementos hasta ahora referidos como el quehacer cotidiano del antropólogo.

En muchas discusiones entre antropólogos acerca de las características adecuadas o inadecuadas del trabajo de campo, se perfilan dos posiciones mutuamente opuestas, de las que una se formula ante el trasfondo de la caricatura de la otra. Así, mientras que una concede importancia primordial a la realidad empírica por observar y elabora sus categorías analíticas a partir de ésta para ponerse a salvo de los peligros del idealismo deductivista, la otra parte de esquemas analíticos de determinados autores y ve en su aplicación a los fenómenos de la realidad observable la única posibilidad de escapar del empirismo plano. Independientemente de consideraciones más amplias es obvio un denominador común —o al menos un peligro— en ambas posiciones. Las dos “captan” la realidad social en categorías cuya subjetividad —en el sentido de que son inadecuadas a la realidad— no se cuestiona. La segunda posición difícilmente puede obviar la distorsión de la realidad investigada por su encajonamiento en el lecho de Procusto de los conceptos preconcebidos al cual en caso extremo solamente servirán de ilustración. La primera posición, en cambio, difícilmente puede asegurarse ante el peligro de encontrar en la realidad meramente los reflejos de la propia organización mental y conceptual no explícita. Las dos concepciones tienen en común que, de manera implícita o explícita, no conceden valor de interrogante a la realidad observada, es decir, ambas posiciones eliminan tendencialmente —la primera de hecho, que no de forma, la segunda de manera expresa— el asombro como actitud del investigador, la alteridad como elemento constitutivo de su análisis.

Como se señaló claramente al comienzo de la parte II de este ensayo, el discurso del asombro no significa en modo alguno concederle prioridad cronológica o epistemológica a la realidad investigada. No se trata de un asombro al que le correspondería, en un plano político, el populismo —este asombro nuevamente eliminaría la tensión dialéctica inherente al proceso cognoscitivo (y político). Más bien, este asombro partiría de una cierta dimensión de incomprensibilidad e inteligibilidad de lo otro en primera y en última instancias; este asombro se plasmaría en la convicción de que “la palabra sencilla es, por mucho, demasiado; la palabra más elevada, en cambio, por mucho, demasiado poco. . .” (Bloch, 1973: 244). Todo ello fundamentado en la calidad procesual tanto de la realidad social como de su conocimiento. De modo congruente con esto, E. Bloch ha señalado en otro lugar que “la ciencia, particularmente, cansa al asombro cuestionante, sin fondo, ‘explica’ cómo surgió esto o lo otro, cómo aquél llega a ser nuevamente el otro. . .” (1979:216).

Para el caso de las ciencias de la sociedad y de la cultura, el problema de la relación entre conocimiento y asombro expresa su especificidad en términos de la alteridad: sujeto y objeto son parcialmente idénticos —la causa más profunda, además, de la afirmación sobre la imposibilidad de concederle prioridad de algún tipo a uno de los dos. Esta identidad parcial entre el estudioso y lo estudiado —dialéctica de identidad y diferencia— significa de manera necesaria que el conocimiento de uno implica siempre ya el del otro.

Para la investigación de campo en particular, sin embargo, vale que “quizá la maldición de las ciencias del hombre sea la de ocuparse de un objeto que habla” (Bourdieu *et al.*, 1975: 57). G. Devereux ha ahondado en esta problemática y señala que “probablemente la única diferencia de importancia entre lo animado y lo inanimado es la conciencia, y entre el hombre y el animal, la conciencia de su propia conciencia: el saber que uno sabe” (1977: 49). La observación citada de Levi-Strauss sobre los primeros contactos entre europeos y americanos¹² lleva a especificar y ampliar las presentes consideraciones de que la insistencia en el asombro del antropólogo no debe ocultar que se trata siempre de un asombro mutuo: el estudioso sobre los estudiados, los estudiados sobre el estudioso. Cualquier antropólogo encontra-

¹² Véase nuevamente Levi-Strauss (1975: 18 y 1979: 30; 309).

rá en la memoria de sus trabajos de campo indicios suficientes para corroborar este punto.¹³

En la investigación de campo el asombro mutuo —*reconocido como tal*— se convierte, podría convertirse, en la base para la recuperación del asombro de la pregunta antropológica original. De ser así, significaría que el antropólogo, al estudiar la “otra” sociedad, recobraría el asombro sobre sí mismo y sobre su propia sociedad. La antropología del siglo XIX, al tratar de captar de manera sistemática el proceso evolutivo de la realidad social, transformó la alteridad etnocéntricamente, suprimiendo así su componente utópico. Pero justamente en la utopía se vislumbra lo más esencial del proceso evolutivo, aquello que en imágenes siempre cambiantes aparecía como su resultado deseado y posible: la felicidad como fin último del proceso social.¹⁴

Para la antropología y los antropólogos actuales la reflexión profunda sobre la categoría de la alteridad no solamente abriría una nueva dimensión en el estudio de la historia de la teoría antropológica al tratar de recuperar por medio de ésta los ecos de aquellas utopías que influyeron directamente sobre sus primeras formulaciones y al identificar los elementos que llevaron paulatinamente a su eliminación y que finalmente conformaron el marco ampliamente aceptado del trabajo antropológico considerado como científico. Como resultado más importante, esta reflexión abriría también una nueva dimensión de la investigación empírica, que partiría y terminaría entonces con el asombro sobre cuántas y tan diversas tentativas ha habido y sigue habiendo para alcanzar esta felicidad que esboza el sueño utópico. Y también por ello su investigación tendrá que comenzar con y desembocar en la ira sobre cuántos y tan diversos mecanismos ha habido y sigue habiendo para impedir su realización, tanto en la sociedad sobre la que se asombra el investigador como en la sociedad sobre la que se asombran los estudiados.

¹³ Este hecho es también una base para concebir la posibilidad de transformar la investigación antropológica de un “estudio sobre. . .” en el “estudio con. . .”. Para una exposición más detallada de esta posibilidad véase Krotz (1983: 210 y ss.).

¹⁴ J. Cazeneuve (1968: parte I) ha elaborado un panorama de imágenes identificadoras de la felicidad, de las que muchas se encuentran en las utopías de la tradición occidental. Éstas señalan la dimensión correcta para la afirmación de Duvignaud de que “si la antropología tiene sentido, consiste en dar su lenguaje perdido a las sociedades diferentes” (1977: 45), que alcanza su reflejo también en las palabras que dirige Noÿs al técnico Harlan para convencerlo de destruir la eternidad: “Hay muchas felicidades, muchos bienes, variedad infinita. . . *Esto* es el Estado Básico de la humanidad. . .” (Asimov, 1972: 185).

Bibliografía

- Asimov, Issac, *The End of Eternity*. Londres, Panther, 1972.
- Beck, Lewis M., "The 'Natural Science Ideal' in the Social Sciences", en R.A. Manners y D. Kaplan (eds.), *Theory in Anthropology*. Chicago, Aldine, 1968, pp. 80-89.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- Bloch, Ernst, *Geist der Utopie*. Francfort: Suhrkamp. 1973.
- , *Naturrecht und menschliche Würde*. Francfort, Suhrkamp, 1975.
- , *Spuren*. Francfort, Suhrkamp (2a. ed.), 1979.
- Boas, Franz, *Cuestiones fundamentales de antropología cultural*. Buenos Aires, Solar-Hachette, 1964.
- Bourdieu, Pierre et. al., *El oficio de sociólogo*. México, Siglo XXI Editores, 1975.
- Carpentier, Alejo, *El arpa y la sombra*. México, Siglo XXI Editores, 1979.
- Cazeneuve, Jean, *Felicidad y civilización*. Buenos Aires, Paidós, 1968.
- Devereux, George, *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México, Siglo XXI Editores, 1977.
- Duvignaud, Jean, *El lenguaje perdido*, México, Siglo XXI Editores, 1977.
- Geymonat, Ludovico, *El pensamiento científico*. Buenos Aires, Eudeba, 1961.
- Gluckman, Max, *Politics, Law, and Ritual in Tribal Society*. Chicago, Aldine, 1968.
- Kosik, Karel, *Dialéctica de lo concreto*. México, Grijalbo, 1976.
- Krotz, Esteban, "El caminar del antropólogo", en *Comunidad*, vol. XII, núm. 61, pp. 360-369, 1977.
- , *Utopía*, México, Edicol, 1980.
- , "¿Ciencia normal o revolución científica?", en *Relaciones*, vol. 2, núm. 5, 1981, pp. 63-97.
- , "El papel aguanta todo", en *Iztapalapa*, año 4, núm. 8, 1983, pp. 199-213.
- Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Levi-Strauss, Claude, "Las tres fuentes de la reflexión etnológica", en J.R. Llobera, (ed.), *La antropología como ciencia*. Barcelona: Anagrama, 1975, pp. 15-23.
- , *Antropología estructural (II)*. México, Siglo XXI Editores, 1979.
- Lewis, I.M., *Social Anthropology in Perspective*. Baltimore, Penguin, 1976.
- Nadel, Siegfried, *Fundamentos de antropología social*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974.
- Palerm, Ángel, *Historia de la etnología: los precursores*. México: SEP-INAH, 1974.
- , *Historia de la etnología: los evolucionistas*. México, SEP-INAH, 1976.
- Radcliffe-Brown, Alfred R., "Preface", en M. Fortes y E.E. Evans-Pritchard: (eds.), *African Political Systems*; XI-XXIII, Oxford, Oxford University, 1970.
- , *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona, Península, 1972.
- Teilhard de Chardin, Pierre, *Le Phénomène humain*. París, Du Seuil, 1975.
- Touchard, Jean, *Historia de las ideas políticas*. Madrid, Taurus, 1975.
- Voget, Fred W., "The History of Cultural Anthropology", en J.J. Honigman (ed.), *Handbook of Social and Cultural Anthropology*. Chicago, Rand McNally, 1973, pp. 1-88.
- White, Leslie A., "La energía frente a la evolución de la cultura", en L.A. White, *La ciencia de la cultura*. Buenos Aires, Paidós, 1964, pp. 337-363.