

La vocación crítica de la antropología*

*Luis Roberto Cardoso de Oliveira***

En los últimos veinte o treinta años, los antropólogos se han volcado en un esfuerzo de reflexión creciente sobre el carácter y el *estatus* teórico del conocimiento generado por la disciplina. En este sentido, el debate británico sobre la racionalidad (WILSON 1970; HOLLIS y LUKES 1982) y las discusiones en torno al desarrollo de una antropología interpretativa en Estados Unidos (GEERTZ 1973 y 1983; RABINOW y SULLIVAN 1979) serían, quizá, los ejemplos más famosos y paradigmáticos de dicho esfuerzo; su repercusión en el Brasil ha sido bien representada en las últimas reuniones de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA). Es exactamente con el objetivo de contribuir a la continuidad de estas discusiones que propusimos esta reunión. La idea es discutir algunos desarrollos de este debate a partir de la siguiente cuestión: si, como lo sugieren los esfuerzos arriba

* Este trabajo fue presentado en la XVII reunión de la Asociación Brasileña de Antropología, celebrada en abril de 1990. El autor agradece los comentarios de Alcida Ramos y José Jorge de Carvahlo.

** Instituto de Ciencias Humanas, Universidad de Brasilia

mencionados, la apropiación de una conciencia hermenéutica, —es decir, el reconocimiento del carácter local y contextualizado del conocimiento producido por los antropólogos— es constitutiva de la empresa antropológica ¿cómo relacionar esta situación con la preocupación, igualmente constitutiva de la disciplina, por cuestiones de validez?

Aunque estas condiciones no sean exclusivas de la antropología, en el ámbito de las otras ciencias sociales, la radicalidad del enfrentamiento de estas cuestiones en la elaboración de la interpretación antropológica hace que la constitución de la disciplina esté profundamente marcada por una relación dialéctica entre ciencia y filosofía, entre el empirismo y la metafísica, o bien entre el dato y el significado. Es sólo trabajando en la interconexión entre estos dos dominios del saber y de la experiencia que el antropólogo logra comunicar el producto de su trabajo y persuadir al lector respecto a la validez del mismo. De la misma forma, es la constatación del carácter constitutivo de esta dialéctica radical la que nos hace pensar en la idea de una *vocación crítica de la antropología*.

Si, como he dicho, solamente en los últimos años el carácter constitutivo de esta dialéctica radical vino a ser ampliamente reconocido por los antropólogos,¹ me gustaría argumentar que las implicaciones de esta condición (en tanto que posibilitadora de generación de conocimiento en el sentido kantiano) siempre se hicieron notar de manera más o menos explícita en las etnografías producidas por los profesionales de la disciplina, aunque no siempre fuesen objeto de reflexión de las mismas. Es decir, por lo menos en lo referente a las etnografías producidas en la era moderna de la antropología, a partir de los trabajos de Malinowski sobre los troblandeses, es

cuando la práctica del trabajo de campo se volvió una *marca registrada* de la disciplina y en una característica fundamental de la identidad de sus practicantes.² En este contexto, aunque no se pudiera hablar en una antropología crítica, en sentido estricto, las implicaciones de lo que estoy llamando *dilema constitutivo* de la disciplina se manifestaban en la percepción generalizada de que la empresa etnográfica no podría llegar a buen término sin que, en el proceso de investigación, el antropólogo hiciera un mínimo de crítica (o cuando menos relativizara) sus categorías nativas de entendimiento.³

La cuestión, por lo tanto, sería: ¿por qué en la antropología, a diferencia de las otras ciencias sociales, el trabajo del investigador *siempre* involucra un mínimo de reflexión crítica, aunque su perspectiva teórica encuentre respaldo en la tradición empirista y sus pretensiones científicas sitúen la disciplina en el campo de las ciencias naturales o *hard sciences*?⁴

Creo que esta característica de la antropología se debe a dos razones principales: a) la especialización casi absoluta de la disciplina, por lo menos hasta el final de los años cincuenta, en el estudio de las sociedades llamadas primitivas o exóticas; y, b) la práctica del trabajo de campo. La especialización propició la experiencia del extrañamiento, que vino a ser un importante recurso para las interpretaciones antropológicas (MERLEAU-PONTY 1980; DAMATTA 1981), mientras que la práctica del trabajo de campo radicalizó el impacto de la especialización y forzó una solución de continuidad a la crisis interpretativa (y existencial) procedente del choque cultural característico del periodo inicial en el campo.⁵

En el contexto del trabajo de campo, las dificultades de compren-

sión, resultado del contacto con prácticas o tradiciones desconocidas y hechos inusitados, puede alcanzar proporciones absolutamente radicales, como en el caso del choque cultural, donde un enigma intelectual es acompañado por un fuerte componente emocional; o, por el contrario, un desentendimiento con repercusión emocional puede iniciar un gran enigma intelectual. De una forma u otra, el choque cultural siempre implica una conjunción de factores cognoscitivos y emocionales, y trae consigo un potencial de agravamiento relevante para la crisis interpretativa que, normalmente, no se inicia en este punto. Esta es contemporánea de los primeros esfuerzos de interpretación realizados por el antropólogo cuando llega al campo. Asimismo, la perspectiva de realización del proyecto intelectual del investigador (la elaboración de la etnografía), sumada a la necesidad de convivir con los nativos, en el campo, por largos periodos de tiempo, hace que el antropólogo se enfrente a desafíos interpretativos que en otras circunstancias serían, probablemente, puestos de lado, debido al esfuerzo o costo personal que éstos demandan.

Si para facilitar el desarrollo de la argumentación, me fuera permitido caricaturizar la crisis de entendimiento por la cual pasa el antropólogo en su introducción al campo, presentaría la situación del siguiente modo: digamos que al llegar al campo, el antropólogo se enfrenta con un evento cualquiera y que, al conectarlo con su experiencia sociocultural, en sentido amplio, logra clasificarlo de alguna manera y se arriesga a una interpretación que, en un principio, le parece satisfactoria; ocurre con frecuencia que el desarrollo de los acontecimientos vuelve esta interpretación incompatible con las nuevas tentativas de comprensión del evento como un todo. De este modo, para lo-

grar dar un sentido a los acontecimientos, y a su propia experiencia, el investigador se ve obligado a cuestionar (o dudar de) su entendimiento inmediato de la situación, y a poner en jaque sus categorías *nativas*, no para negarlas, en su conjunto, lo que sería imposible, pero sí para renovar el poder explicativo de las mismas.

El caso de la antropología económica es paradigmático en lo que se refiere a las implicaciones del dilema constitutivo de la disciplina, y el texto de Dalton *Moneda primitiva* es un buen ejemplo de este proceso interpretativo, marcado por la crisis de entendimiento que busqué caracterizar arriba. En este contexto, es interesante notar que a pesar del debate en antropología económica, polarizado entre formalistas y sustantivistas, casi exclusivamente restringido al mundo anglosajón (DEMONIO 1978) y por eso de tradición empirista, la misma posición formalista, que defiende la universalidad-homogeneidad de los fenómenos económicos *stritu sensu*, hace concesiones a la importancia de la dimensión cultural en la elucidación del significado de estos fenómenos (por ejemplo, FIRTH 1952).⁶ De la misma forma, no es sorpresa el hecho de que la gran mayoría de los antropólogos involucrados en el debate se identifiquen con la perspectiva sustantivista (LE CLAIR Y SCHNEIDER 1968), que reivindica el reconocimiento del papel de las representaciones sociales en la constitución misma de los fenómenos estudiados (POLANYÍ 1957; DALTON 1968).

Empero, tomemos el texto de Dalton, que me parece ejemplar en tanto es portador, y revelador, de la vocación crítica intrínseca a la empresa etnográfica. El texto es bastante didáctico en este sentido, y se desarrolla a partir de un comentario crítico del autor al trabajo de un economista,

Armstrong, quien, al no relativizar sus categorías de entendimiento, habría presentado una visión totalmente distorsionada del papel/significado de la moneda en la isla Rossel (DALTON 1965).⁷

Partiendo de la concepción occidental de moneda como medio de intercambio mercantil, Armstrong habría atribuido más o menos las mismas funciones a la moneda de los isleños, dando una interpretación



insostenible de gran parte de las prácticas en que estos objetos estaban involucrados, y atribuyendo una lógica artificialmente compleja a algunas de estas prácticas. Después de identificar tres grupos y veintidós clases de monedas (conchas *ndap*),⁸ Armstrong les atribuyó denominaciones cardinales, sugiriendo la vigencia de una escala de valores⁹ en los mismos moldes de las monedas occidentales y frente a la inexistencia de cambio entre *monedas* de denominaciones diferentes, se basa en evidencias absolutamente precarias para desarrollar una teoría de convertibilidad a través de estrategias de prés-

tamos con intereses compuestos. Tales estrategias sugieren el funcionamiento de un sistema monetario cuya operabilidad es difícil de imaginar, y el descubrimiento de la no convertibilidad directa entre las conchas *ndap* sería un buen ejemplo de la secuencia de acontecimientos que, en el contexto de mi caricatura sobre la crisis del entendimiento en el campo, invalida la interpretación inicial del antropólogo para el evento como un todo.

Según Dalton, y de acuerdo con los propios datos ofrecidos por Armstrong, las *monedas ndap* estarían divididas en tres grupos cuyas unidades no son intercambiables entre sí, las unidades del grupo más alto no son intercambiables en ninguna hipótesis, y únicamente las conchas *ndap* de las clases más bajas serían utilizadas como medio de intercambio mercantil.¹⁰ De este modo, en la gran mayoría de las transacciones que involucraban a las conchas *ndap*, éstas serían usadas como medio de intercambio recíproco o como medio de intercambio redistributivo. Es decir, en este caso, las conchas no son utilizadas para realizar un simple intercambio o adquisición de bienes, sino "para validar importantes eventos y transacciones sociales en el mismo sentido que los íenes de la riqueza de la novia validan un casamiento".¹¹ Pues es exactamente esta dimensión significativa, fundamental para la comprensión del uso de las conchas *ndap* y de las prácticas sociales en las cuales ellas están involucradas, lo que no habría sido percibido por Armstrong.

Se puede decir, entonces, que Armstrong no pudo comprender adecuadamente el significado de las conchas *ndap*, o de la *moneda* en la isla Rossel, porque no relativizó su noción nativa de moneda como medio de intercambio mercantil. Así, terminó por naturalizar esta noción, no juzgando necesario dar la debida atención a las

representaciones de los nativos sobre las respectivas conchas.¹² A mi modo de ver, éste habría sido el pecado capital de Armstrong el cual, no pasó inadvertido para Dalton, quien desde la posición de antropólogo, afirmó lo que es voz corriente en la disciplina: "...La visión del pueblo estudiado en relación a estas conchas ayuda a explicar su papel como moneda de propósito limitado en transacciones recíprocas y redistributivas" (DALTON 1965). De acuerdo con esta argumentación, queda claro que, al no poner atención al *punto de vista nativo*, Armstrong no sólo dejó de tener acceso a una interpretación alternativa y enriquecedora del fenómeno, sino que quedó imposibilitado para comprenderlo.

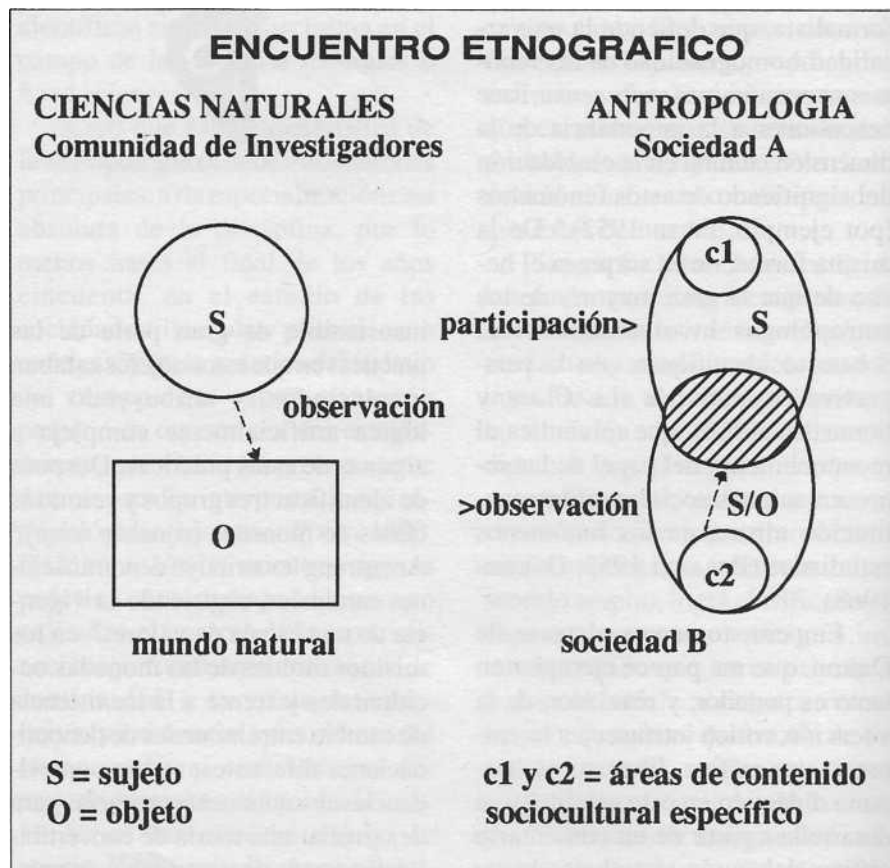
Es en este sentido que el trabajo de Dalton me parece un buen ejemplo para mi argumentación de que el dilema constitutivo de la antropología, —entre asumir una conciencia hermenéutica y la preocupación con cuestiones de validez—, tiene como implicación necesaria una vocación crítica.

Para expresar más claramente esta especificidad de la situación del antropólogo, podríamos representarla gráficamente como una comparación con la perspectiva del científico natural, donde se enfatiza la importancia epistemológica de la idea de participación en la famosa divisa de la *observación participante*.

Mientras que en las ciencias naturales la construcción del objeto se realiza a partir de los problemas o preocupaciones definidos por la comunidad de investigadores (PEIRCE 1932) con la mediación de procesos de observación del mundo exterior, en las ciencias sociales en general, y en la antropología en particular, el objeto sólo comienza a ser develado cuando los problemas definidos por la comunidad de investigadores encuentran algún respaldo o referencia, en las representaciones de la sociedad

o grupo social que está siendo estudiada. Es sólo entonces cuando la observación asume un papel de mediación importante en este proceso de construcción. Es en este sentido en que se puede hablar de una "doble hermenéutica" (GIDDENS 1976:158) o doble reflexividad de las ciencias sociales. Como el mundo social está simbólicamente preestructurado y, por lo tanto, las representaciones de los actores sobre las prácticas sociales en las que están involucrados son parte constitutiva de las mismas, las prácticas no pueden ser entendidas sin que sus representaciones sean tomadas en cuenta. Los problemas desarrollados en el ámbito de la comunidad de investigadores constituyen sólo una de las dos dimensiones interpretativas que condicionan el entendimiento y la definición de un objeto de investigación en las ciencias sociales.

Al observar el esquema de la situación de la antropología, vemos que el área de intersección entre los dos conjuntos representados —la sociedad A, la del investigador, y la sociedad B, la investigada— está totalmente cubierta por trazos oscuros con la intención de llamar la atención sobre su importancia en el proceso de investigación. Esta área de intersección subraya la importancia de la *fusión de horizontes o encuentro etnográfico* en el proceso de negociación, con los nativos, de la realidad estudiada por el antropólogo.¹³ No se trata sólo de la negociación de la identidad del investigador, cuya relevancia y eventual dramatismo han sido señalados por varios autores (BACHNIK 1978; FAVRET-SAADA 1980; KONDO 1986), sino, sobre todo, de la negociación del problema de investigación, cuya definición reclama un diálogo más explícito entre los universos simbólicos (categorías culturales y tradiciones en



un sentido amplio), de investigador e investigado.

En otras palabras, si tomamos analíticamente los conjuntos A y B como una representación de la totalidad de los respectivos universos socioculturales, esta situación significa que el antropólogo sólo puede pretender estudiar adecuadamente aquello que logra traer al interior del área de intersección. Por ejemplo, tomando como referencia al texto de Dalton, y suponiendo que las áreas C-1 y C-2 en el contexto de los conjuntos A y B representarían el contenido etnográfico de las prácticas económicas vigentes en las dos sociedades, podríamos decir que Armstrong, al no prestar atención al papel constitutivo de las representaciones de los nativos, no habría logrado traer el contenido de sus prácticas económicas al área de intersección, imposibilitando su acceso a ellas. De este modo, en lugar de revelar el contenido de estas prácticas (C-2), Armstrong habría simplemente reencontrado las prácticas vigentes de su propia sociedad (C-1), cuyo contenido habría sido indebidamente atribuido a otros.¹⁴

Por otro lado, como la interpretación del antropólogo es un diálogo, los contenidos socioculturales que él logra traer al área de intersección estarán siempre marcados por su punto de vista como extranjero.¹⁵ Es decir, la entrada del *material etnográfico* en el área de intersección está condicionada por su potencial de interacción efectiva con el universo sociocultural de origen del antropólogo. Es sólo despertando algún sentido en el contexto de dicho universo que los contenidos socioculturales nativos pueden ser percibidos y transformados en datos por el antropólogo. De esta manera, para que las conchas *ndap* fuesen entendidas por Dalton como *moneda de propósito* limi-

tado, esencialmente como medio de intercambio recíproco y redistributivo, la noción de moneda y la idea de medio de intercambio tendrían que ser parte del repertorio conceptual del investigador. Es en este sentido que decimos que las categorías de entendimiento (nativas) del antropólogo no deberían ser negadas, pero si renovadas, relativizadas, para que su capacidad explicativa fuese ampliada y no obstruida, que fue lo que le ocurrió a Armstrong al insistir en la noción de moneda como medio de intercambio mercantil, dominante en nuestra sociedad, o como hubiera sido el caso de un investigador hipotético que intentara superar el desfase de significados vividos en el campo a través del rechazo *in toto* de las categorías de entendimiento vigentes en su universo sociocultural de origen.

En realidad, esto no significa que estudios como el de Armstrong, en los cuales es privilegiada la perspectiva del observador, característica de las ciencias naturales, sean totalmente improductivos o carentes de significado.¹⁶ Pero lo que sí quiere decir, es que su potencial de aclaración está restringido por las eventuales contribuciones críticas que, en la confrontación con universos socioculturales diversos, puedan aportar para la comprensión de las sociedades de origen de sus autores. Aunque, en estos casos, la dimensión crítica sea siempre demasiado implícita.

Tratándose del antropólogo, éste no puede echar mano de su condición de participante. Aquí me gustaría llamar la atención para el doble sentido de dicha participación: 1) el existencial, y 2) el epistemológico. Normalmente, el trabajo del antropólogo es concebido a través del primero, que utiliza su experiencia personal en el campo e, inmediatamente, vuelve inteligible la idea de *observación participante*. Sin embargo,

El sentido epistemológico de la participación es aquél que enfatiza la necesidad del antropólogo por colocar sus preconcepciones en riesgo, exponiéndose a ideas extrañas y a interpretaciones alternativas, sin que este proceso implique en una aceptación ingenua, sin cuestionamientos, del punto de vista nativo

en el contexto de nuestra discusión sobre el *estatus* teórico del conocimiento generado en antropología, el segundo sentido es el más importante. Aunque como hemos visto, —en el caso de la empresa etnográfica—, este sentido está íntimamente asociado con el primero. El sentido epistemológico de la participación es aquél que enfatiza la necesidad del antropólogo por colocar sus preconcepciones en riesgo, exponiéndose a ideas extrañas y a interpretaciones alternativas, sin que este proceso implique en una aceptación ingenua, sin cuestionamientos, del punto de vista nativo (CARDOSO DE OLIVEIRA 1989:260).¹⁷

En este sentido es que los intentos por caracterizar el trabajo de antropólogo, teniendo como eje el proceso de elaboración de la etnografía, como si estuvieran divididos entre los aspectos objetivos y subjetivos (CLIFFORD 1986) o entre estilos descriptivos y narrativos (PRATT 1986), me parecen

poco satisfactorios. Es decir, estos intentos sólo logran señalar dimensiones importantes del texto etnográfico, a las cuales no siempre se da la debida atención. Mi problema con estas dicotomías es que, teniendo por referencia la relación entre observación y participación, transportada del campo a la etnografía, ellas terminan por privilegiar el sentido existencial de la participación, aunque estén preocupados por las repercusiones de éste en el proceso de construcción del objeto. Así, me parece que en estos trabajos, los autores no dejan suficientemente claro que no sólo el investigador tiene que participar (en el sentido epistemológico) antes de poder observar,¹⁸ sino también que esta participación no trae consigo ningún daño para las pretensiones de objetividad-validez de las interpretaciones del antropólogo.

Se hace necesario explicar que las contribuciones del sujeto cognoscente en la definición del objeto cognoscible, a través de su participación, no están determinadas por la idiosincrasia del investigador, sino por las categorías y tradiciones que él comparte intersubjetivamente con los actores sociales de su cultura de origen. Lo mismo puede ser dicho con relación a las representaciones de los nativos, que permiten al antropólogo aclarar el significado de sus prácticas. En ambos casos, la objetividad de los significados se debe a su carácter intersubjetivo, de la misma forma que la objetividad de las observaciones científicas depende de las posibilidades de que ellas puedan a ser compartidas por los miembros de la comunidad de científicos.¹⁹

De este modo, la imposibilidad teórica del antropólogo de renunciar de sus preconcepciones en sus esfuerzos de comprensión de las prácticas sociales de los nativos y, por lo tanto, no poder nunca conocerlas en forma

absoluta, no quiere decir que sus interpretaciones no puedan alimentar pretensiones de validez, o que los hechos de los cuales ellas hablan sean solamente *relativos*. Aunque la mayor parte de las veces la validez de las explicaciones etnográficas no pueda reivindicar exclusividad, ellas siempre tienen, en principio, amplias posibilidades de demostrar su superioridad cognoscitiva en la confrontación con interpretaciones arbitrarias o prejuiciosas,²⁰ como es evidente en el ejemplo del texto de Dalton discutido arriba. Y, de la misma forma, me gustaría enfatizar que los hechos etno-

... en antropología no se obtiene el dato sin significado, o la descripción sin la interpretación. Y es también por causa de ellas que pensamos en que la constitución de la disciplina está “profundamente marcada por una relación dialéctica entre la ciencia y la filosofía, entre el empirismo y la metafísica, o entre el dato y el significado.”

gráficos son *hechos* con todas las letras.

La constatación de éstos son el resultado de una empresa doblemente reflexiva y que con frecuencia, presentan dimensiones significativas que posiblemente no vendrían a la superficie a no ser por el *encuentro etnográfico*, no los vuelve menos fidedignos o esclarecedores con relación a las condiciones de existencia de los pueblos o grupos sociales estudiados por los antropólogos. En el límite, se podría mismo que incluso en

los casos en que estas dimensiones significativas sólo se transforman en hechos, o que éstos sólo ocurren, después del encuentro etnográfico, éste no disminuye la factualidad de estos acontecimientos.

Volvamos a la formulación inicial del problema, son estas características de los hechos etnográficos las que nos obligan a pensar que en antropología no se obtiene el dato sin significado, o la descripción sin la interpretación. Y es también por causa de ellas que pensamos en que la constitución de la disciplina está “profundamente marcada por una relación dialéctica entre la ciencia y la filosofía, entre el empirismo y la metafísica, o entre el dato y el significado.”

Finalmente, me gustaría decir que, en lo que concierne a la epistemología de la disciplina, aunque la antropología interpretativa y sus desdoblamientos no han hecho más que (re)descubrir una vocación constitutiva de la empresa antropológica. Y aunque no siempre estos esfuerzos hayan llegado a una perspectiva crítica,²¹ la radicalidad con la que la discusión sobre el *encuentro etnográfico* (y sus implicaciones) fue desarrollada en el universo anglosajón, provocó la realización de una serie de experimentos etnográficos bastante innovadores (MARCUS y FISHER 1986). Al buscar temas y estrategias de estudio poco convencionales, los investigadores involucrados en estos experimentos contribuyeron a la erupción de nuevos hechos etnográficos, en la medida en que estas empresas ampliaron el potencial de absorción etnográfica del área de intersección, de acuerdo con el esquema expuesto.

Fue exactamente en el contexto de una reflexión sobre la renovación de este debate, concierne al carácter creativo del proceso de erupción de los hechos etnográficos, que nació la idea

de organización de esta reunión. La propuesta, entonces, sería enfocar problemas específicos donde el estudio de dominios particulares de la experiencia y el diálogo con disciplinas (campos de conocimiento) afines, hubiera revelado un potencial especialmente interesante en lo que concierne a la erupción de nuevos hechos etnográficos. Hechos éstos, cuya revelación permitiría no sólo una mejor solución de aquellos problemas, sino también una reevaluación crítica de la teoría y de la perspectiva antropológica.

Traducción de Carlos Franco Liberato

Notas

¹ Esto es particularmente verdadero para el universo anglosajón, donde la tradición empirista lograba esconder sin mayores dificultades el problemático carácter de la relación sujeto-objeto. No es en vano, pues, que los debates recientes sobre la importancia de asumir una conciencia hermenéutica se hayan desarrollado de forma más intensa y dinámica en el interior de este universo, en el cual el descubrimiento del carácter constitutivo de esta situación tuvo el significado de una revelación. De la misma forma, creo que la radicalidad de algunas posiciones defendidas en estas discusiones (TYLER 1986: 122-140) se debe al impacto de esta *revelación* en el contexto de la tradición empirista.

² Aunque la práctica del trabajo de campo, que marca el inicio del periodo moderno de la antropología, se haya desarrollado también entre Boas y sus discípulos más o menos en la misma época, el trabajo de Malinowski ha sido reconocido como el divisor de aguas con relación al periodo anterior de los *armchair anthropologists* y es en tanto símbolo de esta transformación que nos interesa aquí su trabajo.

³ El énfasis de Malinowski (1922) en el punto de vista nativo, así como la preocupación de Evans-Pritchard con la idea de traducción, o la desafortunada discriminación de la antropología cognoscitiva entre conceptos émicos y éticos son sólo algunos ejemplos que sugieren esta interpretación. Por otro lado, en los contextos en que esta percepción fue más generalizada, como en el caso de los estudios en *cross-cultural*

anthropology (WHITING y CHILD 1953) o de ecología cultural (HARRIS 1975), las etnografías exitosas revelan siempre un mínimo de relativización de las categorías de entendimiento del autor, aunque fuera de su intención.

⁴ Con la excepción de la famosa y extemporánea manifestación de Radcliffe-Brown (1957), y la de algunos metodólogos radicales trabajando en la frontera entre ecología cultural y antropología biológica (LEE y DEVORE 1973), la mayoría de los investigadores que buscan una aproximación a las ciencias naturales no dejan de resguardar la especificidad de su emprendimiento.

⁵ El extrañamiento también caracteriza al trabajo del historiador, especialmente el de aquellos que se dedican al estudio de los periodos históricos (o de las sociedades) más distantes en el tiempo de su contemporaneidad. Sin embargo, dada la inexistencia de un contacto directo con los actores sociales de la sociedad estudiada, la experiencia del extrañamiento es suavizada por la imposibilidad de transformar la situación dialógica de la fusión de horizontes (GADAMER 1982) en el diálogo en sentido estricto, del cual el antropólogo disfruta en su trabajo de campo (HABERMAS 1984:134-36; CARDOSO DE OLIVEIRA 1989:248n).

⁶ El debate no estuvo restringido a los antropólogos, habiendo contado también con la participación de economistas, los cuales se caracterizaban por asumir de forma más radical la posición formalista respecto a la autonomía del "comportamiento económico" (CARDOSO DE OLIVEIRA 1984). Por otro lado, es significativo el hecho de que el autor de mayor influencia entre los substantivistas haya sido un historiador, Polanyi, que, como tal, comparte con el antropólogo la experiencia del extrañamiento.

⁷ A no ser que sea señalado de forma diferente, todas las citas hechas en el contexto de esta discusión tienen como referencia al texto de Dalton (1965).

⁸ De acuerdo con un orden de valor creciente, los grupos de conchas *ndap* estarían divididos en: 1) clases del uno al diez; 2) clases del 11 al 17; y 3) clases del 18 al 22.

⁹ En donde el orden numérico de las monedas correspondería al valor (monetario) relativo de las mismas.

¹⁰ De acuerdo con el argumento de que en términos sustantivos la conversión se daría de la siguiente manera: un individuo A prestaría, por ejemplo, una *moneda número uno* un individuo B, que después de un determinado periodo de tiempo tendría que regresar a su acreedor una

número dos. Así, esta estrategia podría ser utilizada sucesivamente hasta que el acreedor pudiera adquirir la moneda adecuada para realizar la transacción deseada (p. 16).

¹¹ Por ejemplo: "...Pagos con una (concha *ndap*) número 18 son una parte necesaria de la ordinaria riqueza de la novia, así como el pago necesario por esposas compartidas y por el patrocinio de una fiesta del puerco o del perro o de una fiesta que inicia el uso de un tipo especial de canoa..." (p. 20).

¹² Como Dalton lo sugiere en este artículo, la naturalización de la noción de moneda como medio de intercambio mercantil no sólo dificulta la comprensión del fenómeno moneda en otras sociedades, sino también empobrece el entendimiento de las situaciones en las que la moneda es utilizada como medio de intercambio redistributivo (por ejemplo, recaudación y colocación de impuestos) o recíproco (por ejemplo, intercambio de regalos de cumpleaños, navidad, etcétera) en la propia sociedad del investigador.

¹³ El área de intersección correspondería más o menos a lo que DaMatta llama "área de interacción compleja" entre el investigador y sus informantes, en su interesante *Introducción a la antropología* (1981:22-27). La idea de "negociación de la realidad" fue difundida en las ciencias sociales a través del trabajo de Berger y Luckmann (1967). Bajo una perspectiva un poco diferente, Goffman también contribuyó mucho en este contexto.

¹⁴ De la misma manera, cada vez que el antropólogo logra traer un aspecto o característica sociocultural de la sociedad estudiada al área de intersección, sus recursos interpretativos son renovados, proporcionando una visión enriquecedora de las prácticas sociales vigentes en su propia sociedad, y haciendo que su horizonte sociocultural sea ampliado. En principio, esto también vale para los nativos de la sociedad estudiada, lo que significa que los conjuntos A y B son universos dinámicos, permanentemente involucrados en procesos de expansión. De otro modo, si estos procesos son radicalizados en el contexto de la fusión de horizontes, característica del encuentro etnográfico, ellos también ocurren, aunque de forma más sutil y menos frecuente, en la vida cotidiana que tiene lugar en el interior de sociedades o culturas específicas. Y, es por esta razón que, mientras exista vida social, el objeto de las ciencias sociales será siempre inagotable.

¹⁵ A principios de los años sesenta, Lévi-Strauss caracterizó la perspectiva antropológica a través de la expresión "mirar de afuera" (1962),

Referencias bibliográficas

llamado la atención sobre el potencial renovador de la antropología en lo que concierne a la ampliación del horizonte histórico-cultural de las humanidades. Aunque no difiera de tal visión, me gustaría enfatizar, por el momento, la importancia del papel desempeñado por el sujeto en la construcción del objeto.

¹⁶No quiero negar, de forma absoluta, la fecundidad de la perspectiva objetivista en el estudio de la sociedad o de los problemas sociales. El éxito de la psicología social y, de manera diferente, la importancia sociológica del paradigma funcionalista están ahí para probar lo contrario. Sólo quiero llamar la atención respecto al hecho de que a partir de esta perspectiva no se tiene acceso al universo simbólico-significativo, sin el cual no se puede comprender las acciones (prácticas) sociales (en oposición a la idea de comportamiento); objeto privilegiado de las ciencias sociales.

¹⁷Se debe decir que, a pesar de esta intimidad entre los dos sentidos de la participación en la empresa etnográfica, desde el punto de vista teórico ellos son absolutamente independientes. En el sentido epistemológico, esta participación también puede tener lugar cuando se lee un libro o se ve una película. Para una discusión sobre el estudio de la acción social como texto, véanse los trabajos de Ricoeur (1981) y Geertz (1973).

¹⁸Y es por esto que la participación, en oposición a la observación, aparece con un signo matemático de mayor que en el esquema.

¹⁹En un ensayo seminal, sin hacer uso de sofismas, Apel argumenta que el *objetivismo* (el principal método de investigación en las ciencias naturales) representa sólo un tipo especial de intersubjetividad lo cual, incluso, supone un nivel de intersubjetividad anterior en el dominio de la ética (1980).

²⁰En este sentido, las interpretaciones etnográficas válidas tienen un estatus cognoscitivo análogo al de las decisiones o acuerdos equitativos en la esfera judicial. Para una discusión detallada sobre el carácter de estos últimos en el contexto de las "pequeñas causas", véase Cardoso de Oliveira (1989).

²¹En un artículo interesante, Fischer busca explicar el desarrollo de una antropología crítica como un desdoblamiento de la antropología interpretativa (1985). Aunque esté más preocupado aquí en discutir las implicaciones epistemológicas de las condiciones que posibilitan la interpretación antropológica, que en definir las características de una perspectiva crítica determinada, creo que las reflexiones esbozadas arriba van en la misma dirección que la propuesta elaborada por Fischer.

APEL, K.

1980 "The *a priori* of the communication community and the foundations of ethics: the problem of a rational foundation of ethics in the scientific age", en *Towards a Transformation of Philosophy*, Londres, Routledge y Kegan Paul.

BACHNIK, J.

1978 *Inside and Outside the Japanese Household: a Contextual Approach to the Japanese Social Organization*, Ph. D Dissertation, Universidad de Harvard.

BERGER, P., y T. LUCKMANN

1967 *The Social Construction of Reality*, Nueva York, Anchor Books.

CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R.

1984 "Economic Behavior and Ideology: an Interpretation of a Debate", trabajo presentado en el seminario dirigido por Irvine DeVore en la Universidad de Harvard.

1989 *Fairness and Communication in Small Claims Courts*, Ph.D Dissertation, Universidad de Harvard, Ann Arbor.

CLIFFORD, J.

1986 "Introduction: Partial Truths", en *Writing Culture*, J. Clifford y G. Marcus, eds., Berkley, University of California Press.

DALTON, G.

1965 "Moeda Primitiva", traducción editada por el Departamento de Antropología de la Universidad de Brasilia del original ("Primitive Money") que apareció en *American Anthropologists*, vol. 67(1), pp. 44-65.

1968 "Economic Theory and Primitive Society", en *Economic Anthropology : Readings in Theory and Analysis*, E. LeClair y H. Schneider eds., Nueva York, Holt, Rinehart and Winston Inc.

DAMATTA, R.

1981 *Relativizando*, Río de Janeiro, Vozes.

DEMONIO, L.

1978 "A Problemática Anglo-Saxónica: Economía Política e Antropología", en *Antropología Económica*, F. Puillon ed. Edições 70.

FAVRET-SAADA, J.

1980 *Deadly Words: Witchcraft in the Bocage*, Cambridge, Cambridge University Press.

FIRTH, R.

1952 *The Elements of Social Organization*, Boston, Beacon Press.

FISCHER, M.

1985 "Da antropologia interpretativa a antropologia critica", en *Anuário Antropológico* 83, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro.

GADAMER, H.

1982 *Truth and Method*, Nueva York, Crossroad.

GEERTZ, C.

1973 *The Interpretation of Cultures*, Nueva York, Basic Books Inc. Publishers.

1983 *Local Knowledge*, Nueva York, Basic Books Inc. Publishers.

GIDDENS, A.

1976 *The New Rules of Sociological Method*, Londres, Hutchinson.

GOFFMAN, E.

1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*, Nueva York.

HABERMAS, J.

1984 *The Theory of Communicative Action*, volumen primero: *Reason and the Rationalization of Society*, Boston, Beacon Press.

HARRIS, M.

1975 *Cows, Pigs, Wars and Witches: The Riddles of Culture*, Londres, Hutchinson.

HOLLIS, M., y S. LUKES, eds.

1982 *Rationality and Relativism*, Cambridge, The Mit Press.

KONDO, D.

1986 "Dissolution and Reconstitution of Self : Implications for Anthropological Epistemology", en *Cultural Anthropology*, vol. 1, no. 1.

LEE, R., e I. DEVORE, eds.

1973 *Man the Hunter*, Chicago, Aldine Publishing Co.

LECLAIR, E., y H. SCHNEIDET, eds.

1968 *Economic Anthropology, Readings in Theory and Analysis*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.

LEVI-STRAUSS, C.

1962 "A crise moderna da Antropologia", en *Revista de Antropología*; vol. 10, no. 1 y 2.

MALINOWSKI, B.

1986 *Argonauts of the Western Pacific*, Waveland Press.

MARCUS, G., y M. FISCHER

1986 *Anthropology as Cultural Critique: an Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press.

MERLEAU-PONTY, M.

1980 "De Mauss a Claude Lévi-Strauss", en Merleau-Ponty (os Pensadores), Sao Paulo, Abril Cultural.

PEIRCE, C.

1932 *Collected Papers*, volumen segundo: *Elements of Logic*, Cambridge, Harvard University Press.

POLANYI, K.

1957 "The Economy as Instituted Process", en *Trade and Markets in the Early Empires*, K. Polanyi, C. Arensberg y H. Pearson eds., Nueva York, Free Press.

PRATT, M. L.

1986 "Fieldwork in Common Places", en *Writing Culture*, J. Clifford y G. Marcus eds., Berkley, University of California Press.

RABINOW, P., y W. SULLIVAN, eds.

1979 *Interpretative Social Sciences. A Reader*, Berkley, University of California Press.

RADCLIFFE-BROWN, A.R.

1957 *A Natural Sciencia of Society*, The Free Press, Glencoe and Flacon's Wing Press.

RICOEUR, P.

1981 "The model of the text: meaningful action considered as a text", en Paul Ricoeur: *Hermeneutics and the Human Sciences*, J. B. Thompson ed., Londres, Cambridge University Press.

TYLER, S.

1986 "Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document", en *Writing Culture*. J. Clifford y G. Marcus eds., Berkley, University of California Press.

WHITING, J., I. CHILD

1953 *Child Training and Personality: a Cross-Cultural Study*, Nueva Haven, Yale University Press.

WILSON, B.

1970 *Rationality*, Nueva York, Harper Torchbooks.

