

**NOTAS SOBRE EL PROCESO DE  
CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO.**

**Marie José Devillard**

Profesora Titular de Antropología Social.

Universidad Complutense de Madrid

En *La pluralité des mondes*, Affergan (1997) presenta un diagnóstico más bien sombrío del estado actual de la antropología social y cultural. No se trata de un hecho aislado ya que, desde hace varios años, muchos autores han vaticinado una situación similar en términos igualmente escépticos, entre los cuales predomina la referencia a una 'crisis' e, incluso, 'desaparición'<sup>1</sup>. Aunque, la constatación de Affergan afecta, en primer lugar, al desarrollo de la etnología en Francia, importa más examinarlo prescindiendo de sus connotaciones localistas. No hace sino reflejar una valoración más generalizada, derivada de la naturaleza del objeto de investigación y sus condiciones de posibilidad. "La etnología parece marcada por un déficit originario que no ha dejado de agrandarse: jamás ha conseguido (...) comprender su propia forma de proceder [démarche]" (*ibidem*: 20)<sup>2</sup>. En su intento de salir del *impasse*, el autor se propone, al igual que otros investigadores, diseñar un enfoque que implica una reorientación radical de la disciplina y de sus fines. Lo justifica alegando que "las teorías [clásicas] ya no consiguen adaptarse a los cambios sociales, políticos e ideológicos que afectan a las sociedades tradicionalmente estudiadas [por los antropólogos]. Ya que una teoría sólo demuestra su vitalidad por su capacidad para producir nuevas problemáticas y nuevos cuestionamientos, y no únicamente repitiendo incansablemente las respuestas institucionalmente admitidas, hay que constatar que ninguna lo consigue. Se contentan más bien con reformular sus hipótesis y enunciados, gestionando de esta forma lo ya conocido y lo cotidiano de la institu-

1 M. Panoff inicia su *Ethnologie: le deuxième souffle* con una constatación que sería poco prometedora si no fuera un simple sarcasmo: "La etnología, hoy, no va bien" (1977: 5). No obstante, al identificar la disciplina con el método, la cuestión se limitaba, desde su punto de vista, a los problemas relativos a la desaparición de las comunidades exóticas e ironizaba sobre la súbita transformación del 'etnólogo' en 'antropólogo', lo cual permite a los "etnólogos evadirse hacia un "otro lugar, vago y trascendente" (1977: 32). (Para mejor contextualizar esta cita, hay que recordar que, en aquel momento, la diferenciación de tareas atribuidas a unos y otros sacaba su fundamento en las distinciones que C. Lévi-Strauss (1958) parecía haber estabilizado definitivamente). En los mismos años, M. Augé estaba menos a la defensiva y se contentaba con presentar su libro *Symbole, fonction, histoire* (1979) diciendo que las historias de la antropología "atestiguan de las incertidumbres y los interrogantes de una disciplina cuyo primer problema es el de su propia definición" y sigue: "Paradójicamente una disciplina en la que se reconocen un cierto número de investigadores, todavía duda al elegir su nombre (antropología, etnología) y al definir sus fronteras (en particular, las que la separan de la historia o de la sociología); esta vacilación es tanto más grave y significativa cuanto que no encubre una simple querrela de palabras o un mero enfrentamiento entre imperialismos universitarios sino que afecta realmente al sentido y el objeto de la investigación: ¿qué hemos buscado (si no encontrado)? ¿Qué buscamos?" (1979: 9). En 1986, Jorion anuncia que la antropología "corre hacia su perdición" ["va a vau-l'eau "] y titula "Empezar desde cero" su contribución al número especial impulsado por la revista *L'homme*" (fundada por Lévi-Strauss), con motivo de su vigésimo aniversario.

2 Todas las traducciones de citas de obras, no editadas en castellano, son mías.

ción...” (Affergan, 1997: 63-64). Hace falta, pues, interrogarse sobre la validez de estos últimos, replantear su proceso de elaboración, así como su presentación y transmisión (al lector, público...). Al mismo tiempo y en un sentido más general, el asunto remite a posicionamientos diferentes sobre el nivel de objetividad del conocimiento científico alcanzado y alcanzable.

El investigador que quiere afrontar los problemas implicados en la construcción del conocimiento antropológico se encuentra con dificultades de distinta índole<sup>3</sup>. El más comúnmente reseñado concierne a las mediaciones múltiples –lingüísticas, sociológicas, psicológicas, históricas, materiales– que interfieren y oscurecen dicho conocimiento. Marcus y Fisher (2000 [1986]) constatan así que la conciencia adquirida de los obstáculos que limitan (deslegitiman e, incluso, impiden) el conocimiento antropológico, hace la labor del investigador cada vez más ardua, hasta el punto de destacar como única salida el carácter ‘experimental’ de la etnografía. No es mi intención detenerme en las formas que ha tomado esta búsqueda sino discutir dos consecuencias de dichas respuestas y la consiguiente descalificación de los enfoques que no se sujetan enteramente a una aproximación comprensiva: ¿qué procedimientos puede adoptar el investigador para contrarrestar la acción de dichas ‘mediaciones’? y ¿en qué medida éstas invalidan la preocupación por abordar otras dimensiones sociales inherentes a la construcción de lo socio-cultural?

En este sentido, me propongo examinar algunas de las ideas actualmente debatidas con el fin de identificar los puntos de acuerdo y recono-

<sup>3</sup> En lo que sigue, voy a prestar escasa atención a la pluralidad de teorías vigentes y a la reubicación de los campos de estudio en los ámbitos nacionales, consecutiva a los procesos de descolonización e independencia política, al establecimiento de nuevos vínculos internacionales y a la formación de antropólogos nativos. En cualquier caso, hay que notar que esto ha tenido poca resonancia en la antropología social española. Es sabido que las condiciones de desarrollo de la disciplina (con su institucionalización académica en 1975) y de la investigación en el país no han favorecido la realización de trabajos antropológicos fuera de la Península, y que las raras excepciones –por ejemplo, los estudios de Julio Caro Baroja en Marruecos, de Carlos González Echegaray en Guinea Ecuatorial– han gozado de un escaso reconocimiento académico. Queda todavía por hacer el análisis de la forma en la que estas circunstancias, junto con la recepción de las problemáticas teóricas foráneas (anglosajonas principalmente), han marcado de manera relativamente duradera la selección de los objetos de estudio, los planteamientos teóricos de partida, y las respuestas teórico-metodológicas críticas que han suscitado. En este sentido, no cabe duda de que las presiones ejercidas por el propio campo científico a nivel nacional, los problemas relevantes en cada circunstancia, los medios económicos y técnicos de la investigación, constituyen premisas importantes a tener en cuenta al analizar el estado y las condiciones de posibilidad del conocimiento antropológico en cada momento y contexto.

cer algunos posibles equívocos<sup>4</sup>. Aunque con otra finalidad, Affergan, persigue un objetivo similar al proponerse introducir “un mínimo de claridad conceptual dentro de un debate de ideas, demasiado a menudo cargado de sobreentendidos y silencios malsanos” (1997: 8)<sup>5</sup>. Mi interés personal por el tema responde a mi propio posicionamiento en el campo antropológico<sup>6</sup>. Para mayor claridad, lo identificaré a partir de cuatro presupuestos básicos: la inclinación hacia la puesta en práctica de una antropología reflexiva, la defensa de la observación etnográfica (bajo condiciones adecuadas), la apuesta por la complejidad y el interés por abordar la realidad desde una perspectiva que, por encima de sus distintas variantes, se suele identificar como ‘constructivista’. Sirva esta definición personal para aclarar desde qué punto de vista están escritas las líneas siguientes.

El planteamiento de Affergan me servirá de punto de partida. De esta manera, espero unir el interés por un autor poco conocido del público español, con unas consideraciones cuyas consecuencias para la investigación rebasan la simple evaluación de un trabajo particular<sup>7</sup>. Plantearé, pues, cuestiones que intervienen cada vez que se intenta precisar la implicación de los agentes sociales, en sus papeles respectivos de investigador o de investigado. Lo cual me llevará a abordar una serie de consideraciones sobre el proceso de constitución de la ‘realidad’ científica y la escritu-

4 Supongo que muchos investigadores se han sentido, como yo, incómodos al leer textos (afines con la llamada ‘antropología postmoderna’) que sacan consecuencias epistemológicas inaceptables de unas afirmaciones, por el contrario, compartidas (sobre la naturaleza de la realidad social, el proceso de investigación, etc.). No resulta siempre fácil deslindarlo, por arte y gracia del lenguaje y de las facilidades con que permite el deslizamiento subrepticio de una idea a otra. Creo que sigue de actualidad la observación de Augé cuando explicaba que “el problema de los antropólogos consiste menos en saber si están de acuerdo o no que en comprender si están hablando de lo mismo” (1979:10). Por todo esto, creo muy oportuno los ejercicios críticos sobre los textos, especialmente los que tienen una vocación metodológica y pedagógica. Un buen ejemplo de ello es el que María Isabel Jociles Rubio (1999) hizo sobre la presentación de la ‘observación’ por Juan Gutiérrez y Juan Manuel Delgado.

5 Una preocupación parecida estaba ya en la Introducción, titulada “Verdades parciales”, del libro *Retóricas de la antropología* coeditado por J. Clifford y E. Marcus (1991), o en el texto de C. Geertz “Géneros confusos” (1980).

6 Como se verá en el desarrollo, comparto muchos de los planteamientos críticos sobre la antropología postmoderna defendidos, entre otros, por M. Kilani (1995).

7 Añadiré que la experiencia docente de las dificultades que encuentran los jóvenes antropólogos para discernir los matices, las similitudes y las diferencias más fundamentales es lo que me ha animado a efectuar el ejercicio siguiente y a presentar el texto de Affergan como lo hago. Mi exposición de la obra en cuestión no es una reseña bibliográfica ni pretende ser exhaustiva. Me limito a utilizar algunos pasajes como un pretexto para discutir temas que, de una manera general, me parecen siempre difíciles de desentrañar. Para el caso, no cabe duda que citaciones sacadas de otros libros y/o autores (J. Clifford y G. Marcus (1991[1986]); C. Geertz, J. Clifford y otros (1991); G. Marcus y M. Fisher (2000[1986]), Rabinow (1992), etc.) hubieran sido igualmente relevantes.

ra etnogràfica, el alcance de la subjetividad en el proceso de investigación, y las insuficiencias respectivas de un abordaje unilateral, micro- o macro-sociológico. En cierto modo, al discutir los argumentos básicos de quienes niegan la legitimidad de esta perspectiva, me propongo defender esta suerte de *'nueva forma de realismo'* –como diría Corcuff (1995: 19) – en el que se incluye el constructivismo social.

Este 'realismo' se distingue del positivismo clásico en que parte del carácter *construido* de la realidad y, por lo tanto, de todo dato científico. La amplia aceptación, de esta idea por los investigadores (con independencia de su campo y enfoque teórico) no debe esconder que, por el contrario, choca con la representación más común del mundo y de la naturaleza como algo natural, substancial, y que se impone prerreflexivamente. Lo cual explica que, desde frentes muy diversos, se vuelva reiteradamente sobre el tema para desenmascarar las múltiples formas bajo las cuales se corre el riesgo de ver resurgir el empirismo. En cualquier caso, lo importante son las consecuencias que este presupuesto tiene sobre la metodología de investigación y las expectativas de conocimiento. Veamos cómo Affergan presenta las cosas:

[1] Si [la etnología] proviene efectivamente de un horizonte cultural y posee, por lo tanto, unos valores que ante todo debería haberse replanteado, ha perdido la oportunidad de tener en cuenta la auto-interpretación de su propia historia constitutiva.

[2] ¿No debería, por lo menos, haber cuestionado las estrategias que intervienen, imponiendo, desplazando o contrarrestando las significaciones de su campo de investigación (...)?

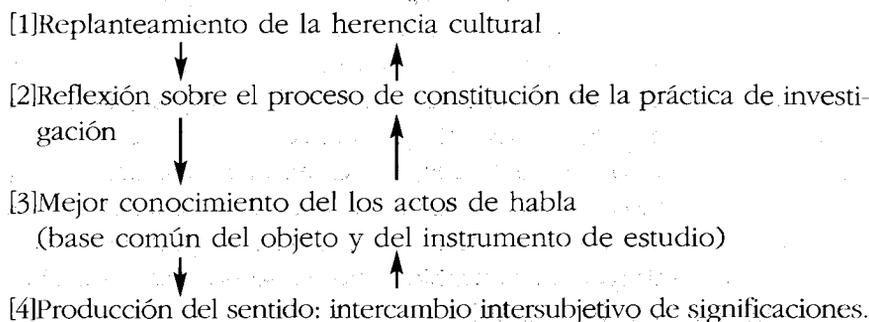
[3] Esta experiencia *fenomenológica* que pretendemos recuperar mediante la constitución de la práctica etno-antropológica se articula a, y arroja una nueva luz sobre la problemática semántica de la acción y de los actos del habla gracias a los cuales el otro se manifiesta y se hace ver y entender.

[4] “La investigación antropológica hace factible a partir de este momento una forma de objetividad que no reside en la pertinencia lógica de una teoría ni en la garantía aportada por una colección de objetos, incluso científicamente controlados, sino en la refundación epistemológica del problema de la intersubjetividad”

(Affergan, *op. Cit.*: 20).<sup>8</sup>

<sup>8</sup> La numeración de las frases o párrafos es mía.

¿Cómo se pasa de [1] a [4]? Si bien los dos primeros pasajes ([1] y [2]) pueden ser compartidos por cualquier investigador consciente de la impronta de la sociedad y del campo científico, y del prerrequisito de someter el proceso de investigación a una continuada revisión de los presupuestos, por el contrario, la posibilidad de reunir un consenso en torno a la afirmación contenida en el tercer fragmento [3] y en la conclusión al conjunto del razonamiento [4] resulta mucho más dudosa. Si reducimos la cita a un esquema, la trama argumental y práctica se ve más claramente:



Aunque *a priori* pueda aceptarse que se plantee la cuestión del 'sentido' y que éste "se despliega en cualquier manifestación cultural" (Affergan, *ibidem*, p.21), hay buenas razones para no compartir la idea de que aquél dependa *únicamente* de la intersubjetividad, hasta el punto de convertirla en clave para alcanzar una nueva forma de 'objetividad' [4]. La polisemia del concepto lo convierte en inoperante. Mientras el autor asimila el 'sentido' con la significación-interpretación, otros analistas lo encontrarán, según el enfoque, en la racionalidad, en la relación que se establece entre fines y medios, en la función social cumplida o la relación causal, etc. En palabras de Ledrut, "el Sentido supone conocimiento en sentido amplio, pero es más que información. El Sentido de una cosa, de un acontecimiento, de una institución es la realidad misma de estos objetos en tanto que son "comprendidos". Lo importante es la comprensión, es decir la aprehensión de la realidad en lo que parece su *esencia*: bien sea ésta entendida exclusiva o simultáneamente como fin, función, razón, unidad, estructura... La abstracción sólo se constituye a través de un esfuerzo de intelección del Sentido: explicación, conceptualización... por las distintas vías del Sentido común, de la Ciencia, de la Teología, de la Metafísica, etc." (1984: 27). En una palabra, estamos hablando de un proceso de intelección de la realidad social que implica reflexividad, tipificaciones y formación de modelos interpretativos y/o explicativos: el sociólogo que

reconstruye la génesis social de una práctica cultural, la explicación ‘cuasi-causal’ del historiador (Wright), el antropólogo estructuralista que pone de manifiesto la ‘estructura’, el sistema de reciprocidad subyacente a la realidad, etc. también reconstruyen el sentido, pero en una acepción más objetiva. Asimismo, Pharo recuerda que Weber distingue « el sentido objetivo<sup>6</sup>, “el sentido subjetivo” que muestran los agentes sociales y el sentido subjetivo ‘reconstruido’ por el investigador (1993: 16).

En cualquier caso, a tenor de las premisas de Affergan, es comprensible que el final del proceso [4] confirme el fundamento del punto de partida [1] sin más necesidad de hacer referencia a otra teoría del conocimiento. Los párrafos siguientes ayudan a entender por qué la antropología ya no depende de la pertinencia *lógica* del enfoque teórico ni de la acumulación de los datos recogidos a lo largo del trabajo de campo como se afirma en [4]:

[5] Asimismo si uno se limitara únicamente a la construcción semántica del observador, sin tener en cuenta las significaciones que los sujetos atribuyen a sus propios valores, se nos escaparía sin lugar a dudas el objetivo buscado.

[6] “Resulta [pues] que el sentido etno-antropológico sólo puede recibir su marca legítima si proviene de una construcción y si nace del cruzamiento de dos procesos (..), procedentes uno del investigador y el otro de los sujetos observados.

[7] Esta primera aproximación a un planteamiento epistemológico que llamaremos refundador (..) implica una concepción de la ciencia diferente a la heredada de la tradición. A partir de ahora, se trataría de considerar los procedimientos teóricos como el resultado de una estrategia de reciprocidad entre cuestiones y preguntas emitidas por las culturas en presencia. Desde esta perspectiva, parece admitido que lo esencial de la práctica antropológica debería consistir en una comprensión de las culturas –incluida la que pretende dar cuenta de las demás– que intentan siempre entenderse a sí-mismas, a comprendernos, y, a través de esta red, a englobar nuestra propia comprensión de nosotros mismos. En una palabra, ninguna comprensión de sí-mismo puede hacer abstracción de la mediación de los demás” (*ibidem*, 21).

No me detendré en el escepticismo que genera la alusión a la “emisión de preguntas y respuestas” por las “culturas”, a su auto-comprensión y a la comprensión de las demás, o al cara a cara de las culturas (“culturas en presencia”[7]). Aplicarse a denunciar la atribución de cualidades substantivas y antropomórficas a una abstracción, correría el riesgo de introducir

desafortunados equívocos. De hecho, más adelante en el texto, el autor descalifica la tendencia a dar crédito a “ontologías /substratos –la mayoría de las veces tautológicas como las sociedades, las culturas, los pueblos, las tribus, los clanes, las etnias, las identidades, y con respecto a las cuales uno puede preguntarse si su modo de ser participa de la existencia, de la inclusión, de la pertenencia, de la relación, de la atribución o de la analogía...” (ibidem, p. 64). Por el contrario, defiende que “los *objetos* de los cuales el antropólogo se ocupa, tienen que ver con la categoría de los *valores* y no de las *cosas*” y precisa que esto significa que “estamos en presencia del sentido en construcción y que (...) son los actos de habla los que entretejen las significaciones...” (ibidem p.70). En suma “los objetos que [la antropología] investiga (la cultura, la identidad, lo simbólico...) pertenecen al género del *valor*” (ibidem p.70). No obstante, la terminología del párrafo [7] introduce una duda de peso: ¿cómo se pasa de las relaciones particulares a partir de las cuales se construye el significado intersubjetivo [6] al significado interculturalmente construido?. Ciertamente, el ‘mundo intersubjetivo’ tal como lo plantea la sociología comprensiva no se confunde con una relación interpersonal. Así, Schutz observa que “la tesis general de las perspectivas recíprocas conduce a la aprehensión de objetos y sus aspectos realmente conocidos por mí y potencialmente conocidos por usted como conocimiento de todos. Tal conocimiento es concebido como objetivo y anónimo, es decir, separado e independiente de mi definición de la situación y la de mi semejante; de nuestras circunstancias biográficas exclusivas y de los propósitos reales y potenciales inmediatos que ellas involucran.” (1974: 43)”. Lo verdaderamente problemático (en el planteamiento de Affergan) surge porque, como veremos luego, el peso fundamental del análisis va a reposar en la ‘persona’ y en el conocimiento que el investigador y el investigado generan juntos en sus actos de habla. De ello hablaré más adelante.

De momento, el texto introduce cuestiones centrales en la antropología moderna: su cometido dentro del campo científico; la importancia del punto de vista nativo; el proceso de construcción del objeto de investigación; y el diálogo intercultural.

Tanto la tradición disciplinar como la búsqueda del conocimiento del *otro* favorecen la unión de la reflexión sobre el objeto con su construcción. No es sorprendente, pues, que el autor ponga el énfasis en la refundación epistemológica [4]. Esto es: ¿en qué medida el objeto de investigación antropológico está ligado al trabajo de campo y éste a la práctica

de la observación participante?. En este primer apartado, no puedo desarrollar el tema con la atención que merece pero sí creo oportuno enmarcar el asunto. La selección de las técnicas de investigación depende lógicamente del objeto en juego, especialmente el uso de la observación o de la entrevista.

A pesar de las diferencias de valoración que merecen las relaciones establecidas, la problemática convencional sobre los caracteres distintivos de la antropología se articula en torno a unos elementos comunes: el tipo de sociedad estudiada (tradicional, sin escritura, moderna, compleja...); los objetivos (las culturas, fenómenos particulares, un proyecto centrado sobre el ser humano o la sociedad en general); y las técnicas de investigación (trabajo de campo prolongado, observación participante)<sup>9</sup>. Una consideración distinta de estos mismos hechos opone esta representación más tradicional de la Antropología a su versión 'crítica'<sup>10</sup>. A modo de resumen: afecta a los objetivos de constituir -retomando la expresión de Testart- el "proyecto mismo de [construir] una ciencia general de la sociedad" (el cometido de la Antropología Social y Cultural tal como la entendía Lévi-Strauss); replantea los anhelos objetivistas y las expectativas puestas en la 'distancia'; denuncia los espejismos (objetividad, exhaustividad, holismo...) que favorece la práctica del trabajo de campo en determinados casos; cuestiona el valor epistemológico de la observación como técnica privilegiada del mismo; pone el énfasis en la transformación/ construcción de los hechos por la traducción (intercultural) y la escritura.

### **La construcción subjetiva de la realidad**

Siguiendo la cita [5], pudiera pensarse que Affergan se refiere menos al papel desempeñado por los investigadores en la producción del sentido intersubjetivo -aspecto sobre el cual derivan los párrafos siguientes [6][7]- que a la construcción subjetiva de la realidad como parte insoslayable y activa en ésta. Desde este punto de vista, si se hace abstracción de la parte final de la cita ("se nos escaparía sin lugar a dudas el objetivo buscado"...), sería posible afirmar que el argumento no choca de manera significativa con la posición de la mayoría de los investigadores actuales, incluidos

<sup>9</sup> Véase, por ejemplo, Panoff, 1977: 33; Testart, 1986: 147-150; Laplantine, 1996:7. La selección, por supuesto no pretende ser exhaustiva, pero refleja significativamente distintas posiciones al respecto.

<sup>10</sup> Retomo el calificativo que G. Marcus y M. Fisher utilizan en el título de su libro *La antropología como crítica cultural*. Asimismo el subtítulo de la comentada de Affergan apunta *Hacia una nueva antropología*. El problema actual consiste en evaluar hacia dónde nos lleva este ímpetu renovador.

quienes, en la línea de sociólogos como Giddens, Bourdieu, Grignon o Passeron, etc., no renuncian a introducir en el análisis unas dimensiones más objetivas y macro-estructurales<sup>11</sup>. Para comprender las dificultades encontradas para reincorporar dicha dimensión en una disciplina que tradicionalmente ha colocado la *alteridad* en el núcleo de sus intereses y de su práctica, hay que tener presente la influencia histórica de los modelos en vigor en las ciencias naturales, así como la atracción ejercida por enfoques teóricos tan resuelta y explícitamente objetivistas como el estructural-funcionalismo, el funcionalismo y, sobre todo, el estructuralismo francés. No obstante, el tema engloba problemas de diferente índole que no se resuelven con la mera renuncia a los modelos objetivistas (o, mejor, con su remodelación). Se mezclan así cuestiones relativas a la autoría del conocimiento adquirido con otras consideraciones sobre la calidad de los datos recogidos (objetividad, subjetividad), y las posibilidades de las técnicas de investigación de conseguir una representación de la realidad social y cultural que incorpore tanto las dimensiones simbólicas como la complejidad.

En ciencias sociales, el rechazo del empirismo plantea inevitablemente los papeles respectivos del investigador y de los investigados. ¿Estos últimos son simples objetos o también sujetos? ¿Cuáles son sus cometidos mutuos en relación al producto de la investigación? ¿Son comparables los niveles de implicación en la realidad estudiada? ¿Es verdaderamente asequible y comprensible la posición del 'otro'? ¿Qué tipo de comunicación pueden establecer? ¿Puede conformarse el analista de la realidad social con lo que obtiene del diálogo?

En los fragmentos [6] y [7] Affergan defiende una posición que subvierte radicalmente la imagen del antropólogo tradicional, aquél cuyo punto de partida es la necesaria e insoslayable ruptura entre investigador e investigado, y que, con la única guía de su formación personal y de su marco teórico, cree que puede dar cuenta de la realidad nativa tal como es mediante la 'recogida' sistemática de 'datos' así orientados. Por el contrario, el autor restringe la tarea de la antropología a la actividad 'comprensiva'; redefine el proceso de producción de la 'teoría'; afirma que el sentido se desarrolla en base al 'intercambio' (o, también un 'cruzamiento') de cuestiones y preguntas (sobre la cultura ajena y la propia) que ambos, investigador e investigado (y, por su mediación, sus 'culturas' respectivas), dirigen al otro y a sí mismos. A fin de cuentas, redefine el obje-

11 Cuestión diferente es cómo lo hacen y la importancia respectiva que dan a las distintas dimensiones subjetivas.

to de la antropología, descentrando el foco de atención tradicional (el estudio de la 'cultura', la 'sociedad', los nativos...) hacia un análisis recíproco que incluye inevitablemente a todos los sujetos que median en el conocimiento.

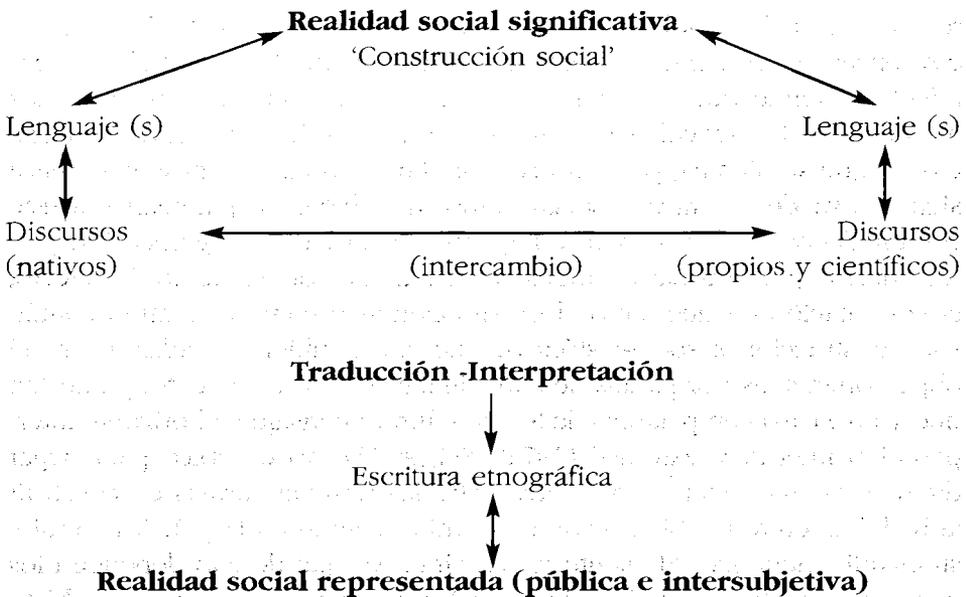
En este contexto, vemos, pues, cómo el concepto de 'construcción' adquiere un sentido distintivo, muy diferente a otras acepciones, actualmente vigentes desde otros enfoques. Desde estas premisas, la 'construcción' no es un presupuesto epistemológico inspirado por la ruptura con el empirismo y el realismo, atestiguada por los trabajos de los filósofos de la ciencia; ni por la convicción de que no hay realidad sin sujeto e intencionalidad (en el sentido fenomenológico); ni por la mediación del lenguaje y la inevitabilidad de la 'traducción'; ni por la teoría de la significación heredada de M. Weber, A. Schutz y retomada por C. Geertz y el interaccionismo simbólico y sus derivaciones (H. Garfinkel, Sacks, Cicourel...); ni tampoco por la necesidad de desconfiar de las 'prenociones' enmascaradas por el lenguaje y/ o las teorías implícitas<sup>12</sup>. En su lugar, el autor apela [6] más a un proceso continuado, dinámico, que se desarrolla a lo largo de un proceso intersubjetivo.<sup>13</sup> Por muy importante que sea para comprender los replanteamientos y las redefiniciones que recorren la disciplina, no es el lugar de hacer la génesis de las ideas y pasos (epistemológicos, teóricos y prácticos) que han desembocado en la propuesta discutida. En cualquier caso, la lista anterior ya invita a la cautela ante conceptos tan útiles y empleados a saturación como 'construcción', 'fabricación' o, también, 'invención', 'imaginario', 'ficción' y, a veces, 'narración' (P. Ricoeur, G. Durand...). Ante cada aplicación, encomienda examinar tanto lo que legitima dicho uso (aunque sólo sea para desanimar los análisis ingenuos, naturalistas y/o esencialistas), como las consecuencias positivas y negativas que tienen en los textos metodológicos y en las propias etnografías.

Prosiguiendo, quisiera volver a la cita para identificar las premisas compartidas y las bases de desacuerdo más fundamentales. Como ya he anticipado es evidente que no se puede hacer caso omiso del final de la frase [5]. De hecho, es lo que más directamente enlaza con lo siguiente ([6] y [7]). En su aceptación o rechazo, va implícita una gran parte de

12 Las consecuencias que probablemente más engloban esta disparidad de pareceres (no siempre contradictorios) tal vez sean las posiciones con respecto a la 'ruptura epistemológica' (Bachelard) y, por otro lado, al llamado 'círculo hermenéutico'.

13 Véase también Clifford J., Marcus G.E., 1991 [1986].

lo que trae consigo este giro teórico-epistemológico ‘refundador’[7] por el que Affergan aboga<sup>14</sup>. El planteamiento tiene el atractivo de lo que representan los ‘nuevos’ paradigmas (con el crédito añadido que dan las supuestas ‘rupturas’). En cualquier caso, un hilo parece unir, de una manera casi inevitable, el punto de partida y el de llegada. Así lo mostraba ya la trama discursiva de [1] a [4] y se puede poner en evidencia también retomando algunas otras aseveraciones que, al formar parte explícita o implícita del conjunto, le proporcionan su asiento y una mayor capacidad de convicción:



El conocedor de la literatura antropológica no tendrá dificultad para identificar la génesis y los autores cuya práctica analítica sigue el esquema e, incluso, los que -como C. Geertz-, no dudan en llevarlo hasta el extremo de tratar la realidad social como si fuera un texto.

14 El autor parece interpretar la negativa de los investigadores que no aceptan dicha revisión como una incapacidad o, en cualquier caso, una ceguera (cuyo origen haya que buscar probablemente en la tradición antropológica): “Todo parece indicar que los etnólogos y los antropólogos contemporáneos no han medido adecuadamente la importancia de los cambios epistemológicos que sacuden la disciplina hoy en día” (Affergan, *ibidem*: 62).

## Sentido común y lógica científica.

Como ya he señalado y así lo recoge el esquema anterior, el carácter 'construido' de la realidad social no es exclusivo del conocimiento científico. En ello se basa Schutz cuando afirma que el sentido común y la ciencia no son procesos de conocimiento fundamentalmente distintos. Es más, al presentar la ciencia como 'construcciones de segundo grado' en tanto que utiliza las construcciones comunes, de primer grado, no separa claramente la acción significativa de la reflexiva. Por otra parte, el proceso puede alcanzar unos niveles muy complejos. "La actividad intelectual –afirman R.P. Droit y D. Sperber- es sobreflexiva: reflexiona sobre la reflexión e, incluso, sobre la reflexión de la reflexión" (1999: 93). Mientras esta observación identifica adecuadamente la naturaleza del trabajo científico<sup>15</sup>, entiendo que también se podría aplicar, según los contextos, los momentos y las actividades, al mundo ordinario. En este sentido, la discusión que se plantea, pues, no consiste tanto en cuestionar la naturaleza significativa de la práctica social como, más bien, en plantearse si este común denominador permite equiparar, de un lado la significación y la reflexión y, por otra parte, todas las formas de conocimiento. En efecto, la constatación de que tanto el trabajo científico como el sentido común son construcciones socio-históricas, que son también 'miradas' sobre el objeto orientadas por pautas de conocimiento/ reconocimiento, y que "en uno y otro caso –en palabras de Schutz-, llevan consigo su horizonte interpretativo interno y externo" (1974[1962]:36-37), no es óbice para negar diferencias cualitativas importantes entre las distintas formas de construir la realidad, entre la objetivación del sentido común en la práctica social y su estudio científico. El asunto no es nimio ya que de ello dependen los papeles respectivos del científico social y del agente social que es objeto de estudio. Schutz lo destaca tanto cuando señala las diferencias entre la posición del *observador* respecto a la de los actores directamente implicados en la acción, como al mencionar la especificidad del discurso científico, las peculiaridades de su "conocimiento a mano" y los "modelos tipificadores de la acción" que construye para el análisis. C. Geertz (1983), en una invitación a prestar mayor atención a la lógica nativa, retomó el análisis del sentido común de Schutz y recopiló los rasgos que lo caracterizarían como 'sistema cultural': la 'naturalidad' o la 'evidencia', el 'sentido práctico', la 'simplicidad' o también el sentido de la 'literalidad', la 'ausencia de método' y, por último, la 'accesibilidad'. Al describir de este modo

15 Recordemos que Bachelard lo describía como un "racionalismo rectificado".

Geertz el funcionamiento del “sentido común”, resulta obvio que tampoco para él, es equiparable con el razonamiento científico. Continúa así unas reflexiones que, desde J. Frazer a I. Sperber pasando por L. Levy-Bruhl, E. Evans-Pritchard o C. Lévi-Strauss, se han llevado a cabo, desde diferentes perspectivas y con desigual acierto, para identificar los procesos mentales en contextos no científicos. Estas comparaciones han arrastrado consigo un sinfín de interrogantes conexos sobre la naturaleza del pensamiento simbólico, el grado de racionalidad y de reflexividad, el pensamiento explícito y tácito, la importancia de formas de actuar que orientan la acción sin ser un producto racional, la lógica práctica...

Esta enumeración sugiere, por lo menos, dos comentarios importantes para nuestro propósito. En primer lugar, se constata que difícilmente se puede discurrir sobre estas cuestiones con nuestros informantes (de no ser que sean ellos mismos científicos-sociales): son preocupaciones típicamente antropológicas, muy alejadas de su realidad y mundo de significaciones, a las que, sin embargo -y como sugiere A. Testart- tal vez el antropólogo no deba renunciar. Por otra parte, tenemos que aceptar la evidencia de que las posiciones del investigador y del investigado se distinguen en virtud de, al menos, dos aspectos: su desigual implicación en la realidad estudiada, y las diferentes maneras de abordarla y de representársela. En relación a lo primero, no parece que nadie defienda seriamente la posibilidad de ‘ponerse en el lugar del otro’. Geertz, por tomar sólo un ejemplo, lo descarta rotundamente (1987[1973]: 27). Así, constata que “el etnógrafo no percibe y (...) no puede percibir lo que sus informantes perciben” (“du point de vue de l’indigène”, p. 75) y señala cómo el ‘orientar’ el análisis ‘en función del actor’ “suele designarse demasiado superficialmente como ‘ver las cosas desde el punto de vista del actor’, demasiado librescamente como el enfoque de la *Verstehen* o demasiado técnicamente como “análisis émico” (1987: 27). La relación con el segundo aspecto es evidente. De hecho el mismo autor precisa seguidamente:

“Lo cual significa que las descripciones de la cultura de beréberes, judíos o franceses deben encararse atendiendo a los valores que imaginamos que beréberes, judíos o franceses asignan a las cosas, atendiendo a fórmulas que usan para definir lo que les sucede. Lo que no significa es que tales descripciones sean ellas mismas beréberes, judías o francesas, es decir, parte de la realidad que están describiendo; son antropológicas pues son parte de un sistema en desarrollo de análisis científico.” (Geertz, 1987[1973]: 28).

Además, Bourdieu invita a introducir otro tipo de consideraciones que muestran algunas de las consecuencias del intelectual-centrismo : al *pensar* sobre la práctica de los demás, el investigador está predispuesto a atribuir a los sujetos su propia posición reflexiva con respecto al objeto de estudio. Asimismo, corre el riesgo de perder de vista las características más esenciales de la implicación en la práctica social (*tempo*, no-reflexividad, corporeidad...). De este modo, todo llevaría a pensar que la ‘distancia’ –querámoslo o no- está necesariamente inscrita en la propia relación; no sirve invitar a que los agentes sociales hablen de su práctica para reducirla y, como se deduce de la advertencia de Geertz, el investigador no puede confundir su reconstrucción con la experiencia vivida (ni objetiva ni subjetivamente). Sin embargo, esta ‘distancia’ no se puede considerar, por sí sola, como una garantía de objetividad.

Vemos, pues, que ninguna de las dimensiones consideradas (los diferentes niveles de implicación del investigador y del investigado, las diferencias cualitativas entre el sentido común, el sentido práctico y el razonamiento científico), cuestiona la *naturaleza significativa de la realidad* o que la investigación sea el producto dualístico de un encuentro entre ‘dos mundos’: por el contrario, todas invitan a plantearse cómo se puede superar la distancia entre ambos, si el resultado –el conocimiento intersubjetivo- es un ‘intercambio’ (incluso añadiéndole, para más exactitud, el calificativo ‘desigual’); y si “tener en cuenta las significaciones que los sujetos atribuyen a sus propios valores...” [5] constituye la mejor manera de lograr el conocimiento esperado...

### **Distancia, construcción de la alteridad y escritura etnográfica**

Dada la necesidad de evitar cualquier forma de mistificación de la investigación desarrollada “desde el punto de vista del nativo”<sup>16</sup>, lo ya dicho indica la conveniencia de distinguir la distancia etnológica (espacio-temporal, exterioridad), la distancia socio-cultural (de origen cultural y biográfico), las diferencias ligadas a las respectivas posiciones de investigadores e investigados en relación al objeto estudiado y, por otra parte, la ruptura epistemológica. Ni tienen las mismas consecuencias ni suscitan las mismas reacciones por parte de los investigadores.

<sup>16</sup> La expresión, aplicada a la investigación, es doblemente engañosa. No sólo introduce la ilusión de que el discurso del investigador puede ser una reproducción fiel del discurso del agente social, o también que éste constituye una objetivación adecuada de lo que siente o piensa; igualmente introduce la tentación de restringir lo que se hace, se ve, se siente o se dice a la ‘opinión’, a ‘lo que se piensa’, al punto de vista subjetivo, mental, explícito o tácito.

En tanto que fuente de 'diferencias', la pertenencia del investigador y del investigado a mundos distintos, es la base natural sobre la que reposa la distancia etnológica, defendida por la antropología clásica. De hecho la alteridad ha venido a ser no sólo un requisito del trabajo de campo sino también un signo distintivo de la disciplina. En todo caso, el reconocimiento de las diferencias socio-culturales suele llevar al investigador a armarse de instrumentos destinados a evitar las distintas formas de etnocentrismo: precaución contra la sociología espontánea, crítica de las prenociones, desconfianza hacia la universalización de lo particular, reconstrucción del contexto socio-cultural y socio-histórico<sup>17</sup>... No obstante, la crítica que se dirige a la *distancia* etnológica no se debe tanto al cultivo de las *diferencias* como, más bien, a su asociación con la práctica del trabajo de campo prolongado. La conjunción de la unidad temporal (estancia prolongada), social (tamaño reducido, estable, controlable) y de análisis (una unidad aparentemente abarcable y abierta a la observación sistemática), tiende a crear falsas expectativas como la abolición de la distancia, la competencia del etnólogo para hablar 'del mismo modo' o 'en nombre de' los sujetos estudiados, o la convicción de que sus modelos dan mejor cuenta de la realidad que las reconstrucciones conscientes de los nativos y, por lo tanto, la confusión entre la 'realidad' y su reconstrucción objetivista. En suma, entre las razones que explican que el trabajo de campo esté en el punto de mira de los investigadores, lo más primordial es la capacidad de producir datos objetivos. Si la pregunta tiene sentido, hace falta definir en qué se basa esta presunción: ¿en la realidad misma o en el método de construcción de los datos? Pues bien, habría tres razones que impedirían que el objeto científico se adecúe a esta exigencia: una, como hemos visto, es de aplicación general (no existe fuera de los esquemas cognitivos y simbólicos que lo producen); la otra, el estudio de la alteridad, concierne más particularmente a la antropología en la medida en que el conocimiento es inevitablemente un proceso bilateral entre investigador e investigados; y la tercera afecta especialmente a las ciencias humanas en tanto que no se pueden obviar los procesos subjetivos.

La puesta en evidencia del carácter construido de los hechos culturales (incluida la ciencia) no es el único argumento en que se basa la crítica del naturalismo y del realismo etnográfico (reforzado por la práctica del trabajo de campo). Desde este punto de vista, es harto significativa la evolución de las definiciones de la 'etnografía', desplazando el énfasis desde

17 Estos mismos instrumentos son algunos de los que sirven para llevar a cabo la llamada "ruptura epistemológica" (vs.P.Bourdieu, J.C. Chamboredon, y J.C. Passeron, 1976).

el 'objeto' investigado (unido al método aplicado) hacia la propia labor de 'escritura'/descripción, pasando por la 'observación (participante) y la 'lectura'/interpretación'<sup>18</sup>.

El nuevo énfasis -ya presente en la etimología del concepto 'etnografía'- es la consecuencia del cuestionamiento del valor atribuido a la observación, y de la consiguiente desnaturalización de la 'descripción' a la que obliga una mayor atención epistemológica a las operaciones de construcción de la realidad. Una vez descartados los enfoques empiristas, el enunciado escrito sustituye la representación del 'dato' entendido como una colección de hechos reales (*dados*). Como se recoge en el último esquema, de ahí arranca la nueva dimensión de la construcción de la *alteridad* que está en el núcleo de la antropología 'postmoderna'.

Desde la perspectiva de la antropología clásica, la diferencia cultural -de la que hemos hablado ya- no sólo facilitaba el distanciamiento y abría la posibilidad de objetivar la realidad ajena, sino que aportaba también instrumentos (aunque siempre aproximados) de comparación intercultural entre los mundos nativos y los mundos del investigador<sup>19</sup>.

Sin embargo, en un estudio muy sugerente del relato de Léry, *Histoire d'un voyage fact en la terre de Brésil* (1578), Michel De Certeau pone de relieve algunas ficciones inherentes al proceso de conocimiento. Muestra cómo la estructura del texto se hace eco de una problemática que seguirá estructurando las etnografías posteriores. Una primera oposición entre el "aquí /igual" y "allí/ lo otro" se trasmuta de tal modo que *lo otro se convierte en lo mismo*.

"Una parte del mundo que aparecía radicalmente *diferente* se vuelve *idéntica* gracias al desfase que disloca la extrañeza convirtiéndola en exterioridad tras la cual se puede identificar una *interioridad*, la única definición del hombre." (*op. cit.*: 229).

El bucle hermenéutico se cierra sobre sí mismo, generando el *saber* humanístico:

18 Se puede ver una buena muestra de esta evolución comparando, por ejemplo, las definiciones de Lévi-Strauss (1949: 4), Frake (1964: 112); Hammersley M., Atkinson P, (1983: 15), Geertz, (1987[1973]: 24) y .Marcus, Fisher, (2000 [1986]: 42).

19 Me refiero a la *comparación* implícita e inherente al propio trabajo de conocimiento, basado inevitablemente en el lenguaje, las prenociones y/o los modelos (científicos) históricamente construidos, y no al *método comparativo* tal como pudieron desarrollarlo Radcliffe-Brown o Lévi-Strauss.

“El punto de partida era un *aquí* (‘nosotros’) relativizado por *otro lugar* (‘ellos’), y un lenguaje sin “sustancia”. Se convierte en el lugar de la *verdad* ya que engendra *el discurso que comprende un mundo*. Tal es la producción para la cual el salvaje es útil: desde la afirmación de una convicción, lleva a una posición de saber. Sin embargo, mientras al principio el lenguaje que había que restaurar era ‘teológico’, el que se instaura al final es (en principio) científico o filosófico.” (*ibidem*: 234).

De Certeau pone así de manifiesto cómo, tras la apariencia de conocimiento y descubrimiento *del otro*, las estructuras cognitivas operan a menudo de acuerdo con un esquema en el que el mundo descrito reconduce implícitamente al del investigador. En oposición a un planteamiento humanista en el que “la diferencia enmascara las similitudes” y hace que la comprensión acabe “disolviendo su objeto inicial”, J. Pouillon (1961: 93) recuerda que “la comprensión auténtica debe, por el contrario, mantener su especificidad (...) y es en tanto que fundamentalmente diferente que el *otro* debe ser visto. El primer mérito del etnógrafo es convertir esta regla, en apariencia lógica, en un imperativo práctico” De hecho, hemos heredado varias reflexiones escritas con fines metodológicos que animaban a llevar el proceso de *ida-vuelta* consciente y racionalmente. En este sentido, son destacables, entre los autores clásicos, el anexo de Malinowski sobre los usos lingüísticos y la traducción, recogidos al final de *Corral Gardens*<sup>20</sup>, o el segundo capítulo de *Brujería, Magia y oráculos entre los Azande* de Evans-Pritchard, dedicado a los “términos utilizados para describir las costumbres y creencias zande”. Al diferenciar dos tipos de nociones en el modo de pensamiento y de acción zande, las ‘místicas’ de las de ‘sentido común’, este autor precisa que introduce las ‘nociones científicas’ porque constituyen el patrón, el ‘único árbitro’ (*op. cit.*, p.35) disponible para discernir aquéllas. Por muy valioso que sea el intento, sabemos que el planteamiento no es aceptado unánimemente. En particular, P. Winch (1982 [1970]; 1994) aprecia el intento de restituir las nociones zande pero pone en duda el procedimiento. El error radicaría menos en la comparación que en la presunción de que las nociones científicas constituyan un marco de análisis adecuado para comprender otras formas de construir la realidad. Desde la perspectiva de este autor, el único apoyo analítico fiable –capaz

20 Es una pena que este texto no esté traducido al castellano. En efecto, su contenido es, a mi modo de ver, mucho más rico que el texto posterior que Malinowski escribió sobre el mismo tema, con ocasión de la publicación del libro de C.K. Ogden y I.A. Richards, *El significado del significado*, Paidós, 1984.

de superar tanto el etnocentrismo como el relativismo- es el que surge de la consideración de los distintos juegos de lenguajes locales, empezando por los que tienen que ver con los acontecimientos de la vida más universales (nacimiento, sexualidad, muerte). A falta de trabajos que hayan explorado a fondo esta vía, no resulta fácil ver si se resuelven así los problemas de la comprensión. En cualquier caso y manteniéndome dentro de los límites de mi objetivo inmediato, retendré que se enfrentan unas formas diferentes de abordar la cuestión. ¿Cómo se usan los constructos científicos, como instrumento de conocimiento con el que interrogar la realidad estudiada o como instrumento de apreciación del carácter racional de una proposición, o la congruencia de ésta con la realidad? La crítica de Winch interpreta la propuesta de Eváns-Pritchard en este último sentido y hay muestras claras que legitiman esta lectura. No obstante, el uso sistemático de los propios conceptos y representaciones (tanto científicos como comunes) por este autor o también por Leenhardt (*Do Kamo*, 1947) para *interrogar* los principios de construcción de los nativos y *comprender* (y *transmitir* al lector) las *diferencias* culturales indican que -si bien no se consigue una descripción completamente satisfactoria de los modos de construir la realidad que no responden al modelo científico<sup>21</sup> sirve para realizar este *feedback* sobre el que se llama la atención hoy en día y para evidenciar nuestros propios esquemas cognitivos. Una consecuencia de la toma en consideración de estos procesos se puede vislumbrar en la redefinición de la 'observación' propuesta por Laplantine (1996), cuando defiende paralelamente el distanciamiento del observador y su implicación en el campo de observación. Mundo propio, aprehensión de la diferencia, y retorno al primero, constituyen inevitablemente los resortes en los que se basa el conocimiento antropológico (Augé, 1996[1994])<sup>22</sup>.

Las principales divergencias derivadas de la naturaleza fundamentalmente dualística de la relación antropológica se refieren a la relevancia del objeto de estudio y a la metodología a seguir.

21 Faltan medios lingüísticos para exponer y dar cuenta de la diferencia a un lector impregnado por la lógica científica. Es paradigmática la casi imposibilidad de calificar las nociones y las prácticas nativas en términos simplemente afirmativos. Se puede entender que si bien el marco de referencia obliga a marcar el contraste, la descripción no tiene por qué implicar obligatoriamente la afirmación de la superioridad de la ciencia. Esta misma dificultad, junto al lenguaje marcadamente evolucionista utilizado por Lévy-Bruhl, es lo que a menudo ha impedido ver en su obra un intento *positivo* de averiguar los rasgos de otras formas de abordar la realidad (y que podemos identificar también en nuestra propia sociedad).

22 Véase los estudios sobre Kabalia de Bourdieu en el 'Prefacio' al *Sentido práctico* o, más recientemente, en *Science de la science et réflexivité*. Pueden leerse con provecho las notas críticas que el mismo M. De Certeau dirige a este respecto a Bourdieu en *L'invention du quotidien* (1990[1980]).

## ¿Hacia una redefinición del objeto?

Por su rotundidad, la cita siguiente de Marcus y Fisher (2000[1986]) me parece particularmente indicativa del giro de enfoque propuesto:

[8]“Esas etnografías experimentales se interesan especialmente en teorías y construcciones de la persona formuladas a partir de discursos y comentarios indígenas. (...) [9]Los antropólogos siempre han reunido información sobre esos temas, pero al emplear ese material con vistas al interés experimental en una etnografía de la experiencia, lo que ahora se necesita son innovaciones en las estrategias de escritura. En lo fundamental, esos experimentos preguntan qué es una vida para sus sujetos, y cómo la imaginan vivida en contextos sociales diversos. Ello requiere maneras de elaborar categorías y modos de organización textual diferentes de los que empleaban las etnografías funcionalistas tradicionales, que confiaban sobre todo en la observación y la exégesis de los símbolos producidos colectivamente por sus sujetos, para intuir la cualidad de su experiencia de la vida cotidiana. [10] Hoy, en la escritura de la etnografía se presta una atención relativamente menor a la actividad social y se atiende más a las categorías, las metáforas y las retóricas incorporadas a las descripciones que los informantes hacen a los etnógrafos de sus culturas.” (Marcus y Fisher, *op. cit.* 83).

Mientras los párrafos [8] y [10] deslindan los antiguos focos de interés de los nuevos, el noveno [9] compara el distinto modo, pasado y presente, de abordarlos. Hay que precisar, pues, los reproches dirigidos a la antropología clásica y en qué medida son irreversiblemente atribuibles a la observación; y plantearse cuáles son las consecuencias del ‘abandono’ del estudio de la actividad social [10] y de centrar la investigación en la persona y en la reconstrucción subjetiva de su experiencia.

[11] En etnología la preocupación por *decirlo* todo se vincula y se subordina a la preocupación por *verlo* todo, con el fin de sumar todas las partes. [12] El problema de la interpretación y, por lo tanto, del estatus de la significación ligada al mismo, se encuentra así eliminado. (...) [13] La validación científica parece descansar enteramente en la acumulación y en la clasificación de lo que ha sido observado. (...). [14] “En suma, una mirada se vuelve antropológica en la medida en que construye sus datos, promueve y reconfigura unos mundos.

Desde el momento en que no está todo visible, la cuestión de las condiciones de posibilidad de un mundo seleccionado por la mirada antropológica se plantea en la raíz del debate. Al recibir el mundo, la mirada lo forma.” (Affergan , *op. cit.* p.82-83).

La crítica de la antropología clásica abarca simultáneamente la metodología —en particular la predilección por la observación— y la concepción del objeto de investigación. Pero el fallo más general atañe al hecho de haber pensado que la observación era *la* técnica por excelencia que podía fundamentar el descubrimiento etnológico, contribuyendo así “a construir el equívoco mítico de la tríada : ver/ saber/ verdad” (*op. cit.* 81). La crítica hace caso omiso de los aspectos positivos de la observación para poner en tela de juicio la pretensión de llegar, mediante ella, a un conocimiento objetivo, acumulativo, exhaustivo y total [13]. Aunque el deseo de abarcar lo mejor posible el objeto estudiado parece poco dudoso, no se puede aceptar incondicionalmente que los investigadores partidarios de la observación demuestren la ingenuidad implícita en la cita [13]: ¿quiénes han puesto todas sus esperanzas en la ‘observación como si no fuesen ‘orientados’?; ¿quiénes se han contentado con acumular datos creyendo que no hacía falta interpretarlos? La distinción entre ‘ver’ y ‘mirar’ [14], tan habituales en los textos contemporáneos, ya estaba implícitamente presente en las introducciones metodológicas clásicas al poner el énfasis en los planteamientos teóricos que orientan el trabajo de campo.

Nótese que el hecho de seguir centrándose en la visibilidad y la no-visibilidad [14] va en contra de la evidencia. So pena de alejarse de la etimología, resulta evidente que ‘observamos’ no sólo con la vista sino con todos nuestros sentidos. Como enseña la psicología, están interconectados, de tal modo que el antropólogo (al igual que el investigado) que presencia una escena los utiliza simultáneamente. En todos los casos, pues, la cuestión radica en averiguar la capacidad de conocimiento que las impresiones sensoriales permiten, y la relación que mantienen con la realidad investigada<sup>23</sup>. La selección cultural e intelectual que orienta el ‘dato’

23 Me parece hoy en día algo ampliamente aceptado (y que los que descartan la técnica de la observación por estar basada en la mera ‘vista’, muestran una evidente ceguera con respecto a la práctica del trabajo de campo). En cualquier caso, vemos reflejado en contribuciones tan distintas como pueden ser las reflexiones sobre la descripción etnográfica de Laplantine (1996), la ‘observación participante’ de M<sup>a</sup> Isabel Jociles (1999), la crítica de J.L. García (2000) sobre una noción de la observación que prescinda de los discursos, las sugerencias de E. Hall o de J.Azcona (2001) al recordar el papel de los sentidos en la construcción de los límites sociales, o el análisis de las experiencias olfativas por J.Candau (2000), etc.

sensitivo, la imposibilidad de alcanzar a dominarlo todo de este modo (a pesar de las estrategias desarrolladas por el investigador para acumular datos, y diversificar la observación espacial y temporalmente), y la propia actividad de re-configuración por parte del observador, obligan a tratar los ‘datos’ con circunspección. Siguiendo con el análisis de la vista, Affergan constata también que:

[15] “No solamente no todo es visible sino que, además, no se puede ver sistemáticamente todo lo que uno se ha propuesto observar. [16] El tiempo de la mirada no coincide, en el plano del acontecimiento, con el de la cosa vista. [17] Y el espacio percibido no es tampoco el espacio vivido por el que está siendo observado. [18] En la operación de la vista, el espacio recibido se dobla con un espacio de trasmundo, perfilado en perspectiva más que realmente presente. Si el espacio ausente funda el espacio presente, el resultado es una disimetría entre el orden de lo visible y el orden del ver. (*Ibidem*, 83)

Estas nuevas citas enlazan a su vez una serie de cuestiones que contribuyen a que la realidad sea aún más inaccesible a la inmediatez de los sentidos: el desfase entre la intencionalidad y el alcance real de la percepción [15]; las diferencias de *tempo* entre la mirada y lo visto [16]; la heterogeneidad entre la percepción del observador y la vivencia del observado [17]; y la acción de un mundo que ejerce como horizonte invisible de lo visto [18]. Affergan tiene también razón al apuntar posibles fallos de interpretación de lo visto. Por ejemplo, recuerda cómo un conocedor de la cultura Songhai tan competente como Jean Rouch no se dio cuenta de que las carreteras nunca se cruzaban sino que se dividían en forma de horca. “El etnólogo –concluye– no supo *descubrir* lo que, sin embargo, era *visible*” (*op. cit.* 85). Así, puede ocurrir a menudo que uno pueda “ver lo que no hay” y, en cambio, “no ver lo que sí hay”. Sin embargo, los errores de la percepción, orientada equivocadamente por unos esquemas cognitivos inapropiados no tendrían por qué justificar, de por sí, la marginación de la observación. Yo me inclino a pensar que todas estas consideraciones no deben inducir a descartar su uso sino a no esperar más de lo que puede dar. En tanto que *técnica de investigación*, sus resultados han de ser analizados con igual prudencia que en el caso de las demás. Dicho de otro modo, el acierto de estas críticas radica en que muestra lo que la ‘observación ‘hace’ y lo que ‘no hace’, previene la mistificación de la técnica y recuerda que, en sí mismas, ni la posición del observador ni

la diversificación de las estrategias de observación, constituyen garantías de objetividad y de fidelidad al objeto estudiado (que parecían prometer el distanciamiento y la ausencia de familiaridad).

Antes de detenerme sobre lo que el análisis neutraliza al no recurrir a la observación, conviene -por las implicaciones que tiene- completar el cuadro para restituir la consistencia del planteamiento general.

**[19]** Toda la cuestión del descubrimiento mediante los ojos se evalúa así: ¿cómo unas informaciones y, por lo tanto, interpretaciones, pueden derivarse, como pretendía Malinowski, de observaciones? Si 'derivarse' significa 'deducir' o 'inferir', está permitido suponer que se puede encadenar de una manera lógica unas proposiciones informativas con observaciones constatadas, y por lo tanto encadenar unos conocimientos o unas representaciones a unos descubrimientos empíricos.

**[20]** No obstante, al no ser el orden de lo visible homogéneo con el orden de las representaciones, se plantea la cuestión de saber qué es lo que se ve en el campo cuando uno pretende haber descubierto que... ¿Vemos signos? ¿Descubrimos signos? ¿Estaban éstos encubiertos anteriormente? ¿Con qué? ¿O bien descubrimos lo que todavía no es un signo? " (*ibidem*, 82)

El autor introduce así la obligada mediación del lenguaje inherente al acto interpretativo, con independencia de la forma que lo origina. En el caso considerado, el proceso culmina con el (problemático) paso de la visión a la *escritura de lo visto*.

**[21]** La escritura etnológica nos invita a reflexionar sobre la primacía del campo sobre los signos o al revés y, por consiguiente, sobre su enlace. Si el dato del campo puede ser leído, e incluso a veces visto gracias al texto que lo recrea, es claramente porque la escritura dispone de recursos que lo permiten.

**[22]** Surge entonces un problema epistemológico importante para la disciplina: ¿de dónde surge el conocimiento etnológico y cómo se fabrica? Si, en efecto, la escritura transforma el objeto y el campo en figuras visibles y leíbles, ¿aquellos no modificarán, a su vez, de tal modo el texto que funcione de acuerdo con las convenciones admisibles?

**[23]** Conocer las modalidades por las cuales el texto incorpora el campo viene a ser el problema fundamental, ya que se ha considerado siempre como admitido que el conocimiento se basa en el dato.

[24] Sin embargo, hoy en día, más bien se vislumbra que los objetos del campo se confeccionan en la trama misma del texto, con él y gracias a unos procedimientos retóricos, narrativos y estilísticos.” (*Ibidem*, 91).

Los problemas planteados en torno a la ‘observación’ están, pues, penetrados transversalmente por los principios que rigen la transcripción del resultado, la descripción etnográfica, sin la cual no hay ‘dato’ [23]. El tema excede de la finalidad de este artículo pero, en cualquier caso, uno puede admitir como propias las dificultades reseñadas y seguir atentamente las propuestas metodológicas de quienes intentan definir más escrupulosamente los esquemas descriptivos que median el conocimiento (Borel, M.J., 1995[1990]; Kilani M., 2000[1994] Sperber, 1982, etc.). Pero se vislumbra que la cuestión se presenta en unos términos cualitativamente muy distintos a los expuestos al reflexionar anteriormente sobre la escritura etnográfica.

“ [25] Escribir un texto etnológico implica unos procedimientos de construcción de mundos, mediante los cuales las culturas se hacen y deshacen al mismo tiempo que se comprenden [entre sí]. Hasta el mundo cruzado y originario, nacido del encuentro entre uno mismo y los demás, nace de este trabajo de construcción: un entre-mundo.” (*ibidem*, p. 93)

Ya no se trata únicamente de ‘comparación’ (implícita o explícita), y de aspectos ligados a la traducibilidad o, mejor dicho, de intraducibilidad (*vs* Malinowski; Winch, etc.). Tampoco tiene que ver con los distintos niveles de la *mimesis* examinados por Ricoeur (1983). De acuerdo con la problemática que estoy comentando, los actos de habla y, luego, el propio texto etnográfico (y, con ellos, los recursos interpretativos y estilísticos) [10][21][24], se presentan como los *lugares de encuentro* donde se construyen y reconstruyen las ‘culturas’ [7]. Frente a una concepción holística y naturalizada de la cultura (la sociedad, la etnia, el grupo de filiación, la identidad, etc.) como algo ‘dado’ extra-discursivamente, el autor defiende que los contenidos se negocian en un “entre-mundo”[25].

### **La producción de la etnografía en el texto intersubjetivo**

Resulta claro que ni la objetivación de la realidad gracias a la observación ‘distante’ ni la ‘observación participante’ pueden servir para desempeñar el papel que se asigna, desde estas premisas, a la etnología. En este

sentido, la denuncia de los espejismos a los que aboca una representación empirista de la realidad, la prevención ante algunos sesgos derivados de las condiciones de realización del trabajo de campo (holismo, a-historicismo, etc.), la aplicación de la vigilancia epistemológica a la construcción de los ‘datos’ etnográficos, sólo alcanzarían a ser ‘parches’ para mantener un *statu quo* disciplinar y no encarar los problemas reales. Tras un largo giro, se vuelve, pues, al “punto de vista del actor” pero asignándole, esta vez, una posición fundamental en el proceso de construcción de la antropología, paralela a la del investigador. En efecto, como ya anticipaba el fragmento [8], la ‘persona’ se convierte en el nuevo objeto de investigación. Affergan (*op. cit.*, p. 68) precisa que no se trata del concepto de ‘persona’ utilizado por Radcliffe-Brown o Meyer Fortes, que remitía fundamentalmente a las propiedades jurídicas de los individuos en sociedad. El propósito tampoco consiste en reintroducir al *actor* o, menos aún, al *agente social*, para corregir los enfoques objetivistas de la acción social. En su lugar, la ‘persona’ se constituye como objeto de la etnografía en tanto que puede dar un testimonio, «responder de lo que ha hecho o de lo que piensa hacer» y que se convierte en un sujeto del texto etnográfico:

“ [26] Así el *quién* de la persona puede responder a los interrogantes que atañen a sus intenciones, su pasado, sus razones y sus motivos, proceso que estaba claramente excluido del *qué* del individuo” (Affergan, *Ibidem*, p.67).

El paso del ‘qué’ al ‘quién’ implica simultáneamente dos cambios más: la puesta entre paréntesis de la acción social a favor de los discursos, y el abandono de la ‘observación’ en beneficio de la ‘conversación’, la ‘entrevista’ o el ‘relato de vida’. A este respecto, es importante resaltar que el ‘quién’ de la Persona remite a un ‘yo’ que puede auto-designarse y, por lo tanto, dar cuenta de las cosas (prácticas, cosmovisión, etc):

[27] [la persona] no se deduce ni se induce, no se infiere ni deriva de una ley. A la inversa, nunca se obtendrá legítimamente una ley de la persona. (...) Ninguna sustitución de persona a persona puede garantizar una universalidad de los puntos de vista” (Affergan, pg.66).

[28] “Se deduce de estas hipótesis sobre la Persona, que contrariamente a lo que ocurre con el individuo entendido como una clase, podemos *imputar* actos al otro, y esperar que pueda *responder* de lo que ha hecho y de lo que piensa hacer y que pueda *atestiguar*.” (*Ibidem*, 67)

Nótese que la exclusión de todo proceso de generalización es consecuencia lógica de tres circunstancias: el carácter único de las trayectorias personales, la definición de la persona por el “nombre” y no por atributos de ‘clase’, y la propia situación de diálogo en sí misma. Con todo, Affergan describe como sigue este enfoque:

“[29] Volvemos así a encontrar las condiciones de posibilidad de una antropología que tendría en cuenta a los sujetos *dialogando*, es decir entregados a la doble actividad de designar un contexto único y de interpelarse unos a otros en el acto de la co-enunciación.

[30] A este nuevo primer objeto, se añadiría su consecuencia: las actitudes proposicionales. Si la dimensión de anclaje pragmático de la Persona tiene fundamento, hay que aceptar las implicaciones que tiene : a saber los valores, las hipótesis y las creencias enunciadas por los sujetos en sus actos de habla.

[31] Hemos planteado la relación de intercambio como marco. Y se ha presentado como [relación] primaria o, dicho de otro modo, como condición de posibilidad de los contenidos que los sujetos intercambian durante el curso de un mundo. Mediante los juegos dialógicos, los interlocutores establecen actitudes frente a lo que los demás creen o conjeturan.

[32] Por lo tanto, el antropólogo tendrá que tener en cuenta una doble contextualización: la del locutor y la del auditor. Y en medio de este movimiento, intervienen unas intenciones y anticipaciones cuya genealogía tendrá que hacer el investigador e intentar llevar a cabo una especie de cartografía arqueológica.

[33] El campo entreteje entonces unas situaciones enunciativas, en un modo coloquial, en el que son necesarios todos los interlocutores, incluido el antropólogo.” (Affergan, *Ibidem*, p.69)

Cabe observar que tanto énfasis en la relación establecida entre los co-participes del diálogo, corre el riesgo de restringir la comunicación a las situaciones que Schutz incluye entre los ‘asociados’ (1974[1962]) y, por otra parte, de perder un panel importante de la construcción de la significación y de la aprehensión del “otro” y de “su conducta”, como “ las diversas formas de construcciones de tipos de cursos de acción y tipos de personalidad” teniendo en cuenta asimismo el “grado de creciente anomía de la relación entre contemporáneos” (Schutz, *Ibidem*: 47).

A fin de cuentas lo que podría presentarse como una reintroducción del punto de vista subjetivo del actor, social e históricamente construido, dentro de un análisis de situaciones cotidianas, se convierte, en el mejor de los casos, en *actos de habla sobre éstas* u otros asuntos (discursos de discursos, reconstrucciones de hechos pasados, reflexiones personales, sentimientos...). Si mi interpretación del texto es correcta, la etnografía así entendida presentaría una triple virtud: situarse claramente en el plano de los significados, de los valores y de la intencionalidad (en el sentido fenomenológico); mantener la descripción en igual registro lingüístico que los hechos recogidos [30]; y, por lo tanto, trascender la distancia cultural mediante la interpelación coloquial de las partes implicadas en la producción de este 'entre-mundo' en que desemboca el texto etnográfico construido por el etnógrafo y sus interlocutores [25] [31] [33]. El análisis evitaría así las dificultades que surgen al transcribir hechos pertenecientes a un orden cualitativamente distinto como son las percepciones, y las derivadas de la traducción y de la heterogeneidad de los valores. La labor del investigador se redefine en consecuencia. Ya no consiste tanto en estar atento, desde el exterior, a las acciones y a las situaciones que se desarrollan espontáneamente entre los agentes sociales a lo largo de la vida normal, sino en hacer la génesis y la 'cartografía' de las formas en las que se lleva a cabo el intercambio coloquial. Desaparecen del análisis los "imponderables de la vida cotidiana" (Malinowski), lo tácito, los procesos no-conscientes, los hechos que el agente social no se plantea porque no tiene por qué hacerlo (en el doble sentido de incorporarlos como algo normal y de no entrañar ningún problema para él)... Pero también se eluden así las situaciones en las que no existen 'discursos disponibles' entre los nativos para expresar el simbolismo envuelto en unas acciones<sup>24</sup>. ¿Hasta qué punto la inexistencia de este discurso invalida la imagen construida por el investigador? ¿El simbolismo tiene necesariamente que ser asumido consciente y discursivamente para presuponer su presencia?

Mientras que a nadie se le escapa el interés que los discursos representan en tanto que usos sociales, bien sea como acto performativo, como información, como comentario, como objetivación lingüística de un objeto en juego o como expresión subjetiva de una mirada y de una posición social,... los investigadores discrepan en torno a su valor en y para el

24 Warnier (1999) refiere, por ejemplo, que jamás escuchó un comentario (entre los nativos) que utilizara la imagen de 'vasos comunicantes' para explicar la relación entre el soberano Songwa (Camerún) y sus súbditos que a él, sin embargo, le sugirió la observación de múltiples prácticas rituales.

conocimiento antropológico. Los temas tratados son múltiples y engloban tanto la importancia que hay que darles en el texto etnográfico como las diferencias cualitativas de los propios hechos discursivos, o su valor informativo, interpretativo y/ o explicativo. Además, las diferencias de parecer que estas cuestiones suscitan han servido para apoyar la inclinación de los etnógrafos por un enfoque preferiblemente objetivista o subjetivista. Sin embargo, lo esencial, con respecto al punto que me ocupa, es que la atención prioritaria a los comportamientos verbales, a la comunicación y a la construcción intersubjetiva de los hechos, puedan aparecer como el *único* objetivo, realmente defendible, de la investigación.

Al sugerir que la atención a las actividades sociales es un camino equivocado [10] ¿no se confundirá el punto de vista sobre el objeto con el objeto mismo?. Parece que después de haber denunciado con razón el realismo, la ahistoricidad, la naturalización de lo socio-cultural, la totalización, las deformaciones substantivistas y el esencialismo, el menoscabo de la significación, la acción del lenguaje, los defectos del objetivismo, la marginalización del sujeto o del agente social, la intromisión del investigador en su objeto de estudio, etc., la labor del antropólogo ya sólo pudiera consistir en construir a través del diálogo intersubjetivo, un material (evidentemente irrefutable) cuya apariencia formal (lingüística) no choque con el soporte del informe antropológico (el texto escrito). Como alternativa, considero preferible reorientar el objeto a partir de unas premisas de investigación que tengan en cuenta dichos sesgos pero sin representarse la realidad social de una manera troncada. La disyuntiva no puede consistir en renunciar a la complejidad introduciendo nuevas fragmentaciones. Por el contrario, o las dificultades nos condenan (como parecen pensarlo algunos investigadores) a negar la posibilidad de constituir una ciencia antropológica, o asumimos que sólo se puede apuntar hacia una construcción 'aproximada', consciente de sus limitaciones (lingüísticas, históricas, descriptivas, explicativas...).

### **Los objetos postergados por la antropología 'crítica'**

Conviene ahora volver atrás para evaluar las consecuencias de las propuestas de la antropología 'postmoderna' o 'crítica' sobre la representación del objeto de investigación. Al hilo de los temas tratados he procurado dejar constancia de los acuerdos que esta corriente de análisis comparte con otros planteamientos. No obstante, no pueden callarse los desacuerdos porque de ellos depende el tipo de preguntas que el investigador se hace y, por lo tanto, la metodología a seguir. Aunque no los voy a des-

arrollar con la importancia que requieren, intentaré por lo menos evocar algunos de los más sobresalientes. En última instancia se trata de poner de relieve que no existe un nexo inevitable entre las críticas y la resolución propuesta, sino más bien una *renuncia* que sesga la complejidad de la realidad social.

Como ya he indicado anteriormente, uno de los principales focos de disenso radica en el casi abandono de la acción social en beneficio (unilateral) de los discursos, textos, etc. A este respecto me parece necesario recordar que los antropólogos, que no se detienen sólo en la comunicación verbal sino también en las formas de la interacción social, las actitudes, los comportamientos, los objetos y sus usos, tienen buenas razones para ello, que no deben confundirse ni con la (ilusoria) búsqueda de la 'objetividad' ni con una predilección por el substantivismo. Esta interpretación, anclada en la asociación de la acción con la 'materia', la sustancia (los objetos, el cuerpo...), lo manual y la 'materialización', está estrechamente relacionada, a su vez, con la predisposición (de origen intelectualista) a oponerla al orden simbólico, ideal, cognitivo, que el habla o el texto reflejarían más directa y rigurosamente, etc. Por el contrario, el rechazo de este dualismo impone interrogarse sobre las consecuencias que tiene transformar todo acto no verbal en un discurso o relato sobre aquél. Los trabajos contemporáneos sobre la cultura material o los micro-procesos de la acción cotidiana ayudan a revisar un enfoque cuya deriva amenazaría con desestimar una vertiente importante de los hechos sociales (M. De Certeau, N. Dodier, E. Goffman, J.C. Kaufmann, A. Piette, J.P. Warnier, etc.).

Ante todo, hay que recordar que los actos de habla tienen también un estatus de acción, que no es únicamente lingüístico. No me estoy refiriendo sólo a los elementos extratextuales que están presentes en la configuración del texto (la '*mimesis I*' de Ricoeur), ni al alcance de la oración en tanto que acontecimiento verbal como actos 'ilocutivo' y perlocutivo', que Austin ha puesto de manifiesto. Hay que considerar también que se trata de producciones llevadas a cabo por determinados agentes sociales, vinculadas al contexto social de su aparición, y tienen una eficacia social y simbólica, individual y colectiva, que rebasa su función propiamente comunicativa. Desde esta perspectiva, no escapan a la obligación de someterlos a un análisis pormenorizado de la situación socio-histórica en la que acaecen y de su génesis. Sin embargo, relacionados con el habla se encuentra una gran variedad de hechos de naturaleza no verbal, cuyo sentido social no se agota con la significación simbólica (tanto consciente como inconsciente) que tiene para

los propios agentes sociales: materiales, objetos, edificios, obras, posturas corporales, gestos, manipulaciones técnicas, modales culturalmente definidos, movimientos en el espacio, acciones que transforman el medio natural o social, actividades individuales o colectivas, rituales, etc... Además, algunos de estos productos de la acción humana propenden a su desvinculación de la situación que los produce o a una redefinición de sus usos, dando lugar a estrategias –en el sentido que Bourdieu da al término– de imitación, almacenamiento, acumulación, devolución, dones, dilapidación, ostentación, o a intervenir en actos de representación, conmemorativos, etc.. En cualquier caso, la diversidad de hechos sociales que entran en la categoría de lo ‘no verbal’ (así como de sus usos) indica que no constituyen un conjunto homogéneo de actos y que, por lo tanto, exigen un tratamiento metodológico diferenciado que tenga en cuenta sus cualidades específicas y su importancia relativa en el juego social.

La puesta entre paréntesis de la acción social parte de distintos prejuicios/ perjuicios. Mencionaré al menos algunas consecuencias que remiten en alguna u otra medida a una forma de intelectualismo/ mentalismo / idealismo: abordar la práctica desde las representaciones expresadas por los agentes sociales; confundir la acción con discursos sobre la acción; dar la primacía a la ideología; limitar el sentido social al simbolismo.

“Son probablemente pocas las prácticas que, en la misma medida que los ritos, parecen hechas para recordar cuán falso es encerrar en unos conceptos una lógica que está hecha para prescindir del concepto; tratar como relaciones y operaciones lógicas unas manipulaciones prácticas y unos movimientos del cuerpo; hablar de analogías u homologías (como se está obligado a hacerlo para comprender y hacer comprender) allí donde se trata únicamente de transferencias prácticas de principios incorporados y cuasi-posturales”

(Bourdieu, 1991:154).

Como constata De Certeau (1990: 97), un problema particular se plantea cuando la teoría deja de ser un “discurso sobre un discurso” para afrontar una “región donde ya no hay discurso”. Más concretamente, Kaufmann (1997: 30) observa que “resulta difícil hacer hablar a los objetos”. No obstante contamos, hoy en día, con precedentes importantes. Así, el análisis de M. Foucault (1981[1975]) de los micro-procesos, técnicas, procedimientos, operaciones, por los que el orden social se ha interiorizado en unos ‘cuerpos dóciles’, cortocircuitando las medidas reformistas del Siglo de las Luces, es una ilustración clara del

alcance individual y social de estas cuestiones. Además sirve para apreciar el riesgo de empobrecimiento de una investigación que no preste atención a la *'mise en objet'*, a la forma en la que el orden social penetra el objeto y cómo éste lo reproduce. En esta línea, la crítica de De Certeau al desvelar los resortes en los que se basa la maquinaria disciplinaria tal como el 'discurso' de Foucault la reconstruye, los secretos de su 'coherencia' extrema y la potencialidad de otros micro-procesos que quedan en la sombra<sup>25</sup>, apunta lo que está en los intersticios de la trama analítica sin menoscabo de la pertinencia del análisis :

“Al mostrar, en un caso [concreto], la heterogeneidad y las relaciones equívocas de los dispositivos y de las ideologías, ha constituido como objeto histórico analizable esa zona en la que unos procedimientos tecnológicos tienen *efectos de poder* específicos, obedecen a unos *funcionamientos lógicos* propios y pueden generar *una desviación* fundamental en las instituciones del orden y del saber. Falta preguntarse lo que ocurre con otros procedimientos, también infinitesimales, que no han sido 'privilegiados' por la historia y que, sin embargo, no por eso dejan de ejercer una actividad considerable en los entresijos de las técnicas institucionalizadas. En particular, es el caso de los procedimientos que no cuentan con el antecedente siempre postulado por Foucault al seleccionar los que trata, a saber un *lugar propio* sobre el cual la maquinaria panóptica pueda funcionar”

(De Certeau, 1990: 81).

A su vez, J.P. Warnier retoma en *Construire la culture matérielle* (1999) la inspiración del Mauss de las “Técnicas del cuerpo” (1936), y de las “Técnicas de sí” de Foucault, para “construir una teoría de la cultura material a partir de lo que es esencial en ella : la *materialidad* relacionada con las conductas motoras de los sujetos, en tanto que matriz de subjetivación” (1999:17). Tanto en su trabajo como, para dar otro ejemplo, en el de J.C. Kaufmann sobre la ejecución de las tareas domésticas, se aprecia la combinación de dos exigencias: reincorporar las dimensiones menos valoradas de las 'culturas', demostrando su rol constitutivo, y reencontrar al sujeto entendido como el 'hombre total' de Mauss.

<sup>25</sup> De Certeau observa cómo la selección de los procedimientos a partir de los cuales se diseña un cuadro de las tecnologías y micro-procesos, omite “otras series, cuyos itinerarios silenciosos no han dado lugar a una configuración discursiva ni a una sistematización tecnológica”, y que no se puede reducir el funcionamiento de una sociedad a un tipo dominante de procedimientos. Por otra parte, señala que lleva a cabo una relectura regresiva de la historia que explica la coherencia de las prácticas seleccionadas. (1990:79).

“Plantear la cuestión antropológica: “¿quiénes son los X o los Y?” teniendo en cuenta únicamente su discurso, sus representaciones, sus valores, equivale a limitarse a su sombra. Los X o los Y son lo que son en tanto que sujetos singulares dentro de su cultura material integrada en las conductas motoras y articulada a unas representaciones.”

(Warnier, 1999: 33-34).

Obviamente la pretensión de abarcar al ‘hombre total’ no se confunde con el holismo ni tiene por qué dar lugar a un enfoque substantivista o al olvido de que expresan y condensan relaciones sociales históricamente determinadas. Es más, una comparación un poco pormenorizada de las distintas propuestas mostraría sin dificultad que el planteamiento es compatible con representaciones científicas de la realidad social muy diferentes. En cualquier caso, sirva el ejemplo de Warnier para mostrar la conveniencia de abordar la cuestión del sujeto en unos términos más amplios que la simple *co-participación* del informante en la construcción de la realidad que sintetiza el texto etnográfico. Mientras este autor sugiere –al igual que otros análisis del ritual– que la cultura material hace al agente social tanto como éste a ella de tal manera que ambos se funden en un mismo proceso de subjetivación, otros enfoques, como el de Bourdieu, plantean las relaciones entre las formas corporeizadas que guían los comportamientos cotidianos, los hábitos, gestos, maneras de hacer, etc., con la dinámica social y simbólica, etc. Estamos, pues, en la antípoda de una reducción unilateral del sentido a las ideas e imágenes sociales, o de las prácticas sociales a sus dimensiones simbólicas intersubjetivamente construidas.

### **¿Interpretación sin explicación?**

La constatación de que la actividad de la observación no se puede deslindar de la *descripción* (por lo tanto de la elaboración de un texto), así como el deslizamiento de la actividad hacia la producción de un discurso/ texto, parecen convertir la *interpretación* en el único recurso que permitiría construir el conocimiento antropológico. Sin embargo conviene examinar si esta tarea agota las exigencias deseables.

No está de más resumir brevemente los argumentos por los que no suele considerarse que la explicación responda adecuadamente a la especificidad de las ciencias humanas: las equivocaciones derivadas del mimetismo con respecto a las ciencias naturales, la diversidad de las producciones socio-culturales, la imposibilidad de integrar la significación, la intencionalidad y la historicidad en un modelo nomotético, el determinismo imperante en deter-

minados enfoques (evolucionista, intelectualista, materialista y sociológico), la negación del agente social en el proceso de construcción de la realidad socio-cultural, los errores de apreciación en las posiciones respectivas del investigador y de los investigados. No siendo dudosos estos vicios, queda por aclarar si estas críticas excluyen definitivamente todo enunciado que rebasa la toma en consideración de los procesos multi-dialógicos presentes tanto en el binomio observación/ descripción como en el enfoque que desplaza el énfasis hacia la conversación intersubjetiva/ texto.

Me limitaré a indicar algunos de los aspectos que, a mi modo de ver, no permiten ignorar una labor que, a falta de una apelación más satisfactoria, no queda más remedio que catalogar como *explicativa*. Primero hay que partir del hecho de que coexisten diferentes tipos de explicación, cuyas consecuencias teóricas y metodológicas son muy distintas. La explicación es, ciertamente, un tipo de enunciado específico que requiere una exégesis. Esta es la tarea que retiene la atención de Ricoeur al evocar, en relación al texto escrito, que la explicación es una fase intermedia entre dos momentos de la comprensión (1999[1976]: 86). Sin embargo, utilizaré el término en una acepción menos hermenéutica, como enunciado dirigido a poner de manifiesto (con distintos grados de complejidad y abstracción según los enfoques) cómo se relacionan socio-históricamente los hechos sociales<sup>26</sup>. Desde esta perspectiva resulta sugerente la propuesta de F.Jackson y Ph. Petit (1993) a favor de un “*ecumenismo*” o un “*pluralismo explicativo*”.

Habida cuenta de la polisemia que se da en el uso del concepto ‘explicación’, viene siendo habitual distinguir la que se funda en ‘razones’ de la que atiende a ‘causas’. Esta diferenciación, retomada de Wittgenstein, puede considerarse como un primer paso en la clarificación de los distintos contenidos, provenientes tanto del sentido común como de la ciencia. En nuestro ámbito socio-cultural especialmente, ambos razonamientos se utilizan muy frecuentemente para dar cuenta de la concatenación de los hechos, como expresión de una inclinación, una justificación, una fatalidad o una excusa, según los contextos<sup>27</sup>. Así, encontramos a menudo,

26 El hecho de haberme referido a Ricoeur me obliga a decir que –al no ser el problema de la escritura o de la interpretación del texto lo que me preocupa aquí– consideraré el enunciado como si fuera diáfano para cualquier lector. Aquí el problema no consiste tanto en plantear las relaciones entre el autor y el texto, entre el acontecimiento y el sentido, tal como los propone dicho autor. La referencialidad de la que se trata de dar cuenta es de otro tipo.

27 Para lo que me ocupa en este momento, no resulta necesario aludir a las diferencias existentes entre las concepciones correspondientes a los distintos sistemas de pensamiento (los antropólogos están habituados a encontrar una noción de causalidad ‘social’, entendiéndolo por ello que la ‘causa’ remite a agentes o fuerzas sociales).

entre el material discursivo 'recogido' por el investigador, formas explicativas que representan un elemento fundamental para la objetivación de la subjetividad. Por otra parte, estos esquemas de sentido común comparten otras cualidades con los modelos construidos por los científicos: ambos importan en la representación de la realidad determinadas imágenes sobre la relación entre individuo y sociedad, la racionalidad o la irracionalidad, la conciencia y la no-conciencia, la elección y el determinismo.

Con todo, es obvio que estas similitudes no bastan para defender el recurso a la explicación por parte del investigador. En primer lugar, las inferencias de sentido común son formas discursivas y, como tales, han de ser incorporadas en nuestras descripciones. Por otra parte, no constituyen una base suficiente para negar o confirmar (legitimar) la operatividad de los modelos explicativos científicos<sup>28</sup>. El individualismo metodológico no puede sacar partido de las representaciones privativas defendidas por determinados sujetos sociales (incluso, en el caso de que reflejen una imagen representativa, estadísticamente hablando, del grupo en cuestión); y tampoco puede el holismo metodológico considerar confirmadas sus presunciones por los discursos nativos que ponen de relieve el fatalismo, la sumisión del individuo al grupo o que achacan su estado particular a causas externas (no personales)<sup>29</sup>. El antropólogo debe cuidar de no confundir estos esquemas descriptivos con modelos realistas sobre el funcionamiento de la sociedad en general<sup>30</sup>.

Lo anterior nos lleva a distinguir no sólo las modalidades de la explicación sino también sus diferentes usos en función de su contexto de producción, de los agentes sociales que los manejan, y de la importancia que

28 Es importante recordarlo, pues, el parecido es engañoso. Al obtener una explicación del propio interesado, el investigador puede tener la tentación de considerar que las 'razones' invocadas por éste son suficientemente 'explicativas' como para no necesitar ser objetivadas.

29 El dualismo entre lo interior y lo exterior, el individuo y la sociedad, está especialmente presente en la construcción de las distintas formas del malestar social (sujeción social, desgracias, enfermedad, pobreza).

30 En este sentido, no hay que olvidar, al valorar el trabajo de L. Dumont (particularmente, su representación de las sociedades históricas sobre un eje que recorre desde el holismo / jerarquía hasta el individualismo / igualdad), que presenta cada conjunto como unas 'configuraciones' de valores dominantes que se despliegan en distintos niveles de la realidad social. Si la obra de Dumont puede aparentar que es una descripción de la sociedad se debe a que el planteamiento es predominantemente idealista. En este sentido resulta significativo que la diferencia de soporte de los datos (ya que el análisis del individualismo en las sociedades influenciadas por el judeo-cristianismo está basado fundamentalmente en obras escritas) hace que la duda surge más en el caso del holismo indio (1970 [1966]) que en el de la evolución del individualismo occidental (1987[1983], 1999[1977]). En cualquier caso, para superar las dificultades del análisis, resulta siempre útil recordar la distinción que este autor introduce al diferenciar las distintas acepciones de la palabra 'individuo', "como agente empírico, presente en todas las sociedades" y el "sujeto normativo de las instituciones" propio de las culturas judeo-cristianas (1970[1966]).

tienen en la práctica social. Mientras las explicaciones de los agentes sociales estudiados cumplen, en principio, una función práctica<sup>31</sup>, las propuestas por los científicos pretenden ser más 'objetivas' y abarcar más dimensiones pero, en cualquier caso, son fundamentalmente especulativas y su valor depende de su contribución al conocimiento de la situación.

El examen de los modelos explicativos científicos resulta apreciablemente facilitada por el trabajo de Wright. En efecto, evidenciar los distintos juegos de lenguaje, las diferentes maneras de *establecer relaciones entre los hechos* (explicación causal, cuasi-teleológica, teleológica o cuasi-causal) abre una salida a las ciencias humanas que no las condena al mimetismo respecto a las ciencias naturales o a abdicar de su cometido, y ofrece un marco de comparación de los objetivos propuestos por los distintos enfoques antropológicos<sup>32</sup>. Tal como lo defiende el autor, la explicación cuasi-causal sería la que mejor reflejaría las modalidades de los procesos historiográficos. Además, el conjunto deja entreabierta la posibilidad de combinar los niveles de análisis que se consideren complementarios. Por ejemplo, una investigación que atendiera simultáneamente al examen de acontecimientos discretos cuya relación no es directa, a la explicación por los agentes sociales de las 'razones' explícitas que, desde sus puntos de vista, generan sus prácticas, y a poner de manifiesto un sistema de relaciones objetivas que sustentaría dichas prácticas, combinaría, un planteamiento cuasi-causal, uno causal (estructural, si bien limitado al medio socio-histórico de su aplicación), con otro más propiamente teleológico.

Con esta herramienta en la mano, vale la pena detenerse en las razones que incitan a considerar que nuestra labor no se acaba con la descripción de las prácticas sociales o del producto del diálogo. Con la denuncia de la 'ilusión de la transparencia', los autores del *Oficio del sociólogo* llamaron la atención sobre varios peligros que amenazan todo proyecto científico: no cuestionar los prenociones y renunciar a "construir una teoría del conocimiento" que contradiga la "filosofía primaria de lo social"-; creer que el investigador puede comprender los hechos sociales únicamente en base a su "reflexión privada" y aceptar la representación individualista del sujeto "reduciendo las acciones a las intenciones subje-

31 Está claro que la función práctica no es la misma si se trata de una conversación que forma parte del juego social normal o de una respuesta a petición del investigador.

32 Muy sucintamente, mientras la empresa estructuralista correspondería a una 'explicación causal', la funcionalista respondería más bien a una explicación 'cuasi-teleológica', y el individualismo metodológico o el interaccionismo simbólico a un análisis fundamentalmente teleológico.

tivas de los actores”, intereses, pensamientos o deliberaciones particulares (1968: 37). En una primera aproximación, el “principio de no conciencia” que defienden, está destinado tanto a romper con estas predisposiciones del investigador como a asentar la obligación de averiguar los procesos sociales no inmediatos que sustentan las relaciones y prácticas sociales.

Si se acepta esta premisa, resulta claro que el investigador no puede dar cuenta de la realidad atendiendo únicamente a lo que los agentes sociales manifiestan explícita y verbalmente (el famoso “punto de vista del nativo”); pero tampoco puede considerar las prácticas (tanto discursivas como no discursivas) en sí mismas sin ponerlas en perspectiva, tratándolas como objetos en juego en unos espacios estructurados social y simbólicamente. Ambos tipos de datos, que una imagen engañosa (y empobrecedora) de la práctica social clasificaría como subjetivos y objetivos respectivamente, requieren un tratamiento que ponga de relieve su génesis en los distintos niveles socio-históricos que corresponda. Así no basta con llamar la atención sobre el particularismo histórico y la necesidad de reconstruir el contexto de todo proceso social. Es loable pero, sin duda, insuficiente. No en vano muestra P.Bourdieu (1999[1993]) que una verdadera *comprensión* del discurso de un entrevistado, y de los hechos que éste relata exige que se reconstituyan no solamente las condiciones de entrevista (relación investigador /investigado, sistema de percepción del otro, lenguaje) sino, sobre todo, las condiciones socio-históricas de producción de sus respuestas (cuya génesis no depende del encuentro específico). A este último respecto, la trayectoria social e individual de una persona se comprende mal considerando simplemente una sucesión de etapas y de posiciones sociales. Entendida en un sentido amplio, abarca la estructura del ‘espacio de los posibles’ (Bourdieu) en función de los objetos en juego, así como su evolución. Más concretamente, exige tener en cuenta el marco y la dinámica social tanto presente como pasada. La actividad de objetivación del punto de vista subjetivo social e históricamente definido, llevada a cabo por el investigador, aspira así a reunir en un mismo esquema descriptivo y ‘comprensivo’ la construcción de la visión subjetiva del agente relacionada con las condiciones objetivas y subjetivas, materiales y simbólicas, que la han constituido históricamente y la constituyen en la actualidad. Esta tarea de objetivación del sistema de relaciones que hace inteligible una determinada práctica y el proceso corporal y cognitivo de subjetivación asociado a ella responde, por supuesto, a una visión diametralmente opuesta a las del individualismo metodológico, del artificialismo y del particularismo[26][27][28], que apenas si tienen que

remontar más allá del individuo considerado como un Sujeto, reflexivo y sin sujeción, y de las relaciones que establece con su universo más inmediato. “Cuando una persona –escribe Affergan– manifiesta algo, no hace otra cosa sino manifestarse y, de este modo, expresar un punto de vista, una intención, un sentimiento, un punto de vista sobre el mundo” (*op.cit.*: 66). Considerada literalmente, cualquiera puede hacer suya esta frase. Sin embargo, el acuerdo o la discrepancia depende de la interpretación (y construcción en el análisis) del ‘*punto de vista*’: como la simple expresión de una experiencia ‘personal’, como el resultado de un diálogo o como algo cuya génesis es compleja, socio-histórica, y que hay que reconstruir para hacerlo completamente inteligible porque no hay discurso nativo o diálogo entre el investigador y el investigado que lo pueda recoger en toda su extensión.

En suma, vemos que lo que está en juego finalmente en las distintas propuestas no remite únicamente a posiciones diferentes con respecto a las posibilidades de conocimiento, a las prácticas y a las técnicas de investigación, y a una visión opuesta de la relación entre el investigador y el investigado, sino también, más profundamente, a modelos científicos divergentes sobre la relación entre el individuo y la sociedad, y a la permanencia todavía viva del dualismo. Si se rechaza éste último, el reto del conocimiento antropológico puede difícilmente encontrar una solución satisfactoria redefiniendo el objeto en torno a la ‘persona’ y a “sujetos dialogando”[29] en una relación intersubjetiva.

## BIBLIOGRAFIA

- AFFERGAN F. (1997). *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*. Albin Michel, Paris.
- AFFERGAN F. (dir.) (1999). *Construire le savoir anthropologique*, P.U.F., Paris.
- AUGÉ M. (1979). *Symbole, fonction, histoire*. Hachette, Paris.
- AUGÉ M., 1996 [1994]. *El sentido de los otros. Actualidad de la antropología*. Piadós, Barcelona.
- AZCONA J. (2001). ‘La construcción de los límites sociales. El papel de los sentidos’, in Borel M-J, 1995 [1990], “Le discours descriptif, le savoir et ses signes », in Adam J-M, Borel M-J, Calame C., Kilani M., *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*. Editions Payot Lausanne.
- BACHELARD G. 1983 (1934). *Le nouvel esprit scientifique*. PUF, Paris.

- BOURDIEU P. (1991). *El sentido práctico*, Prefacio, cap.1 y 2, Taurus, Madrid.
- BOURDIEU P. (dir.), 1999 (1993). *La miseria del mundo*, Akal, Madrid.
- BOURDIEU P. (2002). *Science de la science et réflexivité* Raisons d'agir, Paris.
- BOURDIEU, P. Chamboredon, J.CL., Passeron J.CL. (1976). *El oficio de sociólogo*, Siglo XXI, Madrid.
- CANAU J. (1998). *Mémoire et identité*, PUF, Paris.
- CANAU J. (2000). *Mémoire et expériences olfactives. Anthropologie d'un savoir-faire sensoriel*. PUF, Paris.
- CÁTEDRA M. (ed.), *La mirada cruzada en la Península Ibérica*, Catarata, Madrid.
- CLIFFORD J. MARCUS G.E. 1991 (1986). *Retóricas de la antropología*, Jucar Universidad, Madrid.
- CORCUFF Ph. (1995). *Les nouvelles sociologies*. Nathan, Paris.
- DE CERTEAU M. (1975). *L'écriture de l'histoire*. Gallimard, Paris.
- DE CERTEAU M. 1990 (1980). *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*. Éditions Gallimard, Paris.
- DELGADO J.M., GUTIÉRREZ J. (1994). *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*. Editorial Síntesis, Madrid.
- DODIER N. (1995). *Les hommes et les machines*, Éditions Métailié, Paris.
- DODIER N. Baszanger I. (1997). « Totalisation et altérité dans l'enquête ethnographique » *Revue française de sociologie*, XXXVIII, págs. 37-66
- DROIT R-P, SPERBER D. (1999). *Des idées qui viennent*. Editions Odile Jacob, Paris.
- DUMONT L. 1970 (1966). *Homo hierarquicus*, Aguilar.
- DUMONT L. 1987 (1983). *Ensayos sobre el individualismo: una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Alianza Universidad, Madrid.
- DUMONT L. 1999 (1977). *Homo Aequalis*, Taurus, Madrid.
- DURAND G. (1984). *Les structures anthropologiques de l'imaginaire* Dunod, Paris.
- EVANS-PRITCHARD E. 1976 (1937). *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Anagrama, Barcelona.
- FOUCAULT M. 1981(1975). "Los cuerpos dóciles", *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, Madrid.
- FRAKE C. (1964). 'A structural description of Subanum 'Religious Behavior', en W. Goodenough (comp.), *Explorations in Cultural Anthropology*, págs. 111-129, McGraw-Hill, Nueva York.
- GARCÍA GARCÍA J.L. (2000). "Informar y narrar: de los discursos en las investigaciones de campo" *Revista de Antropología Social*, 9: 75-104. Madrid.
- GARFINKEL H. (1984). *Studies in ethnomethodologie*, Polity Press, Cambridge.

- GEERTZ C. 1987 (1973). *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- GEERTZ C. (1983). "El sentido común como sistema cultural"[1975]. *Conocimiento local*, Paidós, Barcelona.
- GEERTZ C. (1989). *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona.
- GEERTZ C., Clifford J. y otros (1991). *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México.
- GIDDENS A. (1995). *La constitución de la sociedad : bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu, Buenos Aires.
- GRIGNON C., Passeron J.C., 1992 (1989). *Lo culto y lo popular*, Edición de la Piqueta, Madrid.
- HALL E. (1972). *La dimensión oculta*, Siglo Veintiuno, México.
- HAMMERERSLEY M., ATKINSON P. (1994). *Etnografía. Métodos de investigación*. Paidós Básica, Barcelona.
- JACKSON F., PETIT Ph. (1993). « Pour l'œcuménisme explicatif », in Ladière P., Pharo P., Quéré L., *La théorie de l'action. Le sujet pratique en débat*. CNRS Éditions, Paris.
- JORION P. (1986). "Reprendre à zéro" *L'Homme*, XXVI (1-2) : 299-308.
- JOCILES RUBIO M<sup>a</sup> I. (1999). « Observación participante y distancia antropológica" *Revista de dialectología y tradiciones populares* IV: 5-58.
- KAUFMANN J.-C. (1997). *Le Coeur à l'ouvrage. Théorie de l'action ménagère*. Nathan, Paris.
- KILANI M. (1995). « Les anthropologues et leur savoir: du terrain au texte », en Adam J.-M, M.-J Borel, C. Calame, M. Kilani, *Le discours anthropologique*. Éditions Payot, Lausanne.
- LAHIRE B. (1996). "La variation des contextes en sciences sociales. Remarques épistémologiques » *Annales HSS*, 2, pp. 381-407.
- LAPLANTINE F. (1996). *La description ethnographique*, Nathan Université.
- LATOURET B., 2001 (1999). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*. Gedisa, Barcelona.
- LAUTMAN J. 1996 (1992). « Un espace non poppérien du raisonnement naturel ? » *Revue européenne des sciences sociales*, 103: 249-255.
- LEENHARDT M. (1997). *Do Kamò, la persona y el mito en el mundo melanesio*, Paidós.
- LENCLUD G. 1996 (1991). « Le nomologique et le néant » *Revue européenne des sciences sociales*, 103: 257-265.
- LÉVI-STRAUSS C. 1958 (1949). « Introduction : Histoire et ethnologie » *Anthropologie Structurale*. Plon, Paris.
- LÉVI-STRAUSS C. (1958). *Tristes tropiques*. Plon, Paris.
- LIVET P., OGIEN R. (2000). *L'enquête ontologique. Du mode d'existence des objets sociaux*, EHESS, Paris.

- LIVINGSTON P. (1997). "La rationalité de l'agent", en Dupuy J.P., livet P., *Les limites de la rationalité*.
- MALINOWSKI B. 1974 (1965). «Théorie ethnographique du langage, accompagnée de quelques corollaires pratiques » *Les jardins de corail*. págs. 237-314, Maspero, Paris.
- MALINOWSKI B. (1984). "El problema del significado en las lenguas primitivas" in Ogden C.K., Richards I.A., *El significado del significado*. Piados Studio, págs 310-352.
- MALINOWSKI B. 1986 (1921). "Introducción", *Los argonautas del Pacífico occidental*, Península, Barcelona.
- MARCUS G., FISHER M. 2000. (1986). *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- MAUSS M. 1979 (1950). "Técnicas y movimientos corporales" (1934) *Sociología y antropología*. Tecnos, Madrid.
- MORIN E. (1982). *Science avec conscience*. Fayard, Paris.
- PANOFF M. (1977). *Ethnologie : le deuxième souffle*. Payot, Paris.
- PASSERON J.C. (1991). *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*. Nathan, Paris.
- PHARO P. (1993). *Le sens de l'action et la compréhension d'autrui*. L'Harmattan, Paris.
- PIETTE A. (1996). *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*. Métailié, Paris.
- POUILLON J. (1961). "L'oeuvre de Claude Lévi-Strauss", in Lévi-Strauss Cl., *Race et histoire*. Editions Gonthier, Paris.
- RABINOW P. (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Jucar Universidad, Barcelona.
- RICOEUR P. (1983). *Temps et récit. I: L'intrigue et le récit historique*. Seuil, Paris.
- RICOEUR P. 1999 (1976). *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. Siglo XXI Editores.
- SCHUTZ A., 1974 (1962). "El sentido común y la interpretación científica de la acción humana" *El problema de la realidad social*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- SPERBER D. 1989 (1979). « ¿Es pre-racional el pensamiento simbólico?» in Izard M., Smith P., *La función simbólica*. Júcar Universidad, Barcelona.
- TESTART A. (1986). « L'objet de l'anthropologie sociale » *Anthropologie : état des lieux*. Editions Navarin.
- VELASCO H., DÍAZ DE RADA A. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica*. Trotta, Madrid.

- WARNIER J.P. (1999). *Construire la culture matérielle*. PUF, Paris.
- WINCH P. 1982 (1970). "Comentario", replica a Jarvie I.C., "Comprensión y explicación en sociología y en antropología social", in Toulmin S. y otros, *La explicación en las ciencias de la conducta*. Alianza Editorial, Madrid.
- WINCH P. (1994). *Comprender una sociedad primitiva*, Pensamiento contemporáneo, nº33. I.C.E./U.A.B. Paidós, Barcelona
- WITTGENSTEIN L. (1992). *Observaciones sobre la rama dorada de Frazer*, Tecnos, Madrid.
- WRIGHT 1987 (1971). *Explicación y comprensión*. Alianza Universidad, Madrid.