

01048



UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO

## OBJETIVIDAD Y VALORES EN ANTROPOLOGÍA

---

**Dimensiones axiológicas en la constitución de la  
otredad cultural como objeto de conocimiento**

Tesis que para obtener el grado de  
Maestro en Filosofía de la Ciencia

Presenta

Eduardo González Muñiz

Asesor

Dr. Ambrosio Velasco Gómez

M: 349617

México, D.F., 2005



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Autorizo a la Dirección General de Bibliotecas de la UNAM a difundir en formato electrónico e impreso el contenido de mi trabajo recepcional.

NOMBRE: Ramón E. González M.

FECHA: 20-10-05

FIRMA: [Firma]

La inquietud del Dr. Ambrosio Velasco por la conformación de una filosofía política de la ciencia estimuló mi interés por desarrollar el tema de esta investigación. En particular, encontré muy sugerentes sus reflexiones en torno a la necesidad de un análisis axiológico de la ciencia que logre introducir, en condición de igualdad, valores políticos, éticos y epistémicos.

Quiero agradecer a mis lectores por sus indicaciones para afinar este trabajo:  
Dra. Violeta Aréchiga, Dra. Sandra Lucía Ramírez, Dr. León Olivé, Etnlgo.  
José del Val.

En buena medida mis estudios de maestría fueron posibles gracias a la beca que me concedió el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (2002-2004), así como a la beca complementaria que me otorgó la Universidad Nacional Autónoma de México a través de la Dirección General de Estudios de Posgrado.

La antropología es hija de esta era de violencia: su capacidad para evaluar más objetivamente los hechos propios de la condición humana refleja, a nivel epistemológico, un estado de cosas en el cual una parte de la humanidad trata a la otra como objeto.

Claude Lévi-Strauss

# ÍNDICE

---

PRESENTACIÓN, v

PRELUDIO, 10

## I. VALORES, PRÁCTICAS, OBJETOS. EN TORNO AL ANÁLISIS DE LAS DIMENSIONES AXIOLÓGICAS

Objetividad y neutralidad valorativa, 22

Axiología de la ciencia, 25

La investigación científica como práctica indagatoria, 31

Dimensiones axiológicas, 36

La constitución de objetos de indagación, 47

Las coordenadas, 48

## II. LA MAGIA DEL ETNÓGRAFO: UNA NUEVA SENSIBILIDAD

Una progresión oculta de valores, 51

*Otras* culturas: historias de *vita activa*, 53

El primitivismo y la reacción antimoderna, 57

La magia del etnógrafo, 62

El etnógrafo como observador neutral, 69

Datos y pruebas, 71

*Doxa* nativa y *episteme* etnográfica, 72

La honradez metodológica, 75

### III. ETNOGRAFÍA EN SITUACIÓN COLONIAL

*Esoterismo* antropológico, 78

Situación colonial, 82

El ojo de Wittgenstein, 83

La tradición política-folk británica, 86

Funcionalismo: la versión antropológica, 90

Etnografía y racionalidad instrumental, 93

### DESENLACE

A vueltas con la objetividad, 97

Interpretación en antropología, 104

Son gajes del oficio, 109

BIBLIOGRAFÍA, 114

## PRESENTACIÓN

---

La crítica generalizada a las posturas fundamentalistas del conocimiento científico<sup>1</sup> se ha visto fortalecida por diversos estudios sociológicos e históricos cuyos resultados han mostrado, entre otras cosas, que los procesos concretos de investigación en la ciencia no han operado principal y exclusivamente con base en unas reglas metodológicas supuestamente infalibles y de alcance universal, sino que además en buena medida han sido desarrollados a partir los “métodos laxos” de la heurística, pragmáticamente orientados a sugerir problemas novedosos e interesantes y proponer soluciones hipotéticas pero promisorias<sup>2</sup>. Asimismo, con estos estudios se ha reconocido que en los procesos concretos de investigación se hallan involucrados diversos valores e intereses no estrictamente epistémicos que necesariamente interactúan con los componentes epistémicos al grado de determinar, de formas diversas, el establecimiento de evidencias e instancias confirmatorias para una teoría, la elección de teorías e incluso la configuración de objetos de conocimiento científico<sup>3</sup>. Alfredo Marcos ha llamado, muy sugerentemente, “ampliación de la filosofía de la ciencia” a esta crítica generalizada dirigida hacia los intentos por

---

<sup>1</sup> Es posible distinguir las posturas fundamentalistas por su adhesión a la creencia de que es posible un acceso privilegiado a lo real o cierto. Las tesis básicas con las que se compromete “todo buen fundamentalista” para defender esa posibilidad son: 1) hay una realidad estructurada independiente de nuestras capacidades como sujetos cognoscentes. En este sentido, la verdad es alguna forma de coincidencia entre proposiciones y estados de cosas; 2) es posible alcanzar algún tipo de conocimiento cierto e indubitable que constituya el punto de partida para todo genuino conocimiento; 3) hay un método que garantiza los resultados del proceso cognoscitivo. Ver: María Cristina Di Gregori, “La fundamentación racional del conocimiento: programas fundamentalistas” en: León Olivé (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Racionalidad epistémica*, no. 9, Ed. Trotta, Madrid, 1995. Como se ve, se trata de tesis de carácter respectivamente ontológico, epistemológico y metodológico orientadas a la definición de “una estructura ahistóricamente permanente que determina el uso legítimo de la razón, y fija las condiciones y extensión de la racionalidad, el conocimiento, el bien y el derecho”, María Cristina Di Gregori, *idem*.

<sup>2</sup> Ambrosio Velasco (coord.), *El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades*. Siglo XXI, México, 2000. En general en este libro se defiende la relevancia epistémica de la heurística en ciencias y humanidades, y desde diversas aproximaciones se sugiere la formulación de una noción de racionalidad no reduccionista capaz de recrear las formas concretas en las que científicos y humanistas realizan sus investigaciones. El artículo de Mariflor Aguilar Rivero, “Heurística y ciencias sociales”, resulta particularmente interesante para las ciencias humanas. En dicho artículo, la autora examina el proceso de formación de conceptos en condiciones teóricamente precarias o “preparadigmáticas” como las que suelen enfrentar los científicos sociales.

<sup>3</sup> Véanse respectivamente los estudios de Helen Longino, *Science as social knowledge. Values and objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, New Jersey, 1990 y Lorraine Daston (ed.), *Biographies of Objects*, The University of Chicago Press, 2000; en particular, ver su artículo “Preternatural Philosophy”.

reducir la objetividad y la racionalidad científica a un método demostrativo y de alcance universal, así como a la consecuente recuperación de las perspectivas histórica, cognoscitiva y práctica de la actividad científica<sup>4</sup>.

En este sentido, buena parte de los recientes estudios filosóficos sobre la ciencia se han interesado por acuñar conceptos y categorías que permitan entender cómo es posible aún hablar del conocimiento científico sin desconocer, por un lado, su carácter eminentemente creativo, social e histórico, y por el otro, sin que este reconocimiento conduzca a la dilución de su especificidad frente a otro tipo de actividades sociales y otra clase de conocimientos. Así, ante la prioridad que las posturas fundamentalistas han otorgado a las herramientas formales para conducir el análisis lógico de teorías científicas, la “ampliación” del análisis filosófico de la ciencia ha estimulado la formulación de categorías “blandas” o de segundo orden que permiten, de manera simultánea, destacar los aspectos dinámicos, no algorítmicos, contextuales e incluso convencionales que la actividad científica entraña y refrendar la idea de que la actividad científica es aún uno de los mejores ejemplos de actividad racional accesible a los seres humanos<sup>5</sup>.

Una de las implicaciones más interesantes de esta “ampliación” para el análisis filosófico de las ciencias humanas es, a mi modo de ver, el trastocamiento de la concepción de la naturaleza del conocimiento científico y de la actividad científica. La pérdida de la centralidad de un método algorítmico y el reconocimiento de que la investigación científica es una actividad inevitablemente social, en constante transformación y sujeta a múltiples condicionamientos, han generado las condiciones para considerar seriamente la idea de que la investigación en ciencias humanas está constituida por diversas prácticas indagatorias epistémicamente orientadas. Esta consideración constituye un sugestivo viraje en el tratamiento del tema de la objetividad en las ciencias humanas y su relación con elementos “externos” no estrictamente epistémicos, puesto que permite desplazar el peso del análisis filosófico desde los resultados hacia los procesos concretos de investigación. En otras

---

<sup>4</sup> Alfredo Marcos, *Hacia una filosofía de la ciencia amplia. Descubrimiento, justificación y otras artes*, Tecnos, Madrid, 2000, pp.13 -14.

<sup>5</sup> Las categorías de segundo orden más reconocidas son “heurística”, “tradiciones de investigación”, “prácticas científicas”, “estilos de pensamiento”.



palabras, con este desplazamiento, el foco del interés filosófico no se sitúa exclusivamente en el conocimiento que se encuentra explícito en teorías –es decir, en los “productos” de la investigación–, sino en sus prácticas indagatorias concretas orientadas a la generación de conocimiento dentro de un dominio de investigación específico.

Esta concepción de la investigación en ciencias humanas –como práctica indagatoria epistémicamente orientada– apunta hacia la reformulación de la noción de *objetividad* a partir del reconocimiento de la presencia activa de valores no estrictamente epistémicos, pertenecientes al ambiente social y cultural de la investigación científica, y de su intensa interacción con los valores específicamente cognoscitivos que regulan sus procedimientos de investigación. Si abandonamos una concepción individualista del método y del conocimiento científico, es decir, la idea de que el conocimiento es producto y patrimonio de individuos, y adoptamos una perspectiva social de la actividad científica, estaremos en la posibilidad de analizar la objetividad del conocimiento que pretende generar como una “función de las prácticas de una comunidad”<sup>6</sup> y, en consecuencia, relativizar el saber *objetivo* a comunidades concretas y a los recursos epistémicos que éstas poseen –creencias, valores, tecnologías– para aceptar y rechazar creencias<sup>7</sup>.

La “ampliación” de la filosofía de la ciencia nos ofrece, pues, parafraseando a Michel Foucault, la gran oportunidad de bajar la reflexión filosófica de la ciencia de las “alturas”, en donde se ha privilegiado el análisis de las matemáticas, la biología y la física, para conducirla hacia las “regiones intermedias” de las ciencias humanas, donde el conocimiento es menos deductivo, más dependiente de procesos externos y donde ha permanecido vinculado mucho más tiempo a las maravillas de la imaginación<sup>8</sup>. En particular, esta “ampliación” ha abierto la posibilidad de reconsiderar el tema de la *objetividad* en las ciencias humanas a partir del juego recíproco de las normas y valores epistémicos, que

---

<sup>6</sup> Helen Longino, *Op.cit.*, p. 216.

<sup>7</sup> León Olivé, *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y de la tecnología*, Paidós-UNAM, México, 2000, p.162. Esta consideración forma parte de un argumento más amplio orientado a la caracterización de un tipo de racionalidad (racionalidad epistémica) que crítica, y en buena medida supera, la noción estrecha de *objetividad* que se predica del conocimiento científico que pretende proporcionar una descripción “precisa de los hechos del mundo tal y como son en realidad”. Hacia el final de este ensayo presentaré esta idea con mayor detalle.

<sup>8</sup> Michel Foucault, “Introduction”, en Georges Canguilhem, *The Normal and the Pathological*, Zone Books, New York, 1991, p.13

regulan sus procedimientos metodológicos específicos, con los valores no estrictamente epistémicos, que emanan del ambiente social y político en el que se inscriben las diversas prácticas indagatorias, simultáneamente posibilitándolas y la estimulándolas.<sup>9</sup>

En este ensayo pretendo realizar algún adelanto en este sentido mediante la reflexión histórica y epistemológica del periodo clásico de la antropología, el cual constituye un interesante ejemplo de las dificultades que ha enfrentado, en el ámbito de las ciencias humanas, una actividad y un conocimiento cuya validez *objetiva* ha permanecido cuestionada ante la ineludible presencia de elementos “externos” en forma de prejuicios y valores de orden no epistémico. En tanto que la identidad de la antropología ha permanecido inveteradamente vinculada a la búsqueda directa de conocimiento acerca de *otras* culturas, el eje que guía mis reflexiones en este ensayo es justamente la forma típicamente antropológica que ha adquirido esa búsqueda: la etnografía. Definida canónicamente como el estudio descriptivo de sociedades humanas vivas distintas a las del propio antropólogo, la etnografía es, sin embargo, mucho más que un modo ampliamente adoptado de recolección de datos en una disciplina particular de las ciencias humanas.<sup>10</sup> Se trata además de la experiencia arquetípica constitutiva de la indagación antropológica, así como la base legitimadora de sus pretensiones cognoscitivas. La etnografía tiene el mismo papel en la antropología que tiene el experimento, entendido de manera amplia, en la ciencia física, es decir, el de constituir un aproximación directa a los fenómenos, ordenada por unos procedimientos y guiada por un conjunto de hipótesis.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Ante la evidente orientación descriptiva que esta “ampliación” supone, cabe señalar que ello no implica la cancelación del trabajo normativo, sino que lo replantea a partir de nociones distintas de racionalidad, más acordes con las ciencias humanas “realmente existentes”, es decir, más armónicas con su desarrollo histórico, cuyo análisis debe constituir la base de contrastación de la filosofía de las ciencias humanas. Ambrosio Velasco, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, UNAM, México, 2000, pp.166-167.

<sup>10</sup> Whence y Whiter, “History of anthropology”, en George Stocking (ed.), *Observers, observed. Essays on ethnographic fieldwork*, History of Anthropology, vol. 1, The University of Wisconsin Press, 1983, p.7.

<sup>11</sup> En el sentido estricto, sin embargo, la etnografía ya no puede ser identificada con el experimento en tanto que no pretende “manipular” objetos para producir efectos y establecer generalizaciones o relaciones causales. En todo caso, precisamente la idea de “manipulación” en una práctica indagatoria como la etnografía supondría las ideas de “injerencia” e “intervención” en una sociedad, lo que en buena medida ha constituido el talón de Aquiles para la *objetividad* en antropología.

## PRELUDIO

---

A mediados de la década de los sesenta, la investigación etnográfica atravesó por un periodo de crisis que motivó un cuestionamiento a la viabilidad misma del proyecto antropológico<sup>1</sup>. El mismo ambiente anglosajón, que cuatro décadas atrás celebrara las primeras proezas etnográficas, fue el centro de controversias que contribuyeron a reconsiderar la confiabilidad de los reportes etnográficos ante la presencia de elementos no estrictamente epistémicos en el proceso de investigación. Dos de aquellos controvertidos momentos fueron el escándalo vinculado al "Proyecto Camelot" y la polémica desatada por la publicación del diario personal del antropólogo de origen polaco Bronislaw Malinowski. La imagen del etnógrafo como un investigador neutral que sólo observa y registra datos de otras culturas comenzaba a derrumbarse.

En 1965 se hizo del conocimiento público un "proyecto de investigación científica" cuyo objetivo central y declarado era la "individualización de condiciones de guerrilla, en curso o potencial, en América Latina orientado a la prevención e intervención de focos de guerrillas en esas regiones".<sup>2</sup> Conocido con el nombre de "Camelot", este proyecto "fue uno de los tantos instrumentos dispuestos por los Estados Unidos para extender su control militar o político sobre buena parte del continente latinoamericano" y, para ello, se había diseñado un programa de recolección de "informaciones relativas al objeto específico sobre el cual había que intervenir"<sup>3</sup>. Aunque el proyecto fracasó, debido más a conflictos diplomáticos que a una protesta por parte de la sociedad en general y de la comunidad antropológica en particular, lo que se debe resaltar es que

---

<sup>1</sup> Clara Gallini documenta con detalle este momento crítico en la antropología norteamericana y se refiere a cuestiones relativas a "impases teóricos", a "creatividades incontroladas" y "la falta de rigor metodológico" debido a la promoción militante de códigos éticos así como a la fragmentación de la comunidad antropológica en vertientes conservadoras y democráticas. Clara Gallini, *Las buenas intenciones. Política y metodología en la antropología cultural norteamericana*, Ed. Galerna, Buenos Aires, 1974. En este contexto de crisis, la antropología mexicana enfrentó sus propios fantasmas. Por aquellos años, las polémicas giraron en torno al papel del antropólogo en los nuevos contextos políticos nacionales y, en particular, en torno a la necesidad de replantear los contenidos de la disciplina sobre "nuevas bases" teóricas y políticas. Este intenso episodio de la antropología mexicana se halla extensamente documentado en Andrés Medina y Carlos García Mora (eds.) *La quiebra política de la antropología social en México*, UNAM, México, 1983.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.15.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p.16.

por primera vez se obligó [...] a reconocer, públicamente, un hecho que por lo menos desde hacía un decenio se había convertido en una práctica habitual, bien conocida por todos, al menos en el ambiente de los políticos y los investigadores sociales, que hasta entonces habían podido permitirse ignorarla: la existencia de *instituciones dirigidas a la recolección, para finalidades declaradamente represivas, de informaciones científicas relativas a países extranjeros, y la consecuente disponibilidad de un cierto número de investigadores sociales para avalar, con su contribución activa, operaciones de este género.*<sup>4</sup>

Durante la reunión anual de los miembros de la *American Anthropological Association*, en 1966, se debatió el problema del “Proyecto Camelot” pero, como lo indica Clara Gallini “no salió de allí una declaración común, dado que fue sólo una minoría radical la que intentó poner *en términos políticos* el problema de *la relación entre investigador y gobierno*”<sup>5</sup>. Aunque incipiente, este intento por plantear en términos políticos la relación del investigador con el gobierno estimuló el desarrollo de posiciones teóricas críticas a las pretensiones cognoscitivas de la antropología, las cuales vincularon fuertemente la validez del conocimiento etnográfico con la adopción de una determinada postura política. A partir de entonces, un sector importante de antropólogos consideró pertinente la asunción de ciertos compromisos políticos y de posturas éticas frente a los procesos de descolonización que comenzaron a generalizarse a partir de la década de los sesenta. En cuanto a los compromisos políticos, podemos señalar una actitud militante a favor de la independencia y la liberación de las culturas tradicionales; en cuanto a los compromisos de naturaleza ética, más de un antropólogo concibió como una de sus misiones básicas “la defensa de las comunidades primitivas que están en peligro de extinción cultural o física (o ambas)”<sup>6</sup>. Según esta postura, *sólo en la lucha* por transformar la relación mediante la cual las sociedades indígenas son dominadas, explotadas y negadas, *el conocimiento científico tiene posibilidad de ser tal.*<sup>7</sup>

Con gran crudeza, el caso del “Proyecto Camelot” enfrentó a la comunidad antropológica internacional con el problema de la validez y de las repercusiones de su actividad más allá de las fronteras académicas y estrictamente teóricas; en particular, desveló un hecho hasta

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 18. Énfasis añadido.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 19. Énfasis añadido.

<sup>6</sup> José R. Llobera (comp.), *La antropología como ciencia*, Anagrama, Barcelona, 1975, p. 381.

<sup>7</sup> Luis Velasco, “Epistemología de la etnografía”, Énfasis añadido.

entonces soslayado: la inevitable imbricación de las metas de investigación específicamente antropológicas con intereses y actividades de carácter decididamente político. Como lo sugiere Clara Gallini, los antropólogos que participaron en el debate tuvieron pocos elementos (o acaso ninguno) para enfrentar las consecuencias de este acontecimiento. Ello se debió, en el mejor de los casos, a la carencia de conceptos y categorías que permitieran plantear la relación entre el antropólogo y el gobierno como un problema epistemológico en torno a la validez de investigaciones que se generan bajo el auspicio de intereses no estrictamente epistémicos; en el peor de los casos, a una vinculación y a un compromiso directo con el “Proyecto Camelot”. En cualquier escenario, el intento por establecer en “términos políticos el problema de la relación entre investigador y gobierno” era ya un paso importante en el camino hacia la discusión de los vínculos de la investigación antropológica con su entorno social y político.

Justamente el diario de campo de Bronislaw Malinowski muestra, aunque con mayor sutileza que el proyecto “Camelot”, que el problema epistemológico de la validez de los resultados de una investigación envuelve necesariamente una reflexión en torno a la presencia y el papel de intereses y valores no estrictamente epistémicos en la investigación.

Malinowski, considerado el fundador de la etnografía, había realizado una larga estancia en las islas del pacífico occidental con fines etnográficos durante la segunda década del siglo pasado. Producto de ese periodo de trabajo resultó su libro *Los argonautas del pacífico occidental*, hoy todo un clásico en antropología, en donde es posible encontrar la primera formulación explícita aunque rudimentaria del método etnográfico. Para Malinowski, la meta del trabajo etnográfico consistía en

captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida, comprender su visión de su mundo [...] cuando leamos el relato de [sus] costumbres remotas, quizá brote en nosotros un sentimiento de solidaridad con los empeños y ambiciones de estos indígenas. Quizá comprenderemos mejor la mentalidad humana y eso nos arrastre por caminos nunca antes hollados. Quizá la comprensión de la naturaleza humana, bajo una forma lejana y extraña, nos permita aclarar nuestra propia naturaleza. En

este caso, y solamente en este, tendremos la legítima convicción de que ha valido la pena comprender a estos indígenas, a sus instituciones y sus costumbres [...]»<sup>8</sup>

Durante su larga estancia en las islas del Pacífico, Malinowski escribió además, con cierta regularidad, un diario personal publicado póstumamente en 1967 bajo el nombre de *A Diary in the Strict Sense of the Term*, en el que constantemente despliega prejuicios raciales hacia los habitantes de aquellas islas, prejuicios claramente contrastantes con sus metas etnográficas explícitas. El “Diario” dividió la opinión de la comunidad antropológica. Una parte desacreditó los resultados del trabajo etnográfico de Malinowski y los consideró distorsionados debido no sólo a sus prejuicios etnocéntricos sino también al importante hecho de que la naciente etnografía se desarrolló en el contexto de la expansión colonial europea, lo cual necesariamente condicionó la investigación etnográfica y la comprometió a mantener, con la administración colonial, “un diálogo equívoco hecho de sumisiones y confrontaciones”<sup>9</sup>. En este contexto, desde el punto de vista epistemológico, tanto la validez como la objetividad del estudio etnográfico de otras culturas se vieron fuertemente comprometidas por la intromisión de intereses políticos y de prejuicios raciales.

Otra parte de la comunidad tomó partido a favor de Malinowski y defendió la validez de su investigación argumentando que lo escrito en el “Diario” sólo representa un desahogo privado y en consecuencia resulta irrelevante para los resultados “teóricos”. El antropólogo Raymond Firth, en tono conciliador afirmó, en su introducción al “Diario”, que Malinowski sólo expresa las reacciones de un antropólogo de campo en una sociedad ajena, en la que tiene que vivir como cronista y analista, y como tal no puede compartir por entero las costumbres y valores de la gente, admirarlos o despreciarlos.<sup>10</sup> Esto es un asunto menor, sigue Firth, si se considera que debemos al propio Malinowski una de las principales contribuciones al desarrollo de la antropología, a saber, la introducción de “métodos de

---

<sup>8</sup> Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An account of the native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge and Keagan Paul LTD, London, 1922, p.25.

<sup>9</sup> José R. Llobera, *Op. cit.*, p. 376.

<sup>10</sup> Bronislaw Malinowski, *Diario de campo en Melanesia*, Júcar, Madrid, 1989, p.23.

investigación de campo mucho más intensivos y sofisticados de los hasta entonces habituales en esta disciplina”.<sup>11</sup>

Más allá de las diversas opiniones motivadas por el “Diario” de Malinowski, me interesa destacar un elemento subyacente al debate que, paradójicamente, era común a las opiniones de todos los participantes, a saber, una concepción de *objetividad* científica fuertemente vinculada con la neutralidad valorativa. Esta concepción de *objetividad* no sólo estaba en juego en las polémicas en torno al “Proyecto Camelot” y al “Diario” de Malinowski, sino que, en general, subyacía a la investigación etnográfica que dominó la primera mitad del siglo XX. En efecto, la autocomprensión del antropólogo de la época se configuró en torno a la figura de un observador neutral que, a diferencia del administrador colonial, no interfería con la vida de los nativos y se limitaba a desarrollar su investigación a partir de hipótesis que deberían ser verificadas empíricamente mediante las observaciones realizadas en el campo<sup>12</sup>. George Foster, eminente antropólogo británico, llegó a reconocer que si bien

las cualidades y valores de la vida fluyen como agua a través de la red científica, la antropología apresa sólo los guijarros del hecho objetivo y los ramificados de la implicación necesaria, [por lo que el antropólogo] no puede, como científico, juzgar qué es bueno y qué es malo, sino sólo los hechos sociales objetivos y sus implicaciones.<sup>13</sup>

Stephen Tyler, crítico de esa generación de antropólogos, llamó con gran ironía “dogma empirista” a la defensa de esta noción de *objetividad*

si se quiere saber cómo es el mundo, el único modo de enterarse es ir y mirar [...] ‘que los hechos hablen por sí mismos’ podría haber sido el lema que adornara la bandera bajo la cual los antropólogos han librado sus batallas contra [...] el racismo [...] y los prejuicios contra los primitivos [...] En parte los antropólogos se han adherido a esta doctrina de los hechos locuaces porque creen que los fenómenos externos exhiben un orden natural, y este orden natural es ‘descubrible’ si uno aplica técnicas objetivas. El objetivo de la antropología ha sido pues, inventar una serie de procedimientos objetivos de descubrimiento que revelen de un modo más o menos automático el orden natural de los fenómenos externos.<sup>14</sup>

<sup>11</sup> *Ibid.*, p.21.

<sup>12</sup> Robert Ulin, *Antropología y teoría social*, Siglo XXI, México, 1990, p.39.

<sup>13</sup> George Foster, *Antropología aplicada*, FCE, México, 1969, p.342.

<sup>14</sup> Stephen Tyler, “Una ciencia formal”, en José R. Llobera, *Op.cit.*, p.321.

Esta noción de *objetividad*, que el mote de “dogma empirista” captura con gran acierto, supone criterios de validez científica inadecuados para la investigación etnográfica, los cuales terminan por imponer constreñimientos insuperables a la búsqueda de conocimiento acerca de *otras* culturas. En efecto, debido a su naturaleza, la etnografía, en tanto “lógica” de la investigación antropológica, implica necesariamente un encuentro histórico y concreto entre el etnógrafo y la *otredad* cultural<sup>15</sup> (más aún, entre la cultura del etnógrafo y *otra* cultura) que necesariamente condiciona los resultados de la investigación. Pero los etnógrafos, con su defensa de la neutralidad axiológica, pasaron por alto las determinaciones de *su* mundo vital precientífico y, en consecuencia, no se interesaron por determinar en qué medida sus metas específicamente cognoscitivas interactuaron con y fueron condicionadas por ingredientes no estrictamente epistémicos.

En otros términos, y parafraseando al propio Foster, la mayoría de los etnógrafos clásicos reconoció que las cualidades y los valores de la vida fluyen a través de la red antropológica, pero negó que además tuvieran algún papel en la aprehensión de los “hechos objetivos”, entre otras cosas, debido a que sólo reconocieron la presencia de valores éticos que por medio de un esfuerzo personal lograrían mantener al margen de su investigación (“el antropólogo como científico no puede juzgar qué es bueno y qué es malo”, “como científico, el antropólogo no puede compartir por entero las costumbres y valores de la gente, admirarlos o despreciarlos”). De esa manera, la presencia de los valores éticos, si bien perniciosos, era considerada evitable. Ello explica, además, el hecho de que los antropólogos evitaran hacer referencia alguna a otro tipo de valores (por ejemplo políticos) y por lo tanto al contexto mismo de la investigación. En su estudio clásico sobre la tribu de los *nuer*, el antropólogo británico Edward E. Evans-Pritchard sencillamente eludió hacer cualquier comentario en torno al hecho de que su investigación se realizó al amparo del régimen colonial; en su etnografía no son mencionadas ni la presencia de las oficinas coloniales ni sus posibles efectos tanto en la sociedad *nuer* como en los resultados de su estudio<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Ulin, *Op.cit.*, p. 46.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p.38.



Asimismo, el “dogma empirista”, en consonancia con la afirmación de la neutralidad axiológica, repercutió negativamente en la configuración más íntima de la teoría antropológica en la medida en que impidió considerar que la búsqueda del “orden natural de los hechos de la cultura” era, en sí misma, una meta de la investigación etnográfica que implica un compromiso ineludible con ciertos criterios de excelencia científica explícitamente establecidos; estos criterios de excelencia, o valores epistémicos, determinan lo que ha de contar como una investigación adecuada. La etnografía clásica se configuró en torno a la formulación de hipótesis verificables con apariencia de leyes con el fin de revelar el orden inherente de la realidad; es decir que dichas leyes eran consideradas isomórficas con las condiciones objetivas<sup>17</sup>. De ahí que la etnografía clásica, entendida como un proceso de recolección neutral de hechos, privilegiara la descripción y la observación sobre la teorización en el campo e incluso sobre la interpretación que los nativos tenían acerca de su propia cultura. De estas consideraciones emanaron las normas y valores epistémicos que orientarían la investigación etnográfica en su etapa clásica.

Justamente el examen de la interacción entre distintos tipos de valores -éticos, políticos y epistémicos-, así como de las consecuencias de esa interacción para la conformación del dominio de investigación antropológico, constituyen los objetivos centrales de este ensayo. En consecuencia, la pregunta que me parece relevante responder para reconsiderar el tema de la *objetividad* en la antropología no es ya si es posible (o deseable) la eliminación de valores no epistémicos de sus procesos de investigación, sino qué papel han desempeñado esos valores y cuáles son sus consecuencias en lo concerniente a la constitución de la *otredad* cultural como objeto de conocimiento y a la configuración de la investigación etnográfica como su procedimiento canónico de investigación.

A lo largo de los siguientes apartados quiero mostrar que los valores no estrictamente epistémicos han desempeñado un papel mucho más activo que el de sólo enmarcar pasivamente el desarrollo de la antropología, y mucho menos pernicioso que el de entorpecer sus condiciones de objetividad. Más concretamente, me interesa defender la idea de que el juego recíproco de diversos valores no epistémicos con los valores epistémicos de la antropología ha tenido efectos constitutivos, es decir, ha posibilitado la configuración y

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p.43.

consolidación de su dominio de investigación, particularmente en lo concerniente a su tradicional objeto de estudio, la *otredad* cultural, y a su procedimiento canónico de investigación, la etnografía. He llamado “dimensiones axiológicas” a las disposiciones concretas de valores, epistémicos y no epistémicos, que se han configurado a partir de un incesante juego recíproco.

El análisis que me interesa desarrollar parte del supuesto de que la investigación etnográfica es una práctica epistémicamente orientada que se ha desarrollado al interior de una comunidad concreta, interesada por comprender y explicar la *otredad* cultural. En tanto práctica, la etnografía no puede sustraerse a las condiciones generales de toda actividad humana y se encuentra también constituida por valores no estrictamente epistémicos. Asimismo, la etnografía considerada como una práctica, lejos de ser patrimonio de individuos, constituye el recurso indagatorio de una comunidad concreta y por ello es inevitablemente social. En este sentido, una noción de *objetividad* no puede definirse sin considerar la presencia activa, en el proceso de investigación científica, de valores no epistémicos y de la relación de éstos con valores estrictamente epistémicos.

Debido a que mi principal objetivo en este ensayo consiste en determinar el papel de los valores (epistémicos y no epistémicos) en el proceso etnográfico de constitución de la *otredad* cultural como objeto de la investigación antropológica, he decidido dirigir mi atención hacia las maneras en las que se planteó la conducción del análisis etnográfico para aprehender la *otredad* cultural.

Para mostrar el alcance constitutivo de las dimensiones axiológicas he vuelto la mirada al pasado de la antropología y me he detenido en el análisis de un episodio crucial en su desarrollo histórico: el periodo “clásico” de la antropología, testigo de las grandes proezas etnográficas que comenzaron a realizarse intensa y sistemáticamente al iniciar el siglo XX. Los límites temporales del periodo clásico de la antropología pueden ser fijados aproximadamente entre 1920 y 1960. Dicho periodo inicia con el reconocimiento y estandarización de la etnografía como el procedimiento de investigación típicamente antropológico, y culmina con los debates en torno a la validez de los datos etnográficos, motivado no sólo por el Diario de Malinowski y el Proyecto Camelot, sino también por el

proceso de descolonización de las sociedades africanas y asiáticas que habían sido, de manera simultánea, escenario de las administraciones coloniales europeas y de las etnografías clásicas. Los procesos de descolonización revelaron ante los antropólogos una dimensión de las sociedades tradicionales hasta ese momento poco explorada: el cambio cultural, fenómeno generado por la propia intervención colonial y por las resistencias que motivó. Frente a ese escenario, la antropología debió modificar unas herramientas explicativas que habían sido confeccionadas para estudiar grupos humanos considerados estáticos y “sin historia”.

Provenientes principalmente del mundo académico europeo<sup>18</sup>, los etnógrafos de esta etapa pertenecían a la segunda generación de antropólogos académicamente entrenados<sup>19</sup>, es decir, la mayor parte de ellos fueron tutorados por aquellos antropólogos que contribuyeron a “academizar” la antropología a finales del siglo XIX y durante la primera década del siglo XX.<sup>20</sup>

Aunque para los antropólogos del periodo clásico la disertación doctoral basada en el trabajo etnográfico no era aún la norma (y los etnógrafos profesionalmente entrenados eran todavía pocos), aquellos que salían al campo estaban convencidos de que “estaban haciendo etnografía en una forma diferente, más eficiente, más confiable y más ‘científica’” que los viajeros, misioneros y oficiales de gobierno, cuya colaboración comenzó a ser gradualmente marginada de la antropología.

---

<sup>18</sup> En este periodo la investigación antropológica comenzaba ya a desplazarse hacia las universidades norteamericanas, que terminarían por tomar las riendas de la disciplina una vez desmoronados los regímenes coloniales y devastadas las ciudades europeas a causa de las dos grandes guerras.

<sup>19</sup> George W. Stocking, “The ethnographic Sensibility of the 1920’s and the dualism of the Anthropological Tradition” en George W. Stocking (Ed.), *Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility*. The University of Wisconsin Press, Wisconsin, vol. 6, 1989, p.209. Los antropólogos clásicos más reconocidos son Bronislaw Malinowski, Franz Boas, Edward Sapir, Melville Herskovits, W.H.R Rivers, Robert Redfield, Margaret Mead, Ruth Benedict, Alfred Kroeber Claude Lévi-Strauss, Edward Evans-Pritchard, Alfred Radcliffe-Brown. Por otro lado, las corrientes teóricas de la antropología clásica se han identificado como funcionalismo, estructuralismo, particularismo histórico, culturalismo. Si bien la historia de la antropología reconoce en esta etapa una gran diversidad de aproximaciones teóricas, todas ellas pueden entenderse como una reacción crítica a las posturas evolucionistas y a la “antropología de gabinete” [*armchair anthropology*] que infravaloraba el trabajo etnográfico y cuya labor consistía básicamente en sintetizar informes epistolares de misioneros y coleccionistas.

<sup>20</sup> *Idem*. Los antropólogos más prominentes que precedieron a los clásicos son James Frazer, Lewis Morgan, Adolf Bastian, Edward B. Tylor.

Como se verá, el examen histórico de la etnografía clásica sugiere una línea de reflexión en torno al problema de la viabilidad del proyecto antropológico, en la medida en que dicho examen pasa por la reflexión en torno a sus metas epistémicas, sus modos de investigación, así como por su compleja relación tanto con la sociedad que estudia como con aquella que patrocina su desarrollo y determina su pertinencia. Además, el examen de las dimensiones axiológicas de la antropología supone un ejercicio de autoentendimiento disciplinar<sup>21</sup> que permite determinar la especificidad de la antropología como ciencia de *otras* culturas frente a otras formas de conocimiento que también tienen la cultura como objeto de su reflexión. Esta tarea pasa necesariamente por la reformulación de una noción de *objetividad* que reconozca el papel activo de valores de carácter no estrictamente epistémico en el proceso de investigación.

Asimismo, la reformulación de esta noción implica una revisión de las variaciones semánticas que dicha noción ha experimentado en momentos específicos del desarrollo de la antropología. Siguiendo con Eduardo de Bustos, la variabilidad en la noción de *objetividad* afecta al contexto y a su vez el contexto ayuda a determinar en última instancia el *contenido* de las creencias en cuestión<sup>22</sup>. Precisamente la imbricada relación entre *objetividad*, contexto y creencias, señala el camino hacia la discusión en torno a la viabilidad y especificidad de la antropología, pues resulta imposible analizar una noción crucial para las ciencias, la *objetividad*, sin al mismo tiempo examinar el desarrollo de prácticas indagatorias, del contexto que las enmarca, así como de las teorías sustantivas resultantes. La noción de *objetividad* está sujeta, pues, a los avatares históricos de las ciencias, y la antropología no es una excepción, por lo que, además, me interesa presentar este ensayo como una contribución a la historia de la *objetividad* en la antropología del siglo XX.

---

<sup>21</sup> Mechthild Rutsch, *Motivos románticos en antropología. La actualidad de un pasado epistémico*, Serie Antropología Social, INAH, 1996, p. 99. Suscribo enteramente la idea de Mechthild Rutsch en el sentido de identificar la construcción del autoentendimiento en antropología con estudios histórico-epistemológicos que partan de una interrogación por las tradiciones científicas.

<sup>22</sup> Eduardo de bustos, "Objetividad", en: Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía, Vol. 20, *Teoría del conocimiento*, Editorial Trota, Madrid, 1999, p.104.

He organizado este escrito de la siguiente manera: en el capítulo primero presento las coordenadas básicas que permiten situar el tema que he propuesto. Para ello, he confeccionado un modelo de análisis que parte de la crítica tanto a la noción tradicional de *objetividad* identificada con la neutralidad valorativa como a la concepción esencialista de la actividad científica. A partir de estas consideraciones críticas, planteo la idea de que la ciencia está conformada por prácticas indagatorias epistémicamente orientadas que necesariamente integran valoraciones epistémicas y no epistémicas. Posteriormente examino los modos de relación entre valores y me detengo en aquellos modos de interacción axiológica que tienen consecuencias constitutivas en lo concerniente al objeto de investigación científica. Finalmente, a partir de lo anterior defino la noción central del modelo de análisis que propongo: las “dimensiones axiológicas”.

En el segundo capítulo me interesa descubrir una progresión oculta de valores en términos de la cual se configuró la práctica de investigación etnográfica y la *otredad* cultural como su objeto de reflexión. Para ello, he decidido desplazar mi atención de los grandes momentos institucionales de la antropología hacia los acontecimientos que lograron crear las condiciones de posibilidad del surgimiento del dominio de investigación antropológico, es decir, un espacio de sentido que permitió a los antropólogos clásicos considerar la *otredad* cultural como científicamente significativa, inteligible y por tanto cognoscible.

En el tercer capítulo examino la dimensión axiológica subyacente al desarrollo de la investigación antropológica funcionalista que se desarrolló en el contexto de la expansión colonial. Pretendo mostrar que tanto la racionalidad instrumental inherente a la situación colonial como la propia tradición política del antropólogo funcionalista, con toda la carga valorativa que ambas entrañan, desempeñaron un papel activo en el proceso de constitución de su objeto de análisis. Asimismo, estos elementos valorativos no epistémicos lograron configurar la dimensión axiológica de la antropología funcionalista clásica a partir de su juego recíproco con valoraciones estrictamente epistémicas, pertenecientes tanto a la concepción teórica funcionalista como a la tradición positivista de las ciencias humanas.

En el desenlace discuto con detalle cómo es posible aún hablar de objetividad científica ante el reconocimiento de diversos valores inmersos en la práctica científica y, en particular, en la investigación antropológica. Finalmente, presento un par de comentarios de carácter prospectivo en torno al tema de la comprensión antropológica de la *otredad* cultural con la intención de indicar el rumbo futuro de las reflexiones que he iniciado en este ensayo.

## VALORES, PRÁCTICAS, OBJETOS.

---

### EN TORNO AL ANÁLISIS DE LAS DIMENSIONES AXIOLÓGICAS

#### Objetividad y neutralidad valorativa.

La tesis que afirma la neutralidad valorativa de la ciencia ha sido fuertemente vinculada con una noción de *objetividad* que supone un cierto compromiso ontológico y metodológico. La versión más extendida de la neutralidad valorativa se apoya en la afirmación de que la única finalidad de la ciencia consiste en la producción de conocimiento *objetivo* acerca del mundo y que, en sí misma, es independiente de cualquier otro fin así como de las posibles derivaciones tecnológicas y otros usos de sus resultados.<sup>23</sup> Ahora bien, la *forma* de asegurar la objetividad de ese conocimiento es justamente la exclusión de valores de la investigación científica. Es posible identificar esta noción de *objetividad* con la que Lorraine Daston ha llamado “objetividad sin perspectiva” [*aperspectival objectivity*], es decir, la objetividad que se predica del pensamiento que permanece independiente de la composición y de la posición del individuo en el mundo, y que, en consecuencia, permite eliminar idiosincrasias y valoraciones, individuales o grupales, pertenecientes al contexto específico de la investigación.<sup>24</sup>

Asimismo, en el caso específico de la investigación científica, la atribución de objetividad involucra tanto a los procesos de investigación como a sus resultados. Los resultados son *objetivos* en la medida en que se ofrece una descripción precisa de los hechos del mundo “tal como son”; al mismo tiempo, si los resultados de la investigación ofrecen una descripción precisa del mundo, “tal como es”, ello se debe a que dicha descripción se alcanzó por medio de unos criterios no arbitrarios y no subjetivos para aceptar y rechazar

---

<sup>23</sup> Javier Rodríguez Alcázar, “Esencialismo y neutralidad científicas” en: Rodríguez Alcázar, *et.al.* (eds.), *Ciencia, Tecnología y Sociedad. Contribuciones para una cultura de la paz*. Universidad de Granada. Colección Eirene, volumen 7, 1997.

<sup>24</sup> Lorraine Daston, “Objectivity and the escape from perspective” en *Social Studies of Science*. London. Vol 22. 1992, pp.598-599.

hipótesis. De este modo, si la ciencia es *objetiva* en el primer sentido (ontológico), ello se debe a que es *objetiva* en el segundo (metodológico).<sup>25</sup>

Una forma interesante de entender los compromisos ontológico y metodológico implícitos en esta noción de objetividad consiste en apelar a la analogía entre la ciencia y los juegos; de acuerdo con esta analogía, la ciencia está constituida por unas reglas y unos fines perennes e invariables. Así por ejemplo, en el juego de ajedrez

el jugador ha de seguir ciertas reglas relativas a la ordenación de las piezas del tablero, movimientos posibles de cada pieza, etc., si es que quiere jugar ajedrez y *no a otra cosa; de forma análoga, el científico deberá seguir las pautas del método científico* si no quiere verse acusado de haberse salido de la ciencia. El jugador de ajedrez persigue un único objetivo final interno al juego [...] de manera semejante, el científico *qua científico*, estaría únicamente guiado por los objetivos propios de su juego [...] entre los cuales quizá pueda establecerse una jerarquía que distinga entre varios propósitos parciales y un objetivo final, el *valor epistémico por excelencia* - la verdad, por ejemplo.<sup>26</sup>

Las reglas internas de la ciencia garantizarían la objetividad de la descripción precisa del mundo, que no es otra cosa que la descripción de los hechos que lo conforman. Esta descripción de los “hechos del mundo” supone a su vez la distinción entre hechos y valores que, en ciencia, deriva en una distinción entre afirmaciones de hecho y afirmaciones de valor. Una proposición o afirmación de hecho describe estados de cosas en el mundo y atribuye propiedades a objetos; únicamente estas proposiciones resultan relevantes para la ciencia en la medida en que tienen valor de verdad, es decir, en tanto que es posible determinar si son verdaderas o falsas frente a un estado de cosas o hechos en el mundo. Es justamente la referencia a estados de cosas lo que otorga “contenido cognoscitivo” a las proposiciones de hecho y, en consecuencia, lo que permite atribuir objetividad al conocimiento del mundo. En contraste, las afirmaciones de valor no poseen contenido cognoscitivo en tanto que no se refieren a los hechos del mundo; expresadas como juicios de valor, estas afirmaciones sólo poseen “contenido emotivo” porque expresan los estados

<sup>25</sup> Helen Longino, *Science as social knowledge. Values and objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, New Jersey, 1990. pp.170-171.

<sup>26</sup> Javier Rodríguez Alcázar, *Op.cit.*, Énfasis añadido



internos de los sujetos, sus preferencias e inclinaciones éticas, políticas o religiosas<sup>27</sup>. Este es el compromiso ontológico implícito en la versión tradicional de objetividad.

La idea de que la ciencia es un juego que se juega con base en unas reglas metodológicas claras y está guiado por metas o fines internos ha tenido consecuencias paradójicas. Si bien apuntala la idea reductora que identifica la racionalidad científica con un método pretendidamente invariable, también es cierto que ha relajado la tajante distinción ente hechos y valores al grado de dar lugar a un cierto tipo de valores en la ciencia: valores epistémicos. Helen Longino ofrece una clara definición de estos valores, que surgen del entendimiento de las metas de la investigación científica. Si se entiende que la meta de la actividad científica consiste, por ejemplo, en generar explicaciones de los fenómenos naturales, entonces los valores que gobiernan la ciencia emanan del entendimiento de lo que cuenta como una buena explicación. Podría ser el caso que una comunidad científica considere que su meta consiste en la explicación de los fenómenos naturales. Pero para que una explicación pueda ser considerada como una “buena explicación”, debe satisfacer un conjunto de criterios convencionalmente establecidos, digamos, simplicidad, capacidad predictiva o precisión. Claramente, nos dice Longino, estos criterios constituyen valores por los cuales no sólo se juzgan las distintas explicaciones en cuestión, sino que también se generan normas que gobiernan la actividad científica.

Longino llama a estos valores “valores constitutivos”, y los define como “la fuente de las reglas que determinan lo que conforma una práctica o un método científico aceptables”.<sup>28</sup> Se trata, pues, de valores que no sólo inciden o deben incidir en el desarrollo de la práctica científica, sino que son *constitutivos* de la ciencia. A partir del reconocimiento de estos valores, la noción de neutralidad científica se ha definido exclusivamente a partir de exclusión de valores no epistémicos, es decir, valores políticos, éticos, religiosos.

---

<sup>27</sup> Rodríguez Alcázar, *Op.cit.*

<sup>28</sup> Helen Longino, *Op.cit.*, p. 4.

## Axiología de la ciencia

Es posible considerar a Thomas Kuhn como el precursor del análisis axiológico de la ciencia contemporánea. A partir de las polémicas que desató su trabajo más reconocido, *La estructura de las revoluciones científicas*, Kuhn afirmó que la elección o el rechazo de teorías no es un asunto decididamente irracional, sino que se encuentra guiado por “criterios estándar” que emanan del entendimiento de lo que es una “buena teoría” y que no tienen la forma de algoritmos determinantes e unívocos<sup>29</sup>. La presencia de valores en la ciencia se hizo temática en las reflexiones de Kuhn no sólo con el fin de explicar la dinámica que rige la elección de teorías. Además Kuhn estaba interesado en dar cuenta de la racionalidad científica a partir del proceso que rige la formación de consensos entre científicos y comunidades científicas. Si bien Kuhn no elaboró una detallada teoría de la racionalidad<sup>30</sup>, sí en cambio profundizó en el tema de los disensos y consensos, y defendió la idea de que los desacuerdos no pueden resolverse aludiendo a un algoritmo neutral que dicte decisiones unívocas y concluyentes, sino que depende del peso que se otorgue a los valores epistémicos<sup>31</sup>.

La importancia de los valores epistémicos en el tema de la formación de consensos radica en que constituyen la “última instancia” en los debates y, en consecuencia, permiten dirimir los desacuerdos. Larry Laudan ha llamado “modelo jerárquico” o “escalera cognitiva de la justificación” a esta manera de dar cuenta de la formación de consensos<sup>32</sup>. Siguiendo con Laudan, este modelo se compone de tres niveles: el fáctico, el metodológico y el axiológico. El nivel fáctico es el *locus* de las hipótesis y teorías; en este nivel pueden surgir desacuerdos en torno a la adecuación de una determinada explicación o descripción del mundo, en cuyo caso, el siguiente nivel, el metodológico, permite terminar con la disputa mediante el examen de las reglas y normas compartidas que ofrecen evidencia adicional para inclinar la balanza hacia alguna de las alternativas en cuestión. Pero tampoco el nivel

<sup>29</sup> Para Kuhn las características de una buena teoría son la precisión, la coherencia, la amplitud, la simplicidad y la fecundidad. Thomas Kuhn, *La tensión esencial*, FCE, México, 1996, pp. 344 - 346.

<sup>30</sup> Ana Rosa Pérez Ransanz, *Kuhn y el cambio científico*, FCE, México, 1999, p.124.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p.129.

<sup>32</sup> Larry Laudan, *Science and Values. The Aims of Science and their Role in Scientific Debate*, University of California Press, Berkeley, 1984, pp.23-26. Como veremos un poco más adelante, la crítica al modelo jerárquico representa el punto arranque de su “modelo reticular”, que pretende dar cuenta de la dinámica axiológica en la ciencia tomando en cuenta su interacción con los niveles fáctico y metodológico.

de las metodologías está a salvo de controversias. Según Laudan, en este modelo el nivel axiológico, es decir, el de los valores epistémicos, permite resolver las controversias metodológicas. En efecto, si concebimos las reglas metodológicas como medios para alcanzar ciertos fines, basta con determinar cuál propuesta metodológica promueve con mayor eficacia la realización de esos fines. De esta manera, en el modelo kuhniano los valores epistémicos constituyen instancias últimas en la resolución de controversias.

Es justamente el carácter último de los valores epistémicos la base de las críticas que Laudan dirige al modelo kuhniano y el punto de donde parten las atribuciones de irracionalidad, pues, en efecto, en la medida en que no existe un cuarto nivel en la “escalera de la justificación” que permita examinar los valores epistémicos, la elección de estos valores es una cuestión de mera preferencia subjetiva en la que factores “externos”, sociales y psicológicos, juegan un papel activo en la elección de la teoría que gana los favores de la comunidad científica. Laudan critica el modelo de Kuhn porque considera que es incapaz de realizar una crítica racional del plano axiológico de la ciencia, en la medida en que concibe que los valores no son objeto de solución, deliberación o evaluación racional, sino que son emotivos, subjetivos y en consecuencia refractarios al debate racional<sup>33</sup>. Es decir, no hay en el modelo de Kuhn lugar para la discusión en torno a los valores epistémicos al interior de un paradigma sin que ello implique el desmoronamiento de propio paradigma<sup>34</sup>.

Cabe, sin embargo, introducir un matiz a la exposición del modelo jerárquico que hace Laudan, particularmente respecto al carácter “último” que atribuye a los valores epistémicos en el modelo kuhniano. Siguiendo a Ana Rosa Pérez Ransanz, si bien los valores epistémicos representan instancias últimas en la resolución de controversias, no son concluyentes y por lo tanto sólo tienen carácter “último” en un sentido mucho más débil del que Laudan les asigna; en efecto, dos científicos pertenecientes a la misma comunidad que apelan a idénticos valores epistémicos pueden aún estar en desacuerdo<sup>35</sup>. Ello se debe a que

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp.31-33.

<sup>34</sup> Hay que recordar que para Kuhn un cambio de paradigma constituye una ruptura total que implica el abandono simultáneo de una ontología, una metodología y unos fines (valores epistémicos) de la investigación considerados legítimos, de manera que criticar un componente crucial como los valores epistémicos, implica criticar la pertinencia misma de los fines que guían la investigación científica y que dan sentido a un paradigma.

<sup>35</sup> Ana Rosa Pérez Ransanz, *Op.cit.*, p. 128.

los valores epistémicos, aunque totalmente compartidos, no garantizan por sí solos aplicaciones uniformes o resultados únicos, lo cual, lejos de abrir un espacio para la intromisión de procesos no racionales, en la reflexión kuhniana de la axiología de la ciencia se configura como el trasfondo propicio para el despliegue del debate racional y de la batalla de las buenas razones, escenario que Laudan soslaya y que Ana Rosa Pérez Ransanz rescata en sus análisis de las tesis de Kuhn

el peso que Kuhn otorga a estos valores que guían la elección de teorías revela que este proceso depende de argumentos de plausibilidad, esto es, argumentos que pueden llegar a convencer y conducir a nuevos consensos. [...] los sistemas vigentes de valores condicionan pero no determinan las decisiones de los científicos. Lo cual significa que aunque estos valores son la base efectiva de los criterios para evaluar teorías, sin embargo no funcionan como reglas algorítmicas, esto es, reglas mecánicas en su aplicación, no ambiguas en su sentido y capaces de producir un resultado unívoco. De aquí que los valores compartidos no basten para imponer a cada científico la misma elección [...] dichos valores que son la fuente de las 'buenas razones', constituyen los parámetros *objetivos* a los que se ajusta el proceso de selección.<sup>36</sup>

El matiz que introduce Pérez Ransanz resulta pertinente si tomamos en cuenta sólo la discusión intraparadigmática, es decir, la discusión en torno a los valores epistémicos al interior de un paradigma. Pero al ampliar el foco de atención, es decir, al considerar el debate interparadigmático, el modelo kuhniano resulta insuficiente para dar cuenta de la formación de consensos que eventualmente conduzcan a la configuración de un nuevo paradigma, pues, siguiendo con Laudan, si es verdad que científicos rivales no pueden entenderse debido a que suscriben valores epistémicos radicalmente distintos, entonces resulta un "misterio" cómo esos científicos eventualmente logran acuerdos que les permiten decidir en favor de un paradigma y, más aún, sin tal acuerdo, la idea misma de "ciencia normal", clave en el modelo kuhniano, sencillamente resulta ininteligible<sup>37</sup>. Para Laudan, aludir, como lo hace Kuhn, al principio de Max Planck<sup>38</sup> para explicar la transición del consenso a favor de un paradigma al consenso en torno a otro paradigma distinto implica

---

<sup>36</sup> *Ibid*, p.130-131.

<sup>37</sup> Larry Laudan, *Op.cit.*, p. 17.

<sup>38</sup> El principio de Max Planck afirma que "una nueva verdad científica no triunfa por el convencimiento de sus oponentes, haciéndoles ver la luz, sino porque sus oponentes eventualmente mueren y una nueva generación se forma en torno a esa nueva verdad", Laudan, *Ibid*, p.18.

invocar consideraciones puramente externas que además no pueden arrojar luz sobre el hecho de que los jóvenes científicos prefieran trabajar en el nuevo paradigma.

¿Entonces no existen criterios capaces de gobernar la elección de valores epistémicos en la ciencia y que en consecuencia otorguen racionalidad al debate axiológico? Debemos al propio Larry Laudan un modelo de análisis que supera el modelo jerárquico y permite examinar el reajuste de los valores epistémicos en su relación dinámica con los otros niveles de la ciencia (el fáctico y el metodológico). Para Laudan, en principio “no hay nada en la naturaleza de los valores que los haga intrínsecamente inmunes a la crítica o modificación”<sup>39</sup>, y justamente lo que el modelo reticular intenta mostrar es que el debate axiológico puede ser racional o, en otros términos, que la racionalidad científica reside también en el plano axiológico. La diferencia más drástica del modelo de Laudan frente al modelo jerárquico radica en que el nivel axiológico no tiene preeminencia alguna frente al nivel fáctico y metodológico

hay un complejo proceso de ajuste y justificación mutua entre los tres niveles de la empresa científica. La justificación fluye hacia arriba y hacia abajo en la jerarquía, vinculando metas, métodos y afirmaciones factuales [...] el orden implícito en el modelo jerárquico debe dar paso a un tipo de principio de nivelación que destaque los patrones de mutua dependencia entre los distintitos niveles.<sup>40</sup>

Los contenidos del nivel fáctico pueden también imponer condicionamientos al plano axiológico al grado de posibilitar un cuestionamiento en torno a valores epistémicos que encarnan las metas últimas de la investigación científica así como a los valores que encarnan objetivos intermedios. Laudan propone los principios de “realizabilidad” y de “coherencia” para determinar si los fines propuestos son realizables o utópicos y para determinar si los objetivos perseguidos contradicen las teorías y prácticas aceptadas.<sup>41</sup> Justamente una de las aportaciones más interesantes que supone el modelo de Laudan para la axiología de la ciencia, consiste en el desplazamiento desde valores epistémicos trascendentes (como la verdad o la certidumbre apodíctica) hacia valores epistémicos inmanentes (como la paulatina y eficaz resolución de problemas) que convierten a los

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p.62.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p.63.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 50-54.

valores epistémicos mismos en objeto de crítica y revisión aún ante la persistencia de disputas teóricas o metodológicas<sup>42</sup>.

Sin embargo, si bien el modelo reticular de Laudan permite el debate en torno a los valores epistémicos y posibilita la explicación del cambio axiológico, no se aparta de la concepción interna del juego de la ciencia en la medida en que excluye la posibilidad de que los aspectos no directa y explícitamente vinculados con las metas y los fines científicos, es decir, los valores no estrictamente epistémicos, jueguen algún papel en la dinámica científica. Es más, la reflexión en torno a los valores no epistémicos constituyen un tema que puede y debe tratarse separadamente. En el epílogo de su libro *Science and Values*, Laudan afirma

uno está tentado a especular si el modelo de crítica axiológica y metodológica puede ser adaptado para tratar axiologías extracientíficas, como la teoría moral. Por mi parte, he resistido la tentación de sacar muchos de los aparentes paralelos entre debates sobre valores cognitivos y debates sobre valores políticos y morales. La razón es, francamente, que uno libra una batalla a la vez. Si el análisis de los valores cognitivos debe encarar las críticas que probablemente provocará, entonces uno puede explorar su aplicabilidad en varias axiologías no cognitivas. Hasta que estemos claros acerca de la dinámica del cambio de valores cognitivos, creo que es prematuro intentar trabajar en la mecánica del debate axiológico moral, pues éste parece ser significativamente más complejo. Y si mis colegas en la filosofía moral me perdonan por decir esto, *los problemas axiológicos de la metaepistemología deben ser clarificados antes de que podamos esperar hacer adelantos en metaética*. Después de todo, la afirmación epistémica del moralista para saber de qué se trata el trabajo que hace, soslaya una clarificación previa de la estructura del conocimiento axiológicamente orientada.<sup>43</sup>

Podemos entender esta interesante afirmación de Laudan a partir de su interés por explicar cómo la ciencia difiere estructural y metodológicamente de campos ideológicos no científicos, así como por la cuestión del papel de los valores epistémicos en la configuración de la racionalidad científica. Las omisiones relativas a la axiología extracientífica definen el modelo de Laudan como "internalista", es decir, como un modelo en el que los valores considerados relevantes son únicamente los valores epistémicos, identificados con los fines y las metas de la ciencia, y en el que, por otro lado, los valores

<sup>42</sup> Larry Laudan, "Un enfoque de solución de problemas al progreso científico" en Ian Hackin, *Revoluciones científicas*, FCE, México, 1985, pp. 275-276.

<sup>43</sup> Larry Laudan, *Science and values*, *Op.cit.*, p.139. Énfasis añadido.

no epistémicos son explícitamente excluidos de la dinámica científica. En suma, para un modelo como el de Laudan, en tanto que los valores no epistémicos no desempeñan un papel central en el proceso de investigación, su presencia es indeseable, y en la medida en que la investigación se conduce con apego a determinados procedimientos o reglas metodológicas, su influencia es evitable.

Las consecuencias de este modelo internalista para el debate en torno a la noción de objetividad, ya sea en el “modelo jerárquico” o en el modelo de Laudan, se resumen en los siguientes puntos:

- 1) Los componentes axiológicos de la ciencia están conformados exclusivamente por valores epistémicos y no hay de hecho un papel o una presencia de valores no epistémicos en la ciencia que puedan determinar o posibilitar la formulación de valores estrictamente epistémicos, reglas metodológicas, teorías o evidencias. En todo caso, la presencia de valores no epistémicos es considerado como evidencia de que procesos no racionales han logrado introducirse en la investigación científica.
- 2) El proceso de justificación del conocimiento es un proceso meramente *interno* y convierte la evaluación en una mera instancia técnica, en tanto que dicha evaluación se limitaría a “certificar si la porción de investigación científica que la ha hecho posible es *adecuada* desde el punto de vista de ciertos criterios metodológicos”<sup>44</sup>. Dicho de otro modo, se limitaría a certificar si las reglas metodológicas son un buen medio para el logro de ciertos fines últimos de la investigación, es decir, de los valores epistémicos.
- 3) El modelo internalista restringe el análisis filosófico de la ciencia a la justificación de los resultados de la investigación y relega la reflexión en torno al proceso de investigación.

Estos modelos que conciben la ciencia como una actividad que consiste en un constante ajuste entre los planos teórico, metodológico y axiológico genera una imagen, si no falsa, si por lo menos parcial del desarrollo de una actividad irremisiblemente humana, histórica y social como lo es la ciencia, porque sugiere que la investigación científica se realiza al margen de sus condiciones sociales y políticas. Esta imagen parcial de la actividad científica explica en buena medida el interés de la filosofía de la ciencia por el examen de

---

<sup>44</sup> Rodríguez Alcázar, *Op.cit.*

los resultados de la investigación científica – conocimiento expresado en teorías – y de la pregunta de cómo se llega a él o cómo se justifica<sup>45</sup>.

### **La investigación científica como práctica indagatoria.**

El cambio de perspectiva frente a la tesis de la neutralidad valorativa y a los esquemas jerárquico e internalista, implica identificar la evaluación del conocimiento científico con un ajuste dinámico y recíproco a la manera del modelo reticular de Laudan, pero no ya entre los aspectos “internos” de la ciencia, sino entre los planos epistemológico, histórico y sociológico<sup>46</sup>. En este sentido, la irrenunciable tarea de determinar la especificidad (no la esencia) de la actividad científica depende de un ajuste que no es ni exclusivamente “interno” ni irreductiblemente “externo”. Siguiendo a Alfredo Marcos, “todo el proceso de investigación, desde la invención hasta la expresión de los resultados y los intentos de contrastación, es susceptible de estudio filosófico, no sólo psicológico, ya que en todas las fases puede haber elementos racionales”<sup>47</sup>. Visto de esta manera, es la ciencia en su conjunto, como acción humana, la que requiere justificación en cuanto a su racionalidad, y esta justificación no se establece por criterios únicamente lógicos sino también prácticos<sup>48</sup>

la ciencia no sólo es conocimiento, es acción humana, y es racional en la medida en que produzca adecuadamente lo que de ella se espera, a saber, conocimiento y bienestar [...] y en la medida en que esos productos sean tenidos por fines razonables de la acción humana. Al decir ‘adecuadamente’ me refiero a que lo haga *armonizando los diversos valores propios y los de otras actividades humanas*<sup>49</sup>.

Una consecuencia inmediata de esta idea es que los valores no epistémicos que pertenecen al ambiente social y cultural en el que se lleva a cabo la investigación científica, tienen un papel y unas consecuencias en la investigación científica que vale la pena determinar. Pero antes de entrar directamente el tema de los valores no epistémicos quiero, a continuación, mostrar cómo es posible decir que la ciencia es una práctica indagatoria, pues de ello

---

<sup>45</sup> Alfredo Marcos *Hacia una filosofía de la ciencia amplia. Descubrimiento, justificación y otras artes*, Tecnos, Madrid, 2000, p.75.

<sup>46</sup> León Olivé, *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y de la tecnología*, Paidós-UNAM, México, 2000, p. 64.

<sup>47</sup> Marcos, *Ibid.*, p. 81.

<sup>48</sup> *Ídem.*

<sup>49</sup> *Ibid.*, p.116. Énfasis añadido



depende la idea de que los valores no estrictamente epistémicos tienen un papel relevante en la indagación científica.

La investigación científica es una actividad que involucra un tipo de actividad por parte de un agente, el científico. Además, si nos alejamos de las concepciones tradicionales que buscan soluciones en reglas abstractas y universales, debemos suponer que esa actividad no es realizada por una persona, sino por comunidades humanas. La ciencia está constituida, pues, por un conjunto de actividades humanas que suponen interacciones concretas entre individuos, y de estos con procesos de corrección, crítica y modificación<sup>50</sup>. En este sentido, las teorías sustantivas son sólo la parte final de un proceso social en el que aparece una diversidad de valores, a veces valores no epistémicos, muchas veces dominantes, que se usan como armas de batalla en la discusión, la experimentación, la observación, así como en la aceptación y rechazo de teorías<sup>51</sup>.

Si se considera que la ciencia es una actividad que se lleva a cabo en contextos sociales específicos y que tanto los contenidos como los procedimientos de investigación han sido modificados en el transcurso de su desarrollo, el análisis filosófico de la ciencia debe considerar que aquello que cuenta como conocimiento científico ha de establecerse con base no ya en un supuesto “*organon* idealizado de normas metodológicas”<sup>52</sup>, sino a partir de la consideración de la actividad científica como las formas de acción humana que se desarrollan al interior de una comunidad concreta de científicos que investigan algún aspecto específico del mundo.

Ahora bien, otorgar racionalidad a lo que acontece en la acción, es decir, a la investigación científica, supone una remodelación del papel de la epistemología que, siguiendo a Sergio Martínez, no consiste únicamente en la evaluación, justificación o sistematización de los métodos de la ciencia, sino que además consiste en el examen de

la *actividad de indagación racional* con toda la complejidad que esto entraña y por tanto la epistemología debe explicar cómo la normatividad está al alcance de los

---

<sup>50</sup> Helen Longino, *Op.cit.*, p. 174.

<sup>51</sup> Javier Echeverría, *La revolución tecnocientífica*, FCE – España 2003, capítulo V.

<sup>52</sup> Rodríguez Alcázar, *Idem*.

seres humanos. En este sentido, la justificación tiene otra significación pues se trata de evaluar *las razones que intervienen en muestras indagaciones más diversas*.<sup>53</sup>

Esta forma no reduccionista de entender el trabajo de la epistemología (de la ciencia) representa un paso interesante hacia la reelaboración de su objeto de reflexión en la medida en que propone concebir los métodos de la ciencia en perspectiva, es decir, en el marco de prácticas indagatorias en las que aquellos son efectuados y ejecutados. En otros términos, se trata de un cambio de énfasis que otorga mayor relevancia a un cierto *hacer* que busca generar conocimiento, es decir, a la práctica de indagación epistémicamente orientada. Una de las consecuencias de esta reelaboración consiste en que resulta insuficiente identificar unívocamente ciencia y conocimiento. En este sentido, Sergio Martínez afirma

si abandonamos cierto sentido estrecho en el que se entiende que la ciencia es conocimiento y consideramos seriamente la idea de que el conocimiento es en gran medida una estructura normativa (por lo menos en parte) implícita en prácticas, y que sólo en parte es conocimiento explícito en teorías, entonces será indispensable, en epistemología, hacer un estudio de la estructura y dinámica de las prácticas científicas.<sup>54</sup>

Esta idea de que la ciencia está conformada por un conjunto de prácticas incluye, además, una reflexión en torno a sus componentes, es decir, al “conjunto interrelacionado de técnicas, patrones de inferencia y explicación que permiten la predicción o la manipulación confiable de objetos, conceptos y procesos en el ámbito de esas prácticas”<sup>55</sup>. Esta definición, sin embargo, por su carácter marcadamente cognitivo de la práctica científica (“patrones de inferencia”, “ordenamientos” y jerarquizaciones de razones”<sup>56</sup>) no permite tematizar el hecho fundamental de que además la investigación científica es una actividad social que por ello necesariamente involucra un cierto tipo de acción humana y de valores no estrictamente epistémicos. En otras palabras, concebir la indagación científica en términos de prácticas cognitivas o recursos cognitivos, impide explorar la idea de que la investigación en ciencia está constituida por un conjunto de prácticas sociales de indagación a partir de las cuales se generan dominios de saber científico y se estimula la

---

<sup>53</sup> Sergio Martínez, *Geografía de las prácticas científicas*, Paidós-UNAM, México, 2004, p.14. Énfasis añadido.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p.22.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p.30. Sergio Martínez añade que “los métodos científicos son la expresión de un conjunto de recursos cognitivos que se caracterizan por su confiabilidad dentro de los límites de una práctica concreta”.

aparición de objetos, conceptos y técnicas. Para introducir estos aspectos de la investigación científica en una definición no fundamentalmente cognitiva de las prácticas indagatorias, la misma definición de Sergio Martínez permite plantear la cuestión de las prácticas en otros términos: si abandonamos la estrecha idea de que la ciencia es conocimiento y consideramos seriamente la idea de que la ciencia es en gran medida un conjunto de prácticas indagatorias epistémicamente orientadas dentro de un dominio concreto de investigación, entonces será indispensable, en epistemología, hacer un estudio del conocimiento práctico y la dinámica de las prácticas científicas.

Si bien el significado de la noción de “práctica” es casi ilimitado y puede significar, en principio, “cualquier cosa que haga la gente”, esta noción pierde oscuridad en el caso de la investigación científica si tenemos en mente que uno de sus fines explícitos consiste en generar conocimiento acerca de algo; las formas significativas de la práctica científica son, en principio, sólo aquellas prácticas que tienen pretensiones (y eventualmente implicaciones) cognoscitivas. Estas formas de acción humana en particular son las que aquí llamo “prácticas indagatorias epistémicamente orientadas”. Ramón del Castillo ilustra muy bien de qué manera la noción de “práctica” es pertinente para caracterizar la indagación científica ante la falta de unas reglas metodológicas algorítmicas, infalibles y de aplicabilidad universal

práctica es cualquier actividad que va creando sus reglas sobre la marcha, a través de las consecuencias que producen en ellas las propias acciones que, se supone, deberían estar guiadas por esas reglas. Dicho de otro modo, lo práctico aparece allí donde *el hecho de que se use un juicio, o el hecho de que se realicen ciertas acciones, representa un factor determinante en la consumación o determinación de un principio, de una regla o de un concepto que debe ayudar a explicar la situación y las circunstancias que han generado un juicio.*<sup>57</sup>

Sin embargo, la existencia de juicios o la realización de acciones sin el recurso a reglas o principios previamente aceptados es, por sí mismo, insuficiente para definir la investigación científica como práctica indagatoria epistémicamente orientada; es necesario añadir en su definición su carácter sistémico, colectivo e intencional. León Olivé logra integrar estos

---

<sup>57</sup> Ramón del Castillo, *Conocimiento y Acción. El giro pragmático de la filosofía*, Madrid, UNED, 1995, p. 191. Énfasis añadido

aspectos en su definición de práctica como un sistema dinámico que incluye: a) un conjunto de agentes con capacidades y compromisos comunes, que interactúan coordinadamente entre sí y con el medio, b) un medio del cual forma parte esa práctica y en donde los agentes interactúan con otros objetos, c) un conjunto de objetos (incluyendo otros seres vivos) que forman también parte del medio y d) un conjunto de acciones (potenciales y realizadas) que involucran intenciones, propósitos, fines, proyectos, tareas, representaciones, creencias, valores, normas, reglas, juicios de valor y emociones.

Del conjunto d) Olivé destaca: d1) una colección de representaciones del mundo (teorías y creencias) que guían las acciones de los agentes y d2) una serie de supuestos básicos (valores, principios, reglas, instrucciones) necesarios para evaluar las acciones y representaciones de los agentes que conforman la estructura axiológica de las prácticas<sup>58</sup>.

La idea de que la actividad científica consiste en un conjunto de prácticas indagatorias implica un doble desplazamiento de la racionalidad científica: i) desde los resultados hacia el proceso de indagación y ii) desde los patrones de inferencia hacia la práctica indagatoria, (la técnica, el *know how* científico), pues, siguiendo con Marcos, sólo se puede encontrar, evaluar y criticar la racionalidad de la acción allá donde ésta pueda (y quiera) ser racional, donde sea acción propiamente humana (libre aunque condicionada).<sup>59</sup> De aquí la pertinencia y la relevancia de la máxima establecida por Charles Sanders Peirce que pone el acento no en la justificación sino en el proceso de investigación: “no bloquear el camino de la investigación” [*Don't block the path of inquiry*].<sup>60</sup>

En suma, la idea de que la investigación científica consiste en un conjunto de prácticas indagatorias epistémicamente orientadas, permite concebir a la ciencia como un “arte institucionalizado” que “implica un conocimiento práctico encaminado a producir algo y se

---

<sup>58</sup> Olivé, León. “Normas y valores en la ciencia bajo un enfoque naturalizado”, *Revista de Filosofía*, Vol. 29, No.2, 2004, pp.44-45.

<sup>59</sup> Alfredo Marcos, *Op.cit.*, p.122.

<sup>60</sup> *Ibid*, p. 96. Cabe señalar que el término *inquiry* se traduce al español, en su primera acepción, como “pregunta” e “indagación”, Alfredo Marcos añade que abrazar la máxima peirceana no quiere decir que no se pueda establecer una “moratoria o dejar de financiar una determinada línea de investigación. A veces este bloqueo parcial y provisional de una rama de la investigación puede ser una decisión perfectamente racional, siempre y cuando ella misma se someta a crítica y revisión”.

inserta como acción en todo lo que es la vida humana.”<sup>61</sup>. Veremos que la concepción de la actividad científica como práctica de indagación permite entender como no contradictorias las ideas de que esas prácticas son actividades inherentemente sociales, expuestas al influjo de valores no estrictamente epistémicos y que, aún así, el conocimiento que pretende generar es objetivo.

### **Dimensiones axiológicas.**

Esta concepción de la ciencia, de evidente cariz pragmático, como un conjunto de prácticas indagatorias que se encuentran insertas en la vida humana, permite esclarecer la idea de que los valores no epistémicos juegan efectivamente un papel en la investigación científica, y al mismo tiempo defender que la ciencia es el mejor ejemplo de actividad (humana y social) racional. La tensión que para Laudan existe “al interior” de la dinámica científica entre diversos valores epistémicos, puede extenderse hasta contemplar tensiones entre valores epistémicos y valores no epistémicos. Parece sensata la idea de Laudan en el sentido de que uno libra una batalla a la vez, sin embargo la superación de la visión esencialista de la ciencia y su distinción entre una axiología epistémica y una axiología no epistémica, implica que no necesariamente la clarificación del primero debe ser cronológicamente anterior a la del segundo. En consecuencia, los objetivos trazados por Laudan en su *Science and Values* pueden ser actualizados: considero que aún es pertinente establecer cómo la ciencia difiere estructural y metodológicamente de campos ideológicos no científicos (que suelen tener pretensiones cognoscitivas para sustentar su validez), no obstante, la tarea de establecer el papel de los valores epistémicos en la configuración de la racionalidad científica permanecerá como una tarea inacabada en tanto no se realice de manera simultánea una reflexión del papel de los valores no epistémicos y de su inevitable juego recíproco con aquellos.

Para llevar a cabo el análisis axiológico de la ciencia ante esta nueva perspectiva, he acuñado la noción de “dimensiones axiológicas” de la ciencia (o, más correctamente, de la práctica científica), que pueden entenderse como disposiciones concretas de valores, epistémicos y no epistémicos, conformadas a partir de un incesante juego recíproco en

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 116.

diversas regiones de la práctica científica. Con el fin de aclarar el sentido de esta noción, quiero a continuación presentar cinco consideraciones en torno a: i) la concreción de los valores, ii) el fin del monopolio de los valores epistémicos en la investigación científica, iii) el fin del monopolio de los valores éticos sobre los valores no epistémicos, iv) la noción de “núcleo axiológico” y v) las variantes en el juego recíproco entre valores epistémicos y valores no epistémicos.

i) La concreción histórica de los valores. La primera consideración implica una crítica a las posturas que conciben los valores como esencias, entidades ideales y asuntos de preferencias o deseos o gustos personales, y en contaste asumir que los valores (no epistémicos o estrictamente epistémicos) expresan un carácter sistémico e histórico y que están sujetos al escrutinio de la razón en la medida en que forman parte de una *actividad humana orientada a fines*, lo cual es particularmente definitorio en el caso de la ciencia como búsqueda racional.<sup>62</sup> Más concretamente, cabe señalar de inmediato, siguiendo con León Olivé, el supuesto que de “no existen los valores, sino cosas, objetos, acciones, situaciones, relaciones, animales y gente, que ciertos agentes consideran valiosas”<sup>63</sup>. Esto quiere decir que los valores se pueden “aplicar” sobre argumentos que pueden ser objetos, creencias, acciones, personas, sistemas, animales, artefactos, etc., y sólo entonces el agente que “aplica un valor a algo, en una circunstancia específica – cuando el agente (individual o colectivo) realiza la acción de evaluar – el valor tiene significado. De otro modo, tenemos sólo términos valorativos vacíos belleza, elegancia, justicia, simplicidad, precisión, etc.”<sup>64</sup>. Así, como señala Javier Echeverría, los valores son “funciones aplicadas por agentes evaluadores a los sistemas de acciones científicas”<sup>64</sup>.

Esta concepción de los valores implica suscribir la idea de que los valores forman una parte fundamental de los recursos de una comunidad histórica y socialmente situada que explícita y voluntariamente ha decidido dedicarse a la investigación con el fin de generar conocimiento acerca de un objeto dentro de un dominio de investigación. En consecuencia,

---

<sup>62</sup> Nicholas Rescher, *Razón y valores en la era científico-tecnológica*, Paidós, Barcelona, 1999, p.73. Énfasis añadido

<sup>63</sup> Olivé, León, “Normas y valores en la ciencia bajo un enfoque naturalizado”, *Revista de Filosofía*, Vol. 29, No.2, 2004, p.46.

<sup>64</sup> Javier Echeverría, *Op.cit.*

los valores adquieren un significado dentro de contextos pragmáticos de acción y evaluación, donde se llevan a cabo y se desarrollan las prácticas humanas, cuando son aplicados en evaluaciones específicas por los agentes miembros de esas prácticas<sup>65</sup>

Ahora bien, en la medida en que los valores son funciones cuyo significado deviene de ciertos contextos de acción y son, en el caso de la ciencia, aplicados por agentes colectivos, es posible recurrir a la noción de “tradición” para añadir a su carácter contextual, su carácter histórico. Desde la perspectiva de las tradiciones, los valores epistémicos y los valores no epistémicos, lejos de ser inefables fuerzas del mundo preteórico, son concebidas como “ciertos logros históricos” de las distintas disciplinas científicas<sup>66</sup> que se refieren a principios metodológicos, conceptos, problemas, objetos de estudio que muestran tanto los intereses que una comunidad promueve y los fines que pretende alcanzar como a los criterios de excelencia científica que regulan su actividad teórica y gracias a las cuales es posible evaluar y justificar sus creencias y acciones

las tradiciones son, pues, fuente de conocimiento y proveen criterios y valores para desarrollar y evaluar ese conocimiento, así como las acciones que los individuos o grupos realizan.<sup>67</sup>

Desde esta perspectiva, los valores adquieren un doble carácter: son al mismo tiempo evaluados y evaluadores. Son evaluados por los miembros de una comunidad (científica o política) en un proceso de consecución de fines donde es posible determinar si los fines que persiguen son utópicos o coherentes y si en consecuencia deben ser eventualmente abandonados; y son evaluadores porque a partir de ellos se califican las acciones científicas o políticas. En cualquier caso, los valores suponen la presencia de agentes humanos que actúan en una sociedad —es decir, los científicos y la comunidad científica, que a su vez forma parte de una sociedad mayor, de *la* sociedad; como lo afirmé en la discusión en torno la ciencia como práctica indagatoria, al saber científico le es connatural un hacer y eso es

---

<sup>65</sup> Olivé, León, *Ibid.*, pp.54-55.

<sup>66</sup> León Olivé, *Op.cit.*, p.56

<sup>67</sup> Ambrosio Velasco, “El concepto de tradición en filosofía de la ciencia y en la hermenéutica filosófica” en: Ambrosio Velasco (Comp.), *Racionalidad y cambio científico*, Paidós-UNAM, México, 1997, p.173.

indudablemente un elemento fundamental en el análisis de las relaciones entre valores epistémicos y valores no epistémicos<sup>68</sup>.

ii) El fin del monopolio de los valores epistémicos en la investigación científica. Al inicio del citado *Science and Values*, Laudan se refiere al papel de los valores éticos en la ciencia y nos muestra en qué consiste la idea del monopolio de los valores epistémicos

no tengo nada que decir acerca de valores éticos como tales, pues ellos no son manifiestamente los valores dominantes en la empresa científica. No es que la ética no juegue un papel en la ciencia; por el contrario, los valores éticos están siempre presentes en la toma de decisiones científicas y, muy ocasionalmente, su influencia es de gran importancia. Pero esa importancia se desdibuja cuando se comparan con el ubicuo papel de los valores epistémicos<sup>69</sup>.

La idea de que la influencia de los valores éticos tienen un papel secundario nos remite a la tradición empirista que reduce el análisis de la indagación científica a la justificación de los resultados de la ciencia: el conocimiento científico. En la vena empirista, la justificación del conocimiento como tal no considera las formas concretas en las que los científicos justifican de hecho los resultados de su investigación, sino que se refiere a una “reconstrucción racional de dicha justificación”, es decir, a la explicitación de criterios o bien lógicos o bien epistémicos<sup>70</sup>.

Pero la concepción de la ciencia como práctica indagatoria sugiere que lo que se analiza no es el conocimiento implícito en teorías, sino, primordialmente, un conjunto de acciones humanas intencionales que se desarrollan en contextos sociales específicos, por lo que, además de las valoraciones lógicas y epistémicas, la práctica científica puede ser examinada desde diversas perspectivas (técnica, económica, política, jurídicas, ecológicas, sociales, etc.). Asimismo, si se considera que los valores (incluidos los de carácter lógico y epistémico) son “funciones aplicadas a sistemas de acciones por diversos agentes

---

<sup>68</sup> Cabe afirmar de los valores no epistémicos pertenecientes al ambiente cultural y social en el que se realiza la investigación, cuanto se ha dicho con respecto a los valores epistémicos.

<sup>69</sup> Larry Laudan, *Science and Values*, p. xii.

<sup>70</sup> Alfredo Marcos, *Op.cit.*, pp. 75-76. Para la tradición empirista, el científico puede tener un papel activo en la creación del conocimiento (en términos de la invención de hipótesis y de la influencia de sus categorías previas) pero “la justificación de las leyes científicas depende únicamente de lo que diga la experiencia sobre sus consecuencias, de lo que responda el mundo ante el intento de verificación”, Alfredo Marcos, *idem*, p. 62.



evaluadores, obteniendo como resultado [...] una valoración y, en algunos casos, un juicio”, tenemos que “la ‘facultad’ de valorar es mucho más amplia que la ‘facultad’ de juzgar”<sup>71</sup>. Con base en este razonamiento, el contexto de justificación lógica-epistémica se presenta como un proceso acotado dentro del proceso más amplio de la evaluación; en consecuencia, los valores epistémicos han perdido el monopolio de la ‘justificación’ de la actividad científica.

La distinción entre valores epistémicos y valores no epistémicos debe verse sólo como un recurso analítico con el fin de distinguirlos pero no para establecer por principio su *autonomía radical*, pues lo que interesa en el examen de las dimensiones axiológicas de la ciencia es justamente establecer su estrecha relación y examinar la forma en la que pueden influenciarse mutuamente. Alfredo Marcos ha indicado en este sentido que la conexión entre “virtudes epistémicas y dianoéticas es una conexión real que sólo se rompe a efectos del análisis filosófico de la acción humana”.<sup>72</sup>

iii) El fin del monopolio de los valores éticos sobre los valores no epistémicos. Por otro lado, el hecho de que la axiología desborde el terreno de la moral implica que al hacer alusión a valores no epistémicos necesariamente tengamos que considerar el examen de otros valores no estrictamente éticos. Aunque Laudan defiende el monopolio de los valores epistémicos, al aclarar el sentido del título de su libro *Science and Values* se opone al monopolio de la moral sobre la axiología

el hecho de que muchos lectores probablemente esperen que el libro trate de valores éticos en vez de valores epistémicos representa un testimonio elocuente del hecho de que, por mucho tiempo, hemos pensado que las únicas preguntas realmente profundas acerca de los valores que emergen en y en torno a la ciencia, tienen que ver con valores éticos o morales.<sup>73</sup>

Esta consideración cuestiona la identificación exclusiva de los valores no epistémicos involucrados en la práctica científica con valores éticos. A esta reducción subyace la idea de que para el análisis axiológico de la ciencia, sea concebida como conocimiento, como práctica, como lenguaje o como estructura, puede adoptarse una “perspectiva interna” y una

<sup>71</sup> Javier Echeverría, *Op.cit.*

<sup>72</sup> Alfredo Marcos, *ibid.*, p.123.

<sup>73</sup> Larry Laudan, *idem.*

perspectiva “externa”, la primera de las cuales consistiría en constatar los valores propios de la ciencia en “sí misma considerada”, es decir, aquellos que regulan y condicionan la investigación científica como tal<sup>74</sup>. En cuanto a la perspectiva “externa”, la reflexión axiológica estaría orientada al análisis de “la conexión de la ciencia con el resto de la experiencia humana, lo que ha llevado a ver el quehacer científico como una actividad humana entre otras”<sup>75</sup>.

Precisamente esta perspectiva “externa” ha promovido la identificación exclusiva de los valores no epistémicos involucrados en la ciencia con valores éticos debido en gran medida a la pregunta que busca responder: ¿cuáles son los *efectos* de la práctica científica en la sociedad? Las preguntas por la conexión y los efectos tienen consecuencias perniciosas para una comprensión más robusta de la dimensión axiológica de la ciencia porque reduce el análisis de los valores o bien a la *actuación* del científico *qua* científico o bien a las *repercusiones* de la ciencia en la sociedad. En el primer caso el análisis axiológico se limitaría a determinar si el científico ha sido honesto al presentar los resultados de su investigación y justo al incluir colaboraciones de sus colegas, en el segundo, si la ciencia, por medio de las derivaciones más concretas de su actividad (aplicaciones tecnológicas, por ejemplo), causa estragos al medio ambiente natural o a los seres humanos y si, en consecuencia, “es éticamente adecuado” limitar, reestructurar o cancelar determinados programas de investigación científica.

La identificación unívoca de los valores no epistémicos con valores éticos nos habla de la perspectiva individualista del método científico así como de la actitud normativa que ha caracterizado al análisis filosófico de la ciencia. No se puede descartar, desde luego, que la honradez intelectual, la dedicación y la sinceridad del científico incidan sobre el desarrollo del conocimiento positivamente, mientras que la deshonestidad, la propia ignorancia o la desidia lo hagan en sentido contrario<sup>76</sup>. Sin embargo, la consideración de valores no exclusivamente éticos e intrínsecamente sociales (como los valores políticos) hacen innecesario aludir a la subjetividad de los individuos y a sus motivaciones personales para

<sup>74</sup> Wenceslao J. González, “Racionalidad científica y actividad humana. Ciencia y valores en la filosofía de Nicholas Rescher”, introducción a Nicholas Rescher, *Op.cit.*, p. 20.

<sup>75</sup> *Idem.*

<sup>76</sup> Alfredo Marcos, *Op.cit.*, p.128.

explicar, por ejemplo, la elección de teorías o la formación de consensos, tal como lo señala Ana Rosa Pérez Ransanz en su discusión en torno al consenso y al disenso en el modelo kuhniano

pero entonces, si los valores compartidos no determinan las decisiones individuales, ¿cómo es que cada científico toma una posición ante la presencia de teorías rivales? La respuesta es que de hecho intervienen otros factores, entre los cuales aparecen factores subjetivos, que pueden estar poco vinculados o incluso ser ajenos a la práctica científica de la comunidad de que se trate. En los juicios individuales pueden influir, por ejemplo, la trayectoria profesional y la experiencia de un científico en otras áreas de investigación [...] supuestos de tipo metafísico e incluso convicciones ideológicas y religiosas [...] por tanto, el análisis de la elección de teorías, *en el nivel de las decisiones individuales*, revela la confluencia de dos tipos de factores: los valores objetivos, los valores epistémicos compartidos, y *los factores subjetivos, las motivaciones o valoraciones personales*.<sup>77</sup>

Como veremos en los capítulos subsecuentes, la idea de que la ciencia es fundamentalmente una actividad colectiva, nos lleva a reconocer que entre esos valores no estrictamente epistémicos el acento ha de colocarse en los valores intrínsecamente sociales como lo son, por ejemplo, los valores políticos, jurídicos, religiosos; de esta forma, además de la honradez o la sinceridad (y parte de “los factores subjetivos, las motivaciones o valoraciones personales”), debemos examinar el papel en la investigación científica de valores como la libertad, la autoridad, la autonomía, el poder, la dominación, la hegemonía, etc., que posibilitan y estimulan aspectos relevantes de la dinámica científica.<sup>78</sup>

En este punto he querido apuntalar la idea de que la ciencia, considerada como una actividad humana, no puede sustraerse a las condiciones generales de toda actividad humana y que, por lo tanto, se encuentra guiada no sólo por opciones inspiradas en consideraciones éticas, sino que además involucra una valoración de fines, medios, condiciones, circunstancias y consecuencias que hacen ineludible la consideración de una pluralidad de valores que desborda los terrenos ético y epistemológico<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> Ana Rosa Pérez Ransanz, *Op.cit.*, p.133. Énfasis añadido.

<sup>78</sup> Javier Echeverría menciona doce subsistemas de valores que pueden incidir en la actividad científica y tecnocientífica: valores básicos, epistémicos, tecnológicos, económicos, militares, políticos, jurídicos, sociales, ecológicos, religiosos, estéticos y morales. Javier Echeverría, *Op.cit.*

<sup>79</sup> Evandro Agazzi, *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*. Tecnos, Madrid, 1996, p.26.

iv) La noción de “núcleo axiológico”. Pero si bien he rechazado la autonomía radical de los valores, en contraste defendiendo su autonomía relativa, lo cual resulta particularmente relevante en el caso de la ciencia, si es que se quiere defender que la investigación científica puede y debe distinguirse de otras actividades y que son justamente esos valores epistémicos los que le otorgan su especificidad. En este sentido, me parece que la noción de “núcleo axiológico” propuesta por Echeverría contribuye, por un lado, a subsanar los monopolios mencionados en los incisos ii) y iii) y por el otro a determinar la especificidad de la práctica científica y sus pretensiones cognoscitivas. La noción de “núcleo axiológico” supone que la práctica científica contiene un núcleo axiológico compuesto por valores “sin cuya satisfacción mínima las propuestas y las acciones [científicas] son lisa y llanamente rechazados, al igual que sus resultados”<sup>80</sup>. De esta manera, la práctica científica (como la práctica política o jurídica), contiene un núcleo de valores que, si bien la identifica como tal y le otorga especificidad, en sí mismo es insuficiente para ofrecer las claves de su comprensión cabal.

v) Modos de relación entre valores. Finalmente, me interesa aclarar una idea contenida en la definición de las dimensiones axiológicas de la ciencia: la idea de una influencia recíproca entre valores epistémicos y no epistémicos que eventualmente genera una particular disposición de valores (las dimensiones axiológicas).

Pablo A. Mitnik ha sugerido que la axiología de la ciencia propuesta por Laudan puede y debe ser superada en beneficio de la ampliación sustantiva de los alcances normativos de la epistemología<sup>81</sup>. Mitnik plantea sugerentemente que además del examen de los fines de la investigación científica, el análisis axiológico puede disponer de dos herramientas de análisis a las que refiere como “análisis de efectividad epistémica” y “análisis de efectividad extraepistémica”. El primero de ellos consiste en estudiar “la efectividad de distintos valores epistémicos como medios para obtener otros valores epistémicos más

---

<sup>80</sup> Javier Echeverría, *Op.cit.*

<sup>81</sup> Pablo Mitnik, “Teorías, métodos, valores. Algunos problemas y limitaciones en el naturalismo normativo de Laudan” en: Ambrosio Velasco (coord.), *Progreso, pluralidad y racionalidad en la ciencia*, UNAM, México, 1999, p.190.

amplios”<sup>82</sup>. La explicación de este análisis es clara: sean dos teorías distintas, una probabilista y una determinista. La pregunta axiológicamente relevante es cuál de ellas es más adecuada para obtención de otro valor epistémico, digamos, la predicción. En este caso, una teoría determinista tiene “valor (epistémico) añadido” en tanto que permite agregar la capacidad predictiva y en consecuencia tiene mayor efectividad epistémica<sup>83</sup>.

El análisis de “la efectividad extraepistémica” permite determinar la capacidad de distintos valores epistémicos para “obtener valores no epistémicos”. Pensemos en el problema de establecer y aplicar políticas de desarrollo científico adecuadas que redunden en el aumento del bienestar material de la población de un país determinado. El bienestar material constituye claramente un valor no epistémico que ha de alcanzarse en la medida en que logren establecerse políticas de desarrollo científico adecuadas. Pero ¿cómo determinar si son adecuadas? Dependiendo de las condiciones concretas del país en cuestión, resultará adecuada, por ejemplo, una ciencia más empírica que teórica o más aplicada que básica. De esta forma, los valores epistémicos que caracterizan el tipo de ciencia que se ha de desarrollar pueden constituir medios para obtener valores no epistémicos.<sup>84</sup>

La propuesta de Mitnik es interesante porque presenta el análisis axiológico de la ciencia como una forma de examinar la relación de la ciencia con su contexto social y muestra que la aceptación de valores epistémicos implica considerar las condiciones sociales de la práctica científica. Asimismo, este análisis sugiere que la práctica científica puede y debe ser evaluada desde el punto de vista político, es decir, a partir de valores no estrictamente epistémicos, por ello para Mitnik es necesario el vínculo entre una filosofía del conocimiento y una filosofía política: “cuando lo que está en juego es la normatividad epistémica, la epistemología no va a ningún lado sin una axiología política”<sup>85</sup>.

Hay, sin embargo, dos aspectos que Mitnik no desarrolla y que deben ser considerados para la comprensión cabal de las dimensiones axiológicas tal como las he definido: se trata del

---

<sup>82</sup> *Ibid.*, p.191.

<sup>83</sup> *Idem.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, p.192.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p.195.

carácter *reflexivo* y del carácter *no instrumental* de la relación entre valores epistémicos y valores no epistémicos. La primera consideración posibilita el examen de la capacidad de valores no epistémicos para obtener valores epistémicos, y la segunda, el examen de diversas formas en las que se establece esta relación más allá de la instrumentalidad implícita en la idea de efectividad “en tanto medio para obtener otros valores”. Veamos.

Párrafos arriba criticaba un tipo de axiología de la práctica científica que hace corresponder de manera unívoca valores no epistémicos con valores éticos y que deriva en el “análisis externo” de la ciencia con el fin de determinar los *efectos* de la práctica científica en la sociedad. En este sentido, el análisis de la capacidad de valores epistémicos para generar otros valores epistémicos y valores no epistémicos es, en última instancia, un análisis de los *efectos* de valores epistémicos implícitos en las prácticas científicas sobre la sociedad más amplia que supone la distinción entre el fuero interno de la ciencia y el resto de la sociedad. Se trata, en términos de Helen Longino, del entendimiento clásico de la relación entre conocimiento y valores que apela a un “modelo externo” según el cual si bien distintos valores no epistémicos pueden determinar las direcciones de la investigación científica o de sus aplicaciones, dentro de sus fronteras, la ciencia procede de acuerdo a sus propias reglas. En caso contrario, tenemos un caso de “mala ciencia” [*“bad science”*].<sup>86</sup>

La importancia del carácter reflexivo de la relación entre valores epistémicos y valores no epistémicos para el análisis axiológico de la ciencia consiste en que elimina los últimos resabios de aquel modelo jerárquico que presentaba los valores epistémicos como instancias últimas en la resolución de controversias y que además demeritaba otros aspectos de la práctica científica como los metodológicos o los teóricos. Desde luego, en este modelo los componentes “externos” sencillamente son calificados como subjetivos o irracionales y por ende descartados; ello ha implicado una asociación entre ciencia y autoritarismo

la superioridad jerárquica de los valores epistémicos sobre los políticos ha servido de base para difundir unan imagen ampliamente aceptada, a partir del siglo XVII, de que el conocimiento científico es unan condición necesaria y quizás suficiente para

---

<sup>86</sup> Helen Longino, *Op.cit.*, pp. 83 – 85.

legitimar el poder político. Esta imagen es la responsable de la asociación entre conocimiento científico y autoritarismo.<sup>87</sup>

De esta manera, postular reflexividad en la relación entre valores epistémicos y valores no epistémicos supone un análisis que, jugado con los términos del propio Mitnik, podemos llamar “efectividad no epistémica” y que consiste justamente en determinar la efectividad de los valores no epistémicos como medios para obtener valores epistémicos. Ambrosio Velasco ha esbozado un argumento a favor de la naturaleza intrínseca (aunque no exclusivamente) política de la investigación científica que implica el examen del juego recíproco entre valores epistémicos y diversas valoraciones políticas que estimulan los programas de la ciencia y orientarían la investigación científica hacia la consecución de una sociedad más libre y justa. Esta propuesta muestra la pertinencia de examinar el papel de valores no únicamente epistémicos (y no exclusivamente éticos) para discutir la posibilidad de que la empresa científica implique o conduzca a un cierto orden político considerado deseable. Para ello sugiere

introducir *en condición de igualdad* reflexiones valorativas de carácter político junto con los valores epistémicos en el ámbito de las ciencias a fin de promover que el progreso del conocimiento científico redunde en beneficio de una sociedad más libre, justa y democrática<sup>88</sup>

He recurrido a este ejemplo porque no sólo muestra cómo en la defensa de ciertos valores políticos (la búsqueda de una sociedad libre justa y democrática) se pueden constituir medios efectivos para la obtención de valores epistémicos, además sugiere un análisis en el que los valores no epistémicos y los valores epistémicos se relacionan de una manera no exclusivamente instrumental. Helen Longino ha desarrollado con mayor detalle la idea de que diversas valoraciones políticas pueden “orientar” o “estimular” los programas de investigación científica. A partir de la confección de una fecunda tipología, Longino presenta las maneras en las que valores no epistémicos con respecto a un programa dado de investigación pueden dar forma [*shape*] al conocimiento que surge de ese programa<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> Ambrosio Velasco, “Hacia una filosofía política de la ciencia”. Trabajo presentado en el Seminario de Investigadores del IIF-UNAM, el 25 de febrero de 2004.

<sup>88</sup> Ambrosio Velasco, *idem*, Énfasis añadido.

<sup>89</sup> Helen Longino, *ibid*, p.86. Longino presenta ejemplos detallados en la exposición de su tipología a todo lo largo del capítulo “Values and Science”.

Distintos valores no epistémicos pueden interactuar con la ciencia en cinco formas: 1) los valores no epistémicos pueden afectar las prácticas que pretendidamente otorgan “integridad epistémica” a la ciencia, esto es, la observación, la experimentación, la construcción de teorías y la inferencia<sup>90</sup>; 2) los valores no epistémicos pueden determinar qué preguntas se toman en cuenta y cuáles se ignoran acerca de un fenómeno dado; 3) los valores no epistémicos pueden afectar la descripción de datos, es decir, términos valorativos pueden ser empleados en la descripción de datos experimentales u observacionales y pueden influenciar la selección de datos o tipos de fenómenos que se investigan; 4) los valores no epistémicos pueden estar expresados en o motivar supuestos [*background assumptions*] que facilitan las inferencias en áreas específicas de investigación y 5) los valores no epistémicos pueden o bien estar expresados en o bien motivar supuestos [*frameworklike assumptions*] que determinan el carácter de la investigación en un dominio.

Tenemos, pues, que la idea de “influencia recíproca”, contenida en la definición de las dimensiones axiológicas, implica que entre los valores epistémicos y no epistémicos se establece una relación de carácter reflexivo, no exclusivamente instrumental y no jerárquica. Este último punto no significa, sin embargo, que un determinado conjunto de valores no epistémicos puede eventualmente ser superpuesto al núcleo axiológico de la ciencia (es decir, el conjunto de valores que le otorga especificidad como práctica epistémicamente orientada) para definir, por ejemplo, lo que debe entenderse como una buena inferencia o una observación adecuada. Lo que intenta señalar el carácter no jerárquico de la relación entre valores es que, en la concepción de la ciencia como práctica indagatoria tal como ya la he precisado, los valores epistémicos no constituyen el inexorable fundamento de la racionalidad científica, de programas políticos o teorías éticas, y, en consecuencia, tampoco el fundamento de toda racionalidad humana.

### **Un caso en la relación entre valores: la constitución de objetos de investigación**

La tipología desarrollada por Longino es, a mi parecer, un buen inicio en el análisis de la interacción entre valores, pues establece una tipología de las formas en las que valores no

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, p.6.



epistémicos “pueden entrar” en la dinámica científica. Sin embargo, hay un punto que resulta crucial para este ensayo y que Longino no incluye en su tipología, a saber, la reflexión en torno a la constitución del objeto de conocimiento para una investigación científica concreta, y en el que, sin embargo, Longino reconoce la articulación de valores epistémicos y valores no epistémicos. En efecto, en la definición de las metas de investigación (valores epistémicos) se requiere de una descripción del tipo de explicación que dicha investigación intenta ofrecer; esa descripción, o caracterización preliminar del objeto de la investigación, puede ser identificada justamente con la constitución del objeto de investigación<sup>91</sup>.

La caracterización del objeto de investigación no es sólo una parte discreta del mundo, sino que además es el mundo bajo cierta descripción (la naturaleza como un sistema teleológico o la naturaleza como un sistema mecánico)<sup>92</sup>. En este sentido, la caracterización del objeto de conocimiento no depende de lo que la naturaleza nos dice, sino de lo que deseamos conocer acerca de ella, por lo que la caracterización del objeto vinculará la investigación a las necesidades e intereses que satisface. Más aún, nos dice Longino, la decisión de buscar un tipo particular de conocimiento, por ejemplo, la decisión de buscar causas próximas en vez de funciones o propósitos, es el reflejo de valores no epistémicos más que de valores epistémicos.

Para Longino, la constitución del objeto de investigación constituye “un punto crucial de encuentro de valores no epistémicos y valores epistémicos con respecto a un dominio de investigación”.<sup>93</sup> Esta idea es precisamente la cuestión a la que está dirigido el análisis de las dimensiones axiológicas en este ensayo, pues definiendo que el juego recíproco entre valores no epistémicos y metas epistémicas de la antropología ha tenido efectos constitutivos en lo concerniente a su tradicional objeto de estudio, la *otredad* cultural.

La afirmación de que las dimensiones axiológicas tienen “efectos constitutivos” sobre un dominio de investigación y que “constituyen” el objeto de una investigación concreta,

---

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>92</sup> *Idem.*

<sup>93</sup> *Ibid.*, p.101.

implica un análisis distinto (aunque vinculado) del examen de las relaciones que de hecho hay o que se considera que debe haber entre valores. Más claramente, implica un análisis de carácter histórico en busca del proceso (no del acontecimiento) en el que cada ciencia, a partir de valores, intereses, elecciones y descubrimientos, configura su dominio de investigación, y selecciona un conjunto de objetos propios (procesos, fenómenos, propiedades o relaciones) que conforman los referentes de procedimientos de indagación es decir, de observación, experimentación, comparación, medición, modificación, predicción y teorización.

### Las coordenadas

Tenemos, pues, las coordenadas básicas que permiten situar el análisis de las dimensiones axiológicas en la constitución de la *otredad* cultural como objeto de la antropología clásica. A continuación las sintetizo de la siguiente forma:

- 1) Los valores no estrictamente epistémicos han desempeñado un papel mucho más activo que el de sólo enmarcar pasivamente el desarrollo de la investigación científica y mucho menos pernicioso que el de entorpecer sus condiciones de “objetividad”.
- 2) La “neutralidad axiológica” no puede predicarse de una actividad como la investigación científica en la medida en que esta actividad supone un tipo peculiar de actividad humana, es decir, se trata de actividad social e históricamente situada, intencional y dirigida a la consecución de fines que se consideran deseables e interesantes - aunque pueden también aparecer como perniciosos e inútiles.
- 3) La investigación científica supone la presencia activa de una pluralidad de valores que se relacionan de maneras no jerárquicas y no instrumentales, particularmente de valores epistémicos que conforman su núcleo axiológico y que la identifican como tal, y valores no epistémicos que emanan del ambiente social de la investigación y que al mismo tiempo la posibilitan y estimulan.
- 4) Las fuentes concretas de las que emanan los diversos valores epistémicos y no epistémicos son, respectivamente, las tradiciones de investigación y el contexto social y político de la investigación, que a su vez logra concreción al expresarse en tradiciones, por ejemplo, en tradiciones políticas.
- 5) Dado que los distintos valores forman parte de contextos y tradiciones en constante transformación y evolución, el examen de las dimensiones axiológicas se traduce en un análisis histórico de las distintas disciplinas científicas.

6) La interacción constante de valores epistémicos y valores no epistémicos conforma una variedad de dimensiones axiológicas en distintas regiones de la investigación científica, por ejemplo, en la recolección de datos y evidencias, en la experimentación, en la constitución de objetos de conocimiento, etc.

7) En tanto actividad humana, la indagación científica desborda la aplicación mecánica de un método y de habilidades cognitivas. Se trata, además, de una actividad que implica un conocimiento práctico, un “saber hacer” que se considera adecuado para la obtención conocimiento acerca de algún aspecto del mundo.

8) La ciencia está conformada por un conjunto de prácticas indagatorias epistémicamente orientadas a la generación conocimiento dentro de un dominio específico de investigación, es decir, en el marco de un modo estandarizado de investigar un objeto concreto.

## LA MAGIA DEL ETNÓGRAFO: UNA NUEVA SENSIBILIDAD

---

La 'cultura' es un fragmento finito de entre la incomprensible inmensidad del devenir del mundo, al cual se le ha conferido – desde el punto de vista del hombre – un sentido y un significado. E incluso sigue siendo así para el hombre, cuando éste, devenido enemigo mortal, se opone a una cultura concreta y exige el 'retorno a la naturaleza'. Porque sólo puede alcanzar una postura así cuando compara una cultura concreta con sus propias ideas de valor y la encuentra 'demasiado superficial'.

Max Weber

### Una progresión oculta de valores

¿Por qué, en un momento dado y en un lugar determinado, se considera un objeto científicamente significativo y cómo, a partir de esa consideración, se elabora y estandariza un procedimiento de investigación? Estas son preguntas de carácter histórico en la medida en que la conformación de objetos y métodos de conocimiento científico, más que un evento o un decreto, es el resultado de un proceso que acontece en el marco de una comunidad concreta de investigadores que, de manera progresiva y cada vez más explícita, hace suya la pretensión de generar conocimiento acerca de un aspecto concreto del mundo. En este sentido, la reflexión en torno al surgimiento y desarrollo histórico de un dominio de investigación científica implica un cuestionamiento al pensamiento racional y a su naturaleza, a sus fundamentos y a su geografía.<sup>94</sup>

Michel Foucault se refiere a un "giro significativo" en el marco de la reflexión histórica de la ciencia motivado por los trabajos de Georges Canguilhem. La importancia de este "giro" puede verse en su afirmación acerca de que "la importancia teórica de los problemas surgidos del desarrollo de las ciencias no se encuentra en proporción directa al grado de

---

<sup>94</sup> Michel Foucault, "Introduction", en Georges Canguilhem, *The Normal and the Pathological*, Zone Books, New York, 1991, p. 9.

formalización que han alcanzado".<sup>95</sup> Según esta forma de concebir el desarrollo histórico de la ciencia, el interés principal no se encuentra, pues, en la reflexión del pasado disciplinar de las ciencias a través de teorías actualmente válidas, sino de la adopción de una perspectiva que permite

hacer evidente una progresión ordenada y oculta en los episodios del conocimiento científico [que muestra que] *los procesos de eliminación y selección de enunciados, teorías y objetos se realiza a cada instante en términos de una cierta norma que no puede ser identificada con una estructura teórica o con un paradigma existente.*<sup>96</sup>

Se trata, en fin, de la búsqueda de una normatividad y unos valores subyacentes a las diversas prácticas científicas efectivamente instituidas, que son irreductibles al análisis de esquemas teóricos dentro de la ciencia de un determinado momento.<sup>97</sup> Esta concepción del análisis histórico de las ciencias abre un interesante ámbito de reflexión en torno la conformación del dominio de investigación específico de la antropología y, particularmente, en torno al papel desempeñado por diversos valores en el proceso de constitución de la *otredad* cultural como su objeto de conocimiento, así como en el establecimiento de los procedimientos etnográficos dirigidos a sustentar la objetividad de su conocimiento.

Me interesa en este capítulo mostrar la "progresión oculta" de valores y normas implícitas en la antropología clásica, en términos de las cuales se configuró la práctica de investigación etnográfica y la *otredad* cultural como su objeto de reflexión. En otros términos, se trata del examen de las dimensiones axiológicas subyacentes a los procesos de constitución de la *otredad* cultural como objeto de la antropología y de estandarización de la etnografía en el periodo clásico. Para ello, he decidido desplazar mi atención de los grandes momentos institucionales de la antropología<sup>98</sup> hacia una serie de acontecimientos que lograron crear las condiciones de posibilidad del surgimiento del dominio de

---

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 16. Énfasis añadido.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>98</sup> La institucionalización de la antropología se encuentra vinculada a dos "grandes momentos". Por un lado, al reconocimiento académico de la antropología cuando, en 1883, Edward B. Tylor fue designado Catedrático de Antropología en Oxford; por otro lado, un año después, con la integración de una sección especial para la antropología dentro de la Asociación Británica para el Progreso de la Ciencia. Ver: George Foster, *Antropología aplicada*, FCE, México, 1969, p.274.

investigación antropológico, es decir, de un espacio de sentido que permitió a los antropólogos clásicos considerar la *otredad* cultural como científicamente significativa, inteligible y por tanto cognoscible.

Veremos que la dimensión axiológica de este periodo se conformó a partir de valores provenientes, por un lado, de la tradición primitivista que se ha conformado como una postura esteticista, pesimista y crítica del proceso civilizatorio, y por el otro lado, de la tradición positivista de las ciencias humanas que ha identificado la validez objetiva del estudio de la sociedad con la observación de hechos sociales y la formulación de generalizaciones empíricas o leyes; esta tradición logró su primera gran formulación, explícita y sistemática, en “Las reglas del método sociológico” de Émile Durkheim.

#### ***Otras culturas: historias de *vita activa*.***

Resulta trivial afirmar que la *otredad* cultural representó un problema para la conciencia científica sólo cuando la antropología la asumió como el objeto central de sus preocupaciones cognoscitivas. Lo que no resulta trivial es, en contraste, por qué sucedió así. El examen del proceso de constitución de objetos científicos, así como de institucionalización de procedimientos de investigación, no puede reducirse al examen del proceso histórico por el que unas interpretaciones científicas del mundo suceden a otras, es decir, un examen que Lorraine Daston identifica con una *vita contemplativa*. También se trata de una reflexión acerca historias de *vita activa*, es decir, historias de prácticas y objetos que logran adquirir una concreción tan contundente como los objetos cotidianos mismos<sup>99</sup>. Cuando se habla del surgimiento de objetos científicos, debemos referirnos, pues, al proceso por el que

un conjunto de fenómenos anteriormente ignorado, desconocido o disperso [...] puede ser observado y manipulado, es capaz de ramificaciones teóricas y sorpresas empíricas, y que es coherente, al menos por un periodo, como una entidad ontológica.<sup>100</sup>

<sup>99</sup> Lorraine Daston (Ed.), *Biographies of Scientific Objects*, The University of Chicago Press, Chicago, p.3.

<sup>100</sup> *Ibid*, p.5.

Daston explica que, para integrar un objeto cotidiano al reino de los objetos científicos, históricamente se ha apelado a un gran conjunto de criterios como son la regularidad, utilidad, predictibilidad, significado cultural, observabilidad, etc., algunos de los cuales suelen coexistir aunque raramente todos ellos logran coincidir<sup>101</sup>; el estudio de lo que puede ser un objeto científico debe tomar en cuenta cómo estos criterios, claramente epistémicos, “son superimpuestos a la cruda realidad para resaltar unos aspectos y ocultar otros”.<sup>102</sup> Sin embargo, el porqué de la preferencia y de la concatenación temporal de algunos de estos criterios requiere a su vez de una explicación. Daston sugiere que la preferencia de unos criterios sobre otros obedece a la convergencia de tres aspectos estrechamente interrelacionados: una sensibilidad, una epistemología y una ontología distintivas que constituyen verdaderos “principios unificadores” de esos valores y criterios epistémicos.<sup>103</sup>

En términos de Daston, podemos decir que, previamente a la configuración de la antropología como ciencia, *otras* culturas tenían ya una “prehistoria cotidiana”, es decir, existían ya sustantivos coloquiales (“salvajes”, “hombres primitivos”, “bárbaros”) que hacían posible su identificación.

Culturas distintas y distantes han ocupado un lugar central en el imaginario y la imaginaria de la sociedad occidental antes de adquirir estatus científico y ser absorbidas por la antropología y sus diversas elaboraciones teóricas. En tanto “objeto cotidiano”, la “indudable realidad” de *otras* culturas se ha manifestado en museos y exposiciones, en discursos literarios y en representaciones artísticas, en relatos de viajeros, así como en informes de embajadores y agentes coloniales.

William Y. Adams se refiere a cinco “doctrinas o perspectivas filosóficas” preocupadas por el *otro* cultural -el evolucionismo, el primitivismo, la ley natural, la ‘indiólogía’ y el

---

<sup>101</sup> *Ibid.*, p.16.

<sup>102</sup> *Idem.*

<sup>103</sup> *Idem.*, p.19.

idealismo alemán- las cuales, debido al intenso encuentro europeo con el continente americano, tomaron primordialmente al nativo americano como su *otro* arquetípico<sup>104</sup>

seguramente ningún acontecimiento en toda la historia ha encendido, en una proporción semejante, la imaginación de los pensadores y pensadoras como lo hizo el descubrimiento de América. Ellos eran nuevos, extraños, pero sobre todo totalmente inesperados; todo un mundo no descrito, no ya en la Biblia, sino en el completo almacén de sabiduría humana adquirida hasta ese momento.<sup>105</sup>

El evolucionista encontró en el nativo americano una especie de “eslabón perdido etnográfico”, un ejemplar viviente de aquel remoto estado social sobre el que tanto tiempo había conjeturado; para el primitivista, el nativo americano no era otra cosa que “la quinta esencia del “noble salvaje”; el defensor de la ley natural encontró en el *otro* la confirmación de la tesis que afirmaba que toda sociedad humana se encuentra gobernada por las mismas leyes que, en última instancia, informan acerca de un orden natural.<sup>106</sup> En suma, estas perspectivas representaban “diferentes intentos de resolver el dilema moral que surge del contacto entre sociedades ‘civilizadas’ y pueblos ‘primitivos’”<sup>107</sup>.

Sin embargo, estas perspectivas no pueden ser identificadas sin problemas con actividades específicamente científicas. En la medida en que forman parte de doctrinas que constituyen formas heredadas de concebir la *otredad* cultural, estas ideas son más fácilmente atribuibles a tradiciones políticas o filosóficas occidentales, conformadas por consideraciones y valoraciones que ofrecen una forma particular de hablar acerca de las sociedades no occidentales de las que, inevitablemente, se han desprendido tesis, discursos y mitologías acerca de la naturaleza del hombre y de la sociedad<sup>108</sup>. En este sentido, podemos asimismo

<sup>104</sup> William Y. Adams, *Las raíces filosóficas de la antropología*, Ed. Trota, Madrid, 2003, p.23. Adams se refiere a esas raíces como “las corrientes ideológicas ocultas del pensamiento antropológico”.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p.23.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>107</sup> *Idem.*

<sup>108</sup> En su estudio acerca de la mitología del hombre salvaje, Roger Bartra defiende la idea de que el “hombre salvaje” es una invención específicamente europea: ‘el hombre llamado civilizado no ha dado un solo paso sin ir acompañado de su sombra, el salvaje. Es un hecho ampliamente reconocido que la identidad del civilizado ha estado siempre flanqueada por la imagen del Otro [...] la cultura europea generó una idea del hombre salvaje mucho antes de la gran expansión colonial, idea modelada en forma independiente del contacto con grupos humanos extraños de otros continentes [...] los hombres salvajes son una invención europea que obedece esencialmente a la naturaleza interna de la cultura occidental’. Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, Era-UNAM, México, 1992, pp. 8-14.



agrupar las ideas no científicas acerca de *otras* culturas bajo el rubro de la antropología en su sentido filosófico, es decir, en el sentido de la reflexión general en torno al “problema del hombre”<sup>109</sup>

Pero si bien, como lo sugiere Adams, despojar al *otro* de su significado moral es algo que no se ha podido hacer y jamás podrá hacerse mientras sigamos siendo humanos, el papel específico de la antropología como ciencia empírica, desde finales del siglo XIX y más intensamente a partir de la segunda década del siglo pasado, ha sido además el de revestir al *otro* de un significado científico, más que de un valor puramente histórico o moral<sup>110</sup>

antes del siglo XIX ya se había especulado durante al menos dos mil quinientos años sobre la condición humana, y a menudo sufriendola. Era improbable, por tanto, que los científicos sociales en ciernes formularan preguntas que no hubieran pergeñado ya sus antecesores. Lo que realmente hicieron las ciencias sociales fue descubrir nuevas formas de contestar viejas preguntas.<sup>111</sup>

Fue necesario, pues, que los tres principios unificadores referidos por Daston (una sensibilidad, una epistemología y una ontología distintivas) lograran coexistir en un determinado momento para que la *otredad* cultural se deslizara al centro de las preocupaciones de una actividad como la antropología que, explícita y progresivamente, afirmaba sus pretensiones cognoscitivas para contestar las viejas preguntas acerca de la enigmática *otredad* cultural. Veamos cuál fue la sensibilidad, la epistemología y la ontología distintivas que, como las fuentes de valores epistémicos y no epistémicos, determinaron la conformación de la *otredad* cultural como objeto de la antropología, así como la estandarización de la etnografía como su procedimiento de investigación por excelencia.

---

<sup>109</sup> El interrogante fundamental de la antropología filosófica, “¿qué es el hombre?”, discute acerca de la estructura básica y esencial del hombre que lo constituye en cuanto tal y lo diferencia de las demás cosas. En el desarrollo de la antropología filosófica, la búsqueda de los componentes fundamentales y distintivos del hombre ha configurado diversas definiciones: el hombre como ser racional, como ser instintivo, como ser práctico-transformador, como ser cultural, como ser metafísico, como ser religioso, como ser estético, como ser trascendente, como ser-en-el-mundo, etc.

<sup>110</sup> William Y. Adams, *Op.cit.*, p.18.

<sup>111</sup> *Ibid.*, p.19.

## El primitivismo y la reacción antimoderna

Es posible situar el interés cognoscitivo de la antropología clásica por *otras* culturas en un contexto de efervescencia política y social, principalmente en el ámbito anglosajón, que motivó el surgimiento de actitudes críticas hacia la cultura moderna durante el periodo de entre guerras.

En las filas de los intelectuales tomaba cada vez más fuerza una actitud antimoderna que, ante los excesos de la civilización técnica, se preguntaba por la posibilidad de establecer y promover “valores alternativos”.<sup>112</sup> Por aquellos años, los estragos causados por la guerra habían generado una inquietud en torno a las ideas de progreso y civilización, así como a los “valores victorianos” que pretendían sustentarlas, es decir, los valores étnicos de la superioridad racial anglosajona, los valores políticos del liberalismo, los valores económicos del capitalismo y los valores religiosos del protestantismo<sup>113</sup>. Fue justamente la concatenación de la todavía incipiente antropología con este discurso de crítica cultural la que tuvo repercusiones epistemológicas y metodológicas en lo concerniente al surgimiento de *otras* culturas como objeto de la investigación etnográfica.

En 1924 se publicó un artículo titulado *Culture, genuine and spurious*, del antropólogo norteamericano Edward Sapir, el cual representó al mismo tiempo un discurso de crítica cultural y un documento fundacional, tanto para el concepto antropológico de *cultura* como para la sensibilidad etnográfica de la década de 1920<sup>114</sup>. Motivado por los sinsabores del proceso civilizatorio, Sapir presentó en dicho artículo un concepto de “cultura” que resaltaba lo “genuino” de las sociedades humanas frente a lo “espurio” e inauténtico de las culturas más civilizadas. En este artículo, Sapir distingue tres sentidos del término “cultura”: el “etnológico”, que se refiere a cualquier elemento socialmente heredado, material o espiritual – en este sentido, para Sapir todos los grupos humanos tienen una “cultura” aunque con diferentes grados de complejidad; el “convencional”, que se refiere al

<sup>112</sup> George W. Stocking, “The ethnographic sensibility of the 1920s and the dualism of the anthropological tradition”, en: George W. Stocking (Ed.), *Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1994, p.214.

<sup>113</sup> *Idem.*

<sup>114</sup> *Ibid.*, pp. 216-217.

refinamiento individual y, finalmente, el sentido “antropológico” del concepto cultura que identifica “las actitudes, las visiones de la vida y las *manifestaciones específicas de la civilización* que otorgan a las personas su *lugar distintivo* en el mundo”<sup>115</sup>. Así, en oposición al concepto antropológico de “cultura”, el concepto de “civilización”, irremediamente atado a las concepciones evolucionistas, permaneció como el referente de la

*sofisticación progresiva* de la vida social e individual que resulta de la experiencia social, de la *complejización* de la organización, así como del *crecimiento constante* tanto del conocimiento como del *dominio* económico y práctico de la naturaleza.<sup>116</sup>

El contraste entre “civilización” y “cultura” se dibujaba con claridad: con la noción antropológica de “cultura” Sapir quería referirse a culturas “genuinas”, es decir, a culturas “inherentemente armoniosas” entendidas como “organismos sanos y libres de “la corrupción del hábito social”, en los que nada es espiritualmente insignificante para los humanos.<sup>117</sup> Siempre en franca oposición a la civilización, Sapir afirmaba que una “cultura genuina” no puede definirse como la suma de abstractos fines deseables, como un mecanismo, sino como el “desarrollo de una robusta planta cuya más remota hoja y rama son orgánicamente alimentadas por la savia que emana de su centro”.<sup>118</sup>

Es evidente, como lo señala George Stocking, que hay en la retórica de Sapir “un fuerte aroma residual de primitivismo romántico”<sup>119</sup>. Sin embargo, me parece que este primitivismo significa mucho más que un mero aroma residual; se trata, de hecho, de la fuente principal de valores no epistémicos que constituyeron la *otredad* cultural como objeto de investigación científica, así como el detonante para la configuración de los valores específicamente epistémicos de la antropología clásica, o sea, de las “nociones preteóricas asumidas de lo que significa hacer antropología (y ser antropólogo)”.<sup>120</sup>

<sup>115</sup> *Idem.* Énfasis añadido.

<sup>116</sup> *Idem.* Énfasis añadido.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p.220.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>119</sup> *Idem.*

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 212.

Más un conjunto tenuemente articulado de concepciones que una doctrina sistemáticamente integrada, el primitivismo ha logrado, sin embargo, configurar una tradición en el pensamiento occidental; como tal, el primitivismo ha encontrado su mejor vehículo de expresión en la literatura, la poesía y la ficción, y en menor medida en los trabajos académicos.<sup>121</sup> Es posible establecer la nota esencial del primitivismo como la reacción crítica a las perspectivas evolucionistas; de hecho, las corrientes teóricas de la antropología clásica se definieron en oposición a estas posturas y críticos posteriores a esta generación de antropólogos consideraron que su principal dogma fue, justamente, el “antievolucionismo”.<sup>122</sup>

Aunque, paradójicamente, el primitivismo comparte con el evolucionismo una visión común acerca del desarrollo cultural humano (visión según la cual existen estadios evolutivos de las sociedades humanas que se ordenan en forma lineal y progresiva desde sociedades “simples” hasta sociedades “complejas”), lo que los distingue es “el sentimiento con el que lo asumen”: para el primitivismo, el desarrollo ha implicado el deterioro de la condición natural del hombre, para los evolucionistas, lo mejor está por venir, y tal vez estemos viviendo ya en la mejor versión posible del desarrollo social humano.

De esta forma, las ideas y creencias heredadas que otorgan cohesión y continuidad a la tradición primitivista son: i) una actitud crítica (o por lo menos opuesta) al estado de cosas que caracteriza una sociedad en un momento determinado; en este sentido, el primitivismo es una reacción, a veces conservadora, a veces pesimista, en contextos de crisis; ii) la

---

<sup>121</sup> William Y. Adams, *Op.cit.*, p.94. Adams encuentra en el pensamiento de la antigüedad las claves originarias de la tradición primitivista; fueron los griegos quienes crearon su primera y más completa versión: “los cínicos, y posteriormente los estoicos, fueron sin duda los primitivistas fundamentales del período helénico; su discurso ético puede reducirse casi completamente al primitivismo” (Diógenes personifica una alabanza extrema a la vida sencilla y casi animal). Asimismo, es posible identificar sin dificultad un primitivismo declarado en los mitos medievales del Jardín del Edén, en las críticas de Montaigne a su sociedad a través de su ensayo ‘Sobre los canibales’, en filósofos ilustrados como Turgot, Helvétius y Rousseau, y sus referencias al ‘noble salvaje’. El estado de naturaleza del que habla Rousseau, por ejemplo, no se refiere a una fase precisa de la condición humana y no coincide con la condición de sociedades tribales concretas, sino que se trata de una hipótesis de trabajo, la respuesta a una pregunta filosófica que buscaba determinar los “efectos perniciosos” del desarrollo civilizatorio. Para Rousseau, fue la propiedad privada el origen específico de los “peores vicios” en la sociedad: envidia, individualismo, agresividad y degeneración.

<sup>122</sup> Marvin Harris, *El desarrollo de la teoría antropológica*, Siglo XXI, México, 1976, p.252.

alabanza a una vida sencilla que pretende encontrarse en un supuesto estado natural del hombre que sirve como base para promover valores humanos y sociales.

En el contexto de la reacción antimoderna y de la crítica al evolucionismo, esta tradición primitivista logró colarse en la antropología académica en ciernes. El carácter primitivista del texto fundacional de Sapir es evidente

el indio americano, que resuelve sus problemas económicos con lanzas para pescar salmones y trampas para conejos, opera en un nivel civilizatorio relativamente bajo, pero representa una solución, incomparablemente más alta que nuestra señorita telefonista, de las preguntas que la cultura tiene para formular a la economía. No hay duda de la utilidad inmediata, de la dirección efectiva, del esfuerzo económico, ni de ningún arrepentimiento sentimental en cuanto al fin del “hombre natural”. Las lanzas para cazar salmón constituyen un tipo más alto de actividad que la realizada por la telefonista sencillamente porque, normalmente, no hay un sentimiento de frustración espiritual durante su realización, ningún sentimiento de servilismo a los tiranos [...] porque funciona de manera natural con el resto de las actividades indias, en vez de presentarse meramente como un esfuerzo económico aislado de la totalidad de la vida.<sup>123</sup>

A decir de Adams, los trabajos de Franz Boas, por mostrar un ejemplo, enseñan poco acerca de la pobreza, la disidencia social, la violencia y el hambre en los diversos pueblos nativos americanos estudiados desde los primeros años del siglo XX; “el lector de la etnografía boasiana tiene la impresión de que la vida era más fácil antes de la llegada del hombre blanco”<sup>124</sup>.

Adams defiende la idea de que si el primitivismo ha sido, para la antropología, un “cometido disciplinar antes que una apuesta personal”, ello se debe más a la literatura sobre el contacto cultural que a los trabajos clásicos de la etnografía. De hecho, sólo posteriormente la antropología académica e institucionalizada manifestó las ideas del primitivismo en las resoluciones de la *American Anthropological Association*, donde se

<sup>123</sup> George W. Stocking, *Op. cit.*, p. 217.

<sup>124</sup> Adams p.123. Adams hace referencia a un interesante libro de ficción titulado ‘American Indian Life’, editado en 1922, compuesto por historias cortas de ficción que relatan la vida de las tribus norteamericanas y mesoamericanas. Este libro carecería de un interés específico para la antropología de no ser por el hecho de que “la lista de autores que intervienen en la obra es un compendio de los más destacados etnógrafos de la etapa boasiana”: además de Boas, aparecen los nombres de Kroeber, Lowie, Sapir, Wissler y Radin.

condenaba el brutal exterminio de los pueblos nativos y se defendía la conservación de sus territorios y culturas.<sup>125</sup>

Pero el primitivismo tuvo implicaciones más profundas para la antropología como ciencia empírica del *otro*. A decir de George Stocking, a partir de esta tradición se configuró una “geografía de las culturas genuinas”, particularmente en el territorio norteamericano, que orientó el trabajo de la etnografía clásica. Para Stocking, la configuración, en la década de 1920, de la “geografía de las culturas genuinas” y la institucionalización de la antropología, se concatenaron de una forma que puede no ser correctamente apreciada en la actualidad debido a que “los límites de la antropología académica y el mundo exterior” están hoy mejor definidos.<sup>126</sup> Cuando aquellos antropólogos clásicos salían al campo, no lo hacían pensando en un “laboratorio generalizado, sino en sitios exóticos particulares, algunos de los cuales estaban cargados de la perfumada esencia del deseo primitivista”.<sup>127</sup>

La concepción primitivista de las “culturas genuinas” generó en los etnógrafos clásicos una fascinación casi estética por los *otros*. Como lo afirma Paul Mercier, entre el concepto de “buen salvaje”, que Rousseau utilizaba para hacer una crítica de su sociedad, y los motivos por los que Bronislaw Malinowski, fundador y primer practicante de la etnografía “verdaderamente científica”, se hizo antropólogo, parece existir algo en común. Según confesaba el propio Malinowski

la antropología, al menos para mí, fue una evasión romántica de nuestra cultura demasiado estandarizada. En las islas del pacífico, a pesar de verme perseguido en todas partes por los productos de la Standard Oil Company, los semanarios, las telas de algodón, las novelas policíacas baratas y el motor de combustión interna de las barcasas [...], era capaz de hacer revivir y reconstruir, sin demasiado esfuerzo, un tipo de vida humana modelada por los útiles de la edad de piedra, llena de toscas creencias y rodeada de una amplia naturaleza, virgen y abierta.<sup>128</sup>

A partir de entonces, y de manera cada vez más sistemática, la antropología se volcó al estudio empírico de pequeños grupos humanos, espacialmente bien delimitados, tribus y

<sup>125</sup> Williams Y. Adams, *Op.cit.* p. 125.

<sup>126</sup> George W. Stocking, *Op. cit.* p. 220.

<sup>127</sup> *Idem.*

<sup>128</sup> Paul Mercier, *Historia de la antropología*, Península, Barcelona, 1969, p. 24. Énfasis añadido.

aldeas de culturas distintas y distantes que, por oposición a la cultura civilizada del propio antropólogo, se concebían como culturas exóticas en las que el hombre aún se encontraba en relación orgánica con su entorno natural y con su sociedad, y que por ello eran necesariamente “genuinas”.

Las implicaciones epistemológicas y metodológicas de esta sensibilidad hacia las “culturas genuinas” – real e imaginariamente delimitadas – son claras: se habían constituido, de manera simultánea i) *otras* culturas como el objeto central del conocimiento antropológico, ii) el estudio del punto de vista del *otro* como el fin cognoscitivo último de la antropología, y iii) la investigación etnográfica, “en el campo”, como el mejor medio disponible para lograrlo.

Veremos a continuación este último punto con mayor detalle, es decir, de qué manera los valores no epistémicos provenientes de la concepción primitivista de *otras* culturas como “culturas genuinas”, lograron prescribir el carácter de la indagación etnográfica, y veremos también su juego recíproco con los valores estrictamente epistémicos a partir de los cuales se juzgaría la práctica etnográfica. Es decir, completaremos el cuadro de la dimensión axiológica de la etnografía clásica.

### **La magia del etnógrafo.**

Helen Longino afirma que la concepción del objeto de investigación no sólo es la fuente de las supuestos que median entre los datos y las hipótesis explicativas sino que, además, es un “factor estabilizador que limita el rango de las hipótesis que son candidatas a ser consideradas”.<sup>129</sup> Asimismo, la concepción del objeto contribuye a mostrar cómo los valores no epistémicos se transforman en valores epistémicos

en cada periodo histórico es posible encontrar una variedad de tradiciones de investigación y formas de conceptualizar el mundo natural de manera general, o algunas de sus zonas más específicas. Esa conceptualización, es decir, la

---

<sup>129</sup> Helen Longino, *Science as social knowledge. Values and objectivity in Scientific Inquiry*, Princeton University Press, New Jersey, 1990, p. 99.

caracterización de las propiedades y relaciones fundamentales de los objetos estudiados [...] es una función del tipo de conocimiento buscado acerca de esos objetos, y en consecuencia, es una cuestión de *decisión, elección y valores tanto como de descubrimiento* [...] las ciencias no buscan simplemente verdades, sino tipos particulares de verdades<sup>130</sup>.

Lo que Longino quiere decir con que el objeto es un “factor estabilizador”, es que éste provee supuestos que resaltan cierto tipo de observaciones y experimentaciones y las hace pertinentes como evidencia para determinadas hipótesis. En este sentido, las consecuencias de la tradición primitivista se reflejaron en el hecho de que, desde una perspectiva comparativa global de las variantes culturales, se consideró valiosa una aproximación descriptiva y detallada de grupos particulares fuera del occidente europeo.<sup>131</sup> Asimismo, como lo refiere Longino cuando se refiere a una “variedad de tradiciones”, el primitivismo no fue la única fuente de concepciones y valores que nutrieron la naciente antropología en el periodo que nos ocupa. En tanto que los antropólogos clásicos explícitamente expresaron pretensiones cognoscitivas, necesariamente tuvieron que apelar a valores decididamente epistémicos, es decir, “criterios de excelencia científica” para determinar lo que cuenta como una investigación adecuada o exitosa. En el caso de la etnografía en su etapa clásica, dichos criterios emanaron de la tradición positivista de las ciencias sociales.

Las implicaciones metodológicas de la convergencia de las tradiciones primitivista y positivista, motivaron un doble viraje para la práctica etnográfica: i) en el *locus* primario de investigación: desde el gabinete del antropólogo teórico y desde el escritorio del barco de la misión, al “bullicioso centro de la aldea” y ii) en la concepción del papel del etnógrafo: de investigador ajeno, a participante, “de alguna manera”, en la vida de la aldea. En una frase, este doble viraje implicó un desplazamiento, en la antropología clásica, desde el “decreto” [*enactment*] hacia la “personificación” [*embodiment*].<sup>132</sup> Asimismo, dentro de esta

---

<sup>130</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>131</sup> George W. Stocking, “Romantic motives and the history of anthropology”, en George W. Stocking (Ed.), *Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1994, p. 4.

<sup>132</sup> George W. Stocking, “The ethnographer’s magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski” en George W. Stocking (Ed.), *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1983, p. 93. Cabe subrayar que esos valores metodológicos lograron arraigar tan profundamente en la antropología que, aún ante las peculiaridades de las distintas



aproximación descriptiva comenzaron a delinearse valores epistémicos más específicos de la práctica indagatoria etnográfica en tanto experiencia constitutiva básica de los antropólogos y del conocimiento antropológico: i) el valor de la aproximación holista a las entidades que son objeto de este tipo de conocimiento y ii) el valor de la evaluación relativista de tales entidades<sup>133</sup>.

Después de vivir dos años en una tienda, entre los isleños trobriandeses, Malinowski llevó de regreso, a sus colegas de la academia británica, “el secreto de una investigación antropológica exitosa”.<sup>134</sup> Malinowski estableció los criterios que permitirían orientar el estudio de distintos grupos humanos y afirmar la validez *objetiva* de su conocimiento. A decir de Stocking, Malinowski contribuyó a “establecer la magia del etnógrafo, es decir, la *autoridad cognoscitiva especial* reclamada por la moderna tradición etnográfica”.<sup>135</sup> ¿En qué consistía la “magia” del etnógrafo? ¿Cuál era el sustento de esa autoridad cognoscitiva? En otros términos: ¿cuáles eran los criterios que debía satisfacer la investigación etnográfica para poder ser aceptada como una práctica indagatoria “exitosa”?

En la introducción a “Los argonautas del pacífico occidental”, *locus classicus* del primer “manifiesto” metodológico en la antropología, Malinowski se pregunta: “¿cual es la magia del etnógrafo que le permite captar el espíritu de los indígenas, el auténtico cuadro de la vida tribal?”

como de costumbre – responde Malinowski –, sólo obtendremos resultados satisfactorios si aplicamos paciente y sistemáticamente cierto número de reglas de sentido común y los principios científicos demostrados. Ante todo, el estudioso debe albergar propósitos estrictamente científicos y conocer las normas y los criterios de la etnografía moderna. En segundo lugar, debe colocarse en buenas condiciones para su trabajo, es decir, lo más importante de todo, no vivir con otros blancos, sino

---

“escuelas” o “corrientes” de la antropología, han llegado erigirse como las notas distintivas de toda la tradición antropológica moderna.

<sup>133</sup> George W. Stocking, “The ethnographic sensibility of the 1920s and the dualism of the anthropological tradition”, pp. 210 – 212.

<sup>134</sup> George W. Stocking, “The ethnographer’s magic. Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski”, p.71.

<sup>135</sup> *Idem*. Énfasis añadido.

entre los indígenas. Por último, tiene que utilizar cierto número de métodos precisos [para] recoger, manejar y establecer sus pruebas.<sup>136</sup>

En estas líneas, Malinowski logra expresar las condiciones de objetividad del conocimiento etnográfico; se trata de las condiciones que lograron afianzar, por un lado, el ideal epistemológico del etnógrafo como observador neutral e imparcial y, por el otro, el ideal metodológico de la etnografía como un conjunto de técnicas específicas para la obtención de datos.

Witold Jacorzynski nos sugiere explorar la concepción que Malinowski tenía acerca de la magia para comprender con claridad la concepción de objetividad implícita no sólo en sus trabajos, sino, en general, en la práctica etnográfica del periodo clásico. Para Malinowski la magia se fundamenta en supuestos falsos, en estados de índole emocional y (esto es lo más importante) en la observación de sí mismo pero no de la naturaleza. Para Malinowski, aunque la magia involucra la observación, el chamán además habla con dioses y con fuerzas espirituales y, en consecuencia, el acceso al mundo sobrenatural sólo le es garantizado a él. Su experiencia es única, personal e irrepetible. En contraste, la ciencia se funda en “la experiencia basada en la observación y apoyada en la razón”<sup>137</sup>. ¿De qué tipo de ciencia estamos hablando? ¿Cuáles eran, pues, los valores epistémicos en cuestión? Malinowski suscribió los lineamientos de “la ciencia empírica al estilo positivista” y por lo tanto también defendió la objetividad e imparcialidad epistemológica del etnógrafo.<sup>138</sup>

Inéditos como el propio trabajo de Malinowski, los lineamientos metodológicos de Emile Durkheim, establecidos aproximadamente veinte años antes del viaje de nuestro etnógrafo a las islas del pacífico, conformaban el escenario en el cual era posible representar la actuación del científico social al inicio del siglo XX. En *Las reglas del método sociológico*, Durkheim afirmó que “antes de averiguar cuál es el método que conviene al estudio de los

<sup>136</sup> Bronislaw Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific. An account of the native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*, Routledge and Keagan Paul LTD, London, 1922, p. 6.

<sup>137</sup> Witold Jacorzynski, *Crepúsculo de los ídolos en antropología social: más allá de Malinowski y los posmodernos*, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, México, 2004, p. 143.

<sup>138</sup> *Ibid.*, p. 15.

hechos sociales, importa saber cuáles son los hechos a los que damos este nombre”<sup>139</sup>. Durkheim quería determinar el objeto de la reflexión científica de la sociedad, es decir los “hechos sociales”, para posteriormente esclarecer el modo de estudiarlo científicamente. Se trata pues de

un orden de hechos que presentan características muy especiales: consisten en modos de actuar, de pensar y de sentir exteriores al individuo [Durkheim se refiere al sujeto cognoscente], y están dotados de un poder de coacción en virtud del cual se imponen sobre él [...] constituyen, pues, una nueva especie y a ellos debe darse y reservarse el calificativo de *sociales*.<sup>140</sup>

Es justamente el “poder de coacción” que Durkheim atribuye a los hechos sociales lo que constituye la nota básica de la ciencia social positivista

no se trata de rebajar las formas superiores del ser a las formas inferiores, sino reivindicar para las primeras un grado de realidad igual a las segundas [...] no decimos que los hechos sociales son cosas materiales sino que son cosas como las cosas materiales aunque de otra manera [...] Tratar como cosas a los hechos de un cierto orden no es clasificarlos en tal o cual categoría de lo real; es mantener frente a ellos una actitud mental determinada; es abordar su estudio partiendo del principio de que ignoramos por completo lo que son y que no podemos descubrir sus propiedades características como tampoco las causas desconocidas de las que dependen ni siquiera valiéndose de la introspección más atenta.<sup>141</sup>

Las consecuencias más inmediatas de concebir el objeto de la ciencia social como “hechos sociales insospechados” que tienen una realidad tan contundente como los objetos cotidianos, radica en que se hace de la observación directa de esos “hechos sociales” el valor metodológico básico y el punto de partida de la objetividad científica. Durkheim llama “fase objetiva” de las ciencias sociales a la consideración de los hechos como fenómenos que “no pueden ser modificados por un simple decreto de la voluntad, que no dependen de nosotros”.<sup>142</sup>

<sup>139</sup> Emile Durkheim, *Las reglas del método sociológico*, FCE, México, 1986, p.38.

<sup>140</sup> *Ibid*, pp. 40- 41.

<sup>141</sup> *Ibid*, p. 15.

<sup>142</sup> *Idem*.

Ahora, si la ciencia social ha de sustentarse en la observación de hechos, es menester establecer la forma “científica” de hacerlo. Durkheim organiza en tres corolarios las “reglas relativas a la observación de hechos sociales” que garantizan la objetividad del análisis científico y que aquí llamaré las reglas de “la neutralidad”, “la observabilidad inmediata” y “la generalidad”.

i) “Hay que alejar sistemáticamente todas las preconiciones”, afirma Durkheim sin mayor preámbulo. Esta regla representa el ideal de la neutralidad valorativa que ha recorrido la tradición científica desde Bacon y que ha sido representada en la dicotomía *doxa / episteme* o *mythos / logos*. Lo que esta distinción pretende es, como condición para el conocimiento genuino del mundo, liberar la mente científica de las falsas evidencias de “las pasiones y creencias políticas o religiosas” que dominan al “espíritu del vulgo”<sup>143</sup>. Debemos entender el interés de Durkheim por distinguir la opinión vulgar de la sabiduría científica en un contexto en el que las incipientes ciencias humanas comenzaban a configurar sus dominios de investigación.

ii) Para captar los hechos y estudiarlos de manera objetiva, Durkheim plantea que se deben expresar los fenómenos “en función, no de una idea del espíritu, sino de propiedades que le son inherentes”. De esta forma, “los únicos caracteres que pueden ser descubiertos son aquellos lo bastante exteriores para ser inmediatamente visibles, y es entre estos donde debe buscarse la materia de esta definición fundamental”<sup>144</sup>. La regla que se desprende es

no tomar nunca como objeto de las investigaciones más que un grupo de fenómenos previamente definidos por ciertas características exteriores que le son comunes, e incluir en la misma investigación todos los que responden a dicha definición [...] hacer de él un grupo *sui generis* al cual imponemos una rúbrica común [...] Procediendo de esta manera, el sociólogo desde su primera gestión está en contacto con la realidad. En efecto, la manera en que clasifica los hechos no depende de él, de la tendencia particular de su espíritu, sino de la naturaleza de las cosas.<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> *Ibid.*, pp. 72-76.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>145</sup> *Idem.*

iii) Sin embargo, debido a que las propiedades más inmediatamente visibles se ofrecen al científico por medio de la sensación, es decir, de los datos que ofrece la experiencia sensible, la sensación es fácil presa de la subjetividad. Si los únicos datos de referencia son variables, perpetuamente diversos, si, en fin, hace falta una medida común, entonces la mirada del observador no logrará fijarse y, en consecuencia, dichos datos no serán pertinentes para abordar el estudio científico de la realidad social. Para contrarrestar esta situación, la regla que se desprende es: el sociólogo debe esforzarse por considerar los hechos sociales bajo un aspecto en el que se presenten aislados de sus manifestaciones individuales<sup>146</sup>. Durkheim plantea que si bien variable, la realidad social también es susceptible de “cristalizarse”:

Fuera de los actos individuales que suscitan, los hábitos colectivos se manifiestan bajo formas definidas, reglas jurídicas, morales, dichos populares, hechos de estructura social, etc. Como estas formas existen de una manera permanente, como no cambian con las diversas aplicaciones que se hacen de ellas, constituyen un objeto fijo, una norma constante, siempre al alcance del observador y que no deja lugar a las impresiones subjetivas y a las observaciones personales.<sup>147</sup>

Así, en plena concordancia con las reglas durkheimianas de la observación, cuando afirmamos que Malinowski suscribió y practicó la ciencia empírica al estilo de la tradición positivista, queremos hacer ver que: i) su interés exclusivamente cognoscitivo le permitiría realizar observaciones objetivas y constatar los hechos etnográficos, a diferencia de otros hombre blancos que no tienen entrenamiento científico; ii) su concepción del nativo como un hecho entre otros hechos, como un ser real, de carne y hueso existente independientemente de las percepciones del etnógrafo y iii) su idea de nativo como un hombre que siente y piensa en tanto miembro de una comunidad, a su vez regida por leyes que pueden inferirse y de esta manera generar explicaciones científicas. Me interesa a continuación detenerme en dos de las condiciones de objetividad establecidas por Malinowski: “no vivir con hombres blancos” y la “utilización de métodos precisos para recoger, manejar y establecer pruebas”.

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 88.

## El etnógrafo como observador neutral

¿Por qué vivir entre los nativos sin la compañía de otros hombres blancos son “buenas condiciones” para la práctica etnográfica? El *embodiment* en el campo (o la “observación participante”, para decirlo en los términos con los que dicha prescripción se expresa en la tradición antropológica) representa los ideales de la imparcialidad y la neutralidad valorativa como las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo.

Malinowski quería estudiar una cultura tal como era percibida por sus miembros, es decir, le interesaba “captar el punto de vista del nativo, el verdadero cuadro de la vida tribal”. Ahora bien, captar el verdadero cuadro de la vida tribal supone “estar allí” y observarlo todo, pero, paradójicamente, “estar allí” puede enturbiar la claridad específica de la vida tribal. La solución que ofrece Malinowski a este dilema radica en la distinción del interés y el papel del etnógrafo en el campo y de los intereses de otros hombres blancos

si un comerciante, misionero o funcionario entra en relaciones estrechas con el indígena, pero *tiene que convertirlo, influenciarlo o utilizarlo, ello le imposibilita la observación imparcial y desprejuiciada e invalida toda posible sinceridad, por lo menos en el caso de los misioneros y funcionarios [...] Hasta ahora sólo los amateurs se han ocupado de ellos y, por lo tanto, los resultados son en general mediocres.*<sup>148</sup>

En contraste, para Malinowski la observación participante, como garante de una observación objetiva, se basa en la observación de los hechos, en este caso de los hechos etnográficos, así como en un interés puramente cognoscitivo (es decir, en un desinterés político, religioso o comercial). Por ello Malinowski pretendía, a la manera de un *voyeur*, observar sin ser observado, “estar allí” sin intervenir

*viviendo en el poblado sin otra ocupación que no sea observar la vida indígena, se presencia [...] el cúmulo de vivencias de la auténtica vida indígena [...] que pueden y deben ser científicamente formulados y consignados [...] pero no como acostumbran a hacer los observadores no preparados, limitándose a un recuento superficial. Y esta es la razón por la que el trabajo de los observadores*

<sup>148</sup> Bronislaw Malinowski, *Op.cit.*, pp.18-19.

científicamente cualificados, una vez que se encauce hacia el estudio de los aspectos íntimos, producirá – estoy seguro – resultados de valor incomparable.<sup>149</sup>

El precepto de la observación participante supone, para Malinowski y en general para la tradición antropológica, que la comprensión de instituciones sociales de otras culturas es posible tan sólo cuando el investigador abandone -tanto literal como metafóricamente- su propia cultura, penetre en la desconocida que desea entender y “aprenda” la nueva cultura como aprendería un nuevo idioma<sup>150</sup>

poco después de haberme instalado en Omarakana (islas Trobriand), empecé a tomar parte [...] en la vida del poblado, a esperar con impaciencia los acontecimientos importantes o las festividades, a tomar interés personal por [...] el desenvolvimiento de los pequeños incidentes pueblerinos; cada mañana, al despertar, el día *se me presentaba más o menos como para un indígena* [y] hasta cierto punto *aprendí el sentido* de las buenas y malas maneras indígenas<sup>151</sup> [...] Debe tenerse en cuenta que los indígenas, *al verme constantemente todos los días, dejaron de interesarse, alarmarse o autocontrolarse por mi presencia [...] tal vez yo dejé de ser un elemento disturbador de la vida tribal* que me proponía estudiar y fue gracias a esto, a saber, a gozar de su compañía y a *participar en alguno de sus juegos y diversiones*, como empecé a sentirme de verdad en contacto con los indígenas; y esta es ciertamente la condición previa para poder llevar a cabo con éxito cualquier trabajo de campo.<sup>152</sup>

Intérpretes y críticos posteriores del trabajo de Malinowski han señalado que la observación participante no es una premisa metodológica y mucho menos constituye un método por sí mismo.<sup>153</sup> Sin embargo, no se debe dejar de considerar que, previamente a los viajes de Malinowski a las islas del pacífico y a la publicación de su “manifiesto” metodológico, no existía, en la aún incipiente antropología académica, un procedimiento estandarizado para practicar la investigación etnográfica garante de la validez objetiva de sus resultados. En la actualidad, la observación directa de una sociedad es lo menos que se puede esperar de un etnógrafo, pero en los tiempos de la naciente antropología ello no era aún ampliamente

<sup>149</sup> *Ibid*, p.18. Énfasis añadido.

<sup>150</sup> John Beattie, *Otras culturas. Métodos y realizaciones de la antropología social*, FCE, México, 1972, p. 10.

<sup>151</sup> Bronislaw Malinowski, *ibid*, pp. 7-8. Énfasis añadido.

<sup>152</sup> Bronislaw Malinowski, *idem*. Énfasis añadido.

<sup>153</sup> Jacorzynski presenta algunas críticas al método de la observación participante. Ver: Witold Jacorzynski, *Op.cit.*, pp. 144 -150.

valorado<sup>154</sup>. La pretensión explícita e inédita de Malinowski era la de mostrar las condiciones bajo las cuales realizó su propia investigación y de esa manera defender la validez de sus resultados, de manera que desde un punto de vista histórico y epistemológico, no es para nada trivial la consideración de este precepto que verdaderamente adquirió un valor metodológico.

## Datos y pruebas

A diferencia de Durkheim, quien apelaba a reglas, normas jurídicas y dichos populares (ver la regla metodológica iii), Malinowski, para captar las constantes sociales y escapar de la variabilidad individual, debió enfrentar además las dificultades que supone el hecho de estudiar sociedades ágrafas, distintas y distantes

[...] el etnógrafo tiene el deber de destacar todas las reglas y normas de la vida tribal; todo lo que es fijo y permanente; debe reconstruir la anatomía de su cultura y describir la estructura de la sociedad. Pero estas cosas, aunque estén bien cristalizadas y establecidas, no están formuladas en ninguna parte. No hay un código escrito o explícito, y toda la tradición tribal, toda la estructura de la sociedad, está incrustada en el más escurridizo de los materiales: el ser humano. Pero tampoco se encuentran estas leyes claramente explícitas en la mente o en la memoria de los hombres. Los indígenas obedecen las coacciones y los mandatos del código tribal sin comprenderlos, de la misma manera que obedecen sus impulsos e instintos son poder enunciar una sola ley de psicología".<sup>155</sup>

Cabe notar que para Malinowski, la interpretación durkheimiana de los hechos sociales estaba "constreñida por una completa ausencia en la información etnográfica y de algún intento por conectar los datos del folclor y los hechos de la sociología"<sup>156</sup>. Esta aseveración es, sencillamente, la actitud crítica de un investigador de campo que vive en una aldea lejana y desconocida ante las consideraciones más abstractas de un sociólogo como Durkheim que, si bien realizó investigaciones concretas acerca del suicidio, no experimentó

<sup>154</sup> Es bien sabido entre los historiadores de la antropología que James Frazer jamás realizó un viaje a tierras lejanas con fines etnográficos para sustentar la información que presentó en los tres tomos de su obra clásica *La rama dorada*. De hecho, Frazer afirmó alguna vez que "gracias a dios" jamás vio directamente a los "salvajes" de los que extensamente habla en sus libros.

<sup>155</sup> Malinowski, *ibid.*, pp. 11-12.

<sup>156</sup> Citado por Stocking, "The ethnographer's magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski", en George W. Stocking, *Op.cit.*, p 95.



de manera directa la *otredad* cultural. En este sentido, Malinowski afirmaba que su propuesta metodológica “no es un simple programa hueco, sino el resultado de la experiencia personal”.<sup>157</sup>

La solución que ofrece Malinowski consiste en recoger datos concretos de pruebas testimoniales y forjar sus propias deducciones y generalizaciones. El “método práctico de observación y recopilación de los imponderables de la vida real y del comportamiento” de Malinowski está compuesto por dos técnicas concretas de obtención de datos: la primera de ellas, la que permite describir el punto de vista del nativo, es la entrevista dirigida, y la segunda, la que otorga carácter de científicidad a esa descripción, es la contrastación de los datos obtenidos mediante las entrevistas con las observaciones directas del etnógrafo, y de las observaciones directas a generalizaciones factuales que sintetizan en un enunciado en forma de ley los casos observados. En pocas palabras, se trata de un proceso inductivo.

### ***Doxa nativa y episteme etnográfica***

Dado que los nativos “obedecen los mandatos del código tribal sin comprenderlos”, lo que la entrevista dirigida hace es plantear situaciones imaginarias para que el entrevistado pueda opinar

así, por ejemplo, para preguntar cómo consideran un crimen o cómo lo castigarían, sería inútil hacerle al indígena una pregunta tan general como ‘¿qué trato daría usted a un criminal y cómo lo castigaría?’, pues ni siquiera hay palabras para expresarla en lengua indígena o en *pidgin*. Pero si le cuento un caso imaginario, o todavía mejor, un suceso real, eso dará pie al indígena para poder opinar y facilitar toda clase de información. Un caso real, en efecto, provoca una ola de discusiones, de expresiones de indignación, le hace tomar partido, y toda esta charla contiene buena cantidad de puntos de vista precisos y de censuras morales, a la vez que *evidencia el mecanismo social* que desencadena el crimen cometido [...] *a partir de este material, que debe abarcar una serie de hechos lo más amplia posible, las conclusiones resultan de un simple proceso de inducción.*<sup>158</sup>

---

<sup>157</sup> Malinowski, *Op.cit.*, p. 12.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p.13. Énfasis añadido.

Es en este momento en donde el punto de vista del nativo y sus propias categorías resultan irrelevantes para determinar la validez objetiva de los reportes etnográficos, puesto que lo que está en juego no es ya el testimonio, sino el reporte del testimonio (o, si se prefiere, el punto de vista del etnógrafo)

si todas las conclusiones están únicamente basadas en los relatos de los informantes o deducidas a partir de documentos objetivos, resultará imposible desde luego, revitalizarlas con datos efectivamente observados del comportamiento real [...] en otras palabras, hay una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios ni con el análisis de documentos sino que *tienen que ser observados en su plena realidad [...] todos estos hechos pueden y deben ser científicamente formulados y consignados*; pero es necesario que se haga profundizando en la actitud mental que estos detalles reflejan.<sup>159</sup>

De esta manera, para la “formulación y la consignación científica” de los hechos etnográficos, es necesario poner en juego categorías antropológicas que permitan hacer inteligible los fenómenos de *otra* cultura

vamos a estudiar formas estereotipadas de pensar y sentir. Como sociólogo no me interesa saber lo que A o B pueden pensar ‘en tanto que’ individuos, de acuerdo con sus azarosas experiencias personales; solamente me interesa lo que sienten o piensan ‘en tanto que’ miembros de una comunidad determinada. Dentro de este marco, sus estados mentales reciben un sello particular, se estereotipan en concordancia con las instituciones en las cuales viven con la influencia de la tradición y el folklore, y con el verdadero vehículo del pensamiento, o sea, el lenguaje. El medio ambiente social y cultural que les rodea les empuja a pensar y a sentir de una forma determinada.<sup>160</sup>

En suma, el objeto de la antropología formulado por Malinowski se refiere al estudio de instituciones, costumbres y códigos, formas típicas de comportamiento y datos estadísticos, funciones y estructuras, es decir, a todo aquello que caracteriza el comportamiento social, no las manifestaciones individuales, para decirlo en términos durkheimianos. Pero, como se ve, las categorías antropológicas han sustituido los términos coloquiales nativos. Con este procedimiento, “la etnografía ha introducido ley y orden en un dominio que parecía caótico y caprichoso” que hasta esos momentos había estado abandonado a la curiosidad de los

<sup>159</sup> *Ibid*, pp. 18-19. Énfasis añadido.

<sup>160</sup> *Ibid*, p. 22.

*amateurs*.<sup>161</sup> Esto quiere decir que lo que aparecía como el mundo “efectista, feroz e irresponsable de los ‘salvajes’” ante los ojos de quienes carecían de entrenamiento etnográfico, ante el etnógrafo entrenado aparece como una comunidad “bien ordenada, gobernada por leyes y que se comportan con arreglo a determinados principios”<sup>162</sup>. De esta forma, “la ciencia moderna muestra que las creencias y prácticas indígenas no están de ninguna manera desprovistas de cierta coherencia”.<sup>163</sup>

En otros términos, la inteligibilidad de *otras* culturas sólo es posible si se entiende su dinámica en términos de leyes rigen el comportamiento y de principios que permiten generar explicaciones. Al respecto, cuando Durkheim explica la regla metodológica de tratar los hechos sociales “como si fueran cosas”, pide al sociólogo que adquiera

el estado mental en que se encuentran los físicos, los químicos, los fisiólogos cuando se adentran en una región inexplorada de su campo científico. Es preciso que, al penetrar en el mundo social, tenga conciencia de que penetra a lo desconocido; que se sienta en presencia de hechos cuyas leyes son tan insospechadas que podrían ser las de la vida, cuando la biología aún no había nacido; es preciso que se prepare para hacer descubrimientos que lo sorprenderán y lo desconcertarán<sup>164</sup> [sin embargo, al proceder según las reglas relativas a observación de lo hechos sociales] se tendrá a menudo la satisfacción de ver que *los hechos más arbitrarios en apariencia* presentan después al observador atento, *rasgos de constancia y de regularidad, síntomas de su objetividad*<sup>165</sup>.

La tradición positivista de las ciencias humanas queda así enteramente reivindicada: el establecimiento de evidencias e instancias confirmatorias partía de la observación y descripción de hechos sociales, para posteriormente elaborar hipótesis con cierto grado de generalidad. El estudio científico de la sociedad y de la cultura consiste en el estudio de leyes que pueden formularse a partir de la observación directa de hechos típicos o estandarizados.

---

<sup>161</sup> Malinowski, *ibid*, p. 10.

<sup>162</sup> *Idem*.

<sup>163</sup> *Idem*.

<sup>164</sup> Emile Durkheim, *Op.cit*, p.18.

<sup>165</sup> *Ibid*, p 69. Énfasis añadido

Con estas técnicas se generó la tensión básica que recorrerá enteramente la tradición antropológica: por un lado, la antropología pretende captar el punto de vista del nativo, pero, por otro lado, el punto de vista del nativo, es decir, lo que el nativo informa acerca de su propia cultura, es, para la mentalidad científica, mera opinión, *doxa* o *mythos*; hace falta, para otorgar dignidad científica, la descripción objetiva de los hechos de la cultura, en fin, la *episteme* del etnógrafo<sup>166</sup>.

### La honradez metodológica

En el principio y en el final de su introducción a *Los Argonautas del pacífico occidental*, donde hace referencia al tema de los métodos seguidos para recoger el material etnográfico, Malinowski aludió a valores claramente no epistémicos que pueden ser detectados en lo que llama “la honradez metodológica” con el fin de asegurar “la fidelidad de cualquier descripción que se tenga interés en comprobar”<sup>167</sup>. La explicitación de las condiciones bajo las cuales se realiza el trabajo etnográfico es también una cuestión de honradez

los resultados de una investigación científica, cualquiera que sea su rama del saber, deben presentarse de forma absolutamente limpia y sincera [...] cada investigador debe poner al lector en conocimiento de las condiciones en que se realizó el experimento o las observaciones. En etnografía, donde la necesidad de dar clara cuenta de cada uno de los datos es quizá más acuciente, el pasado no ha sido por desgracia pródigo en tales exactitudes, y muchos autores no se ocupan de esclarecer sus métodos [...] un etnógrafo que pretenda inspirar confianza debe exponer clara y concisamente cuáles ha sido sus observaciones directas que sostienen su descripción.<sup>168</sup>

Mediante la introducción de esos valores no epistémicos en su propuesta metodológica, Malinowski intentaba remediar la carencia de una comunidad epistémica pertinente. Hay que recordar que Malinowski estableció la condición de “no vivir con otros hombres blancos” y que esos hombres blancos eran, en el contexto de la todavía incipiente

---

<sup>166</sup> Claude Lévi-Strauss, máximo representante del estructuralismo francés, afirmó que “nuestras categorías no debieran ser más que un punto de partida destinado a ser dejado de lado. Los conceptos que usamos deben cambiar constantemente porque en antropología no se trata de confirmar la validez de categorías sino de comprender a pueblos que nos son extraños”. Edmundo magaña, “Mitología del mito. Entrevista con Claude Lévi-Strauss”, en: *La Jornada Semanal*, número 135, p.17, enero, 1992.

<sup>167</sup> Malinowski, *Op.cit.*, p. 15.

<sup>168</sup> Malinowski, *ibid.* p.2 Apdo. II y p.15 Apdo. IV.

comunidad de antropólogos académicamente entrenados y de la expansión colonial europea, apenas algunos etnógrafos y una gran cantidad de agentes, administradores y comerciantes. Y lo que una “comunidad epistémica pertinente” implica para una práctica indagatoria como la etnografía es, fundamentalmente, la posibilidad de que los miembros de una comunidad tengan acceso a las mismas técnicas de observación y recolección de datos, así como a las mismas razones con respecto a una determinada creencia acerca de la vida tribal trobriandesa, es decir,

creencias previas, reglas de inferencia, normas y valores epistémicos, metodológicos, e incluso éticos y estéticos, así como supuestos metafísicos, de manera tal que puedan comprender y someter a discusión racional las ideas propuestas por otros miembros de la comunidad y, como resultado de tal discusión, llegar a aceptar de común acuerdo ciertas proposiciones como *razones* que apoyan a otras proposiciones.<sup>169</sup>

En efecto, recordemos que entre los lineamientos metodológicos de la etnográfica clásica, la condición de “no vivir entre otros blancos sino entre los indígenas” implica que el etnógrafo es, por decirlo de alguna manera, el único testigo de la investigación; la condición de intersubjetividad en el contexto de una comunidad de especialistas sencillamente era imposible de cumplir bajo estos postulados. En su intento por definir unos pretendidos principios metodológicos a seguir para captar satisfactoriamente “el punto de vista del indígena”, Malinowski desarrolló de manera simultánea un instructivo metodológico y con un código de ética, con los cuales pretendía definir cómo deben conducirse los etnógrafos en el trabajo de campo para obtener resultados de investigación confiables.

En suma, la dimensión axiológica a la que he aludido en este capítulo tiene que ver con las condiciones de posibilidad del dominio de investigación antropología en su etapa clásica; se trata de los valores detrás del proceso de constitución de las metas cognoscitivas de la antropología, de la *otredad* cultural como su objeto de investigación, así como los lineamientos más específicos del proceso de investigación.

---

<sup>169</sup> León Olivé, *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*, Paidós-UNAM, México, 2000, p. 161.

En el caso que aquí he presentado, los componentes axiológicos constitutivos de la antropología clásica fueron, por un lado, la reivindicación primitivista de las “culturas genuinas” ante las consecuencias indeseables del proceso civilizatorio, y por el otro, la honestidad y sinceridad en la presentación de los resultados de la investigación a falta del reconocimiento amplio, por parte de una comunidad epistémicamente pertinente, de una normatividad metodológica y unos valores epistémicos que la regularan. En cuanto a los valores de carácter estrictamente epistémicos, me referí a la tradición positivista de las ciencias sociales sistematizada en términos metodológicos por Emile Durkheim en su trabajo señero sobre *Las reglas del método sociológico*. Durkheim ofreció, para beneficio de los etnógrafos de la etapa clásica, los ejes metodológicos fundamentales de todo pensamiento científico de la sociedad y los comprometió con una cierta concepción de objetividad identificada con la neutralidad valorativa, con la contrastación empírica de las hipótesis y con la reificación de hechos etnográficos como las unidades mínimas de análisis.

Debido a esta concepción de objetividad, Malinowski, y en general los antropólogos clásicos, soslayaron el hecho de que su trabajo de campo se desarrolló en el contexto de la expansión colonial europea hacia territorios principalmente asiáticos y africanos, y sin embargo poco o nada reflexionaron en torno a ese importante hecho que, sin duda, formaba parte de la realidad que pretendían comprender. Veremos en el siguiente apartado la dimensión axiológica que constituyó la práctica etnográfica en “situación colonial”, es decir, los valores no epistémicos (fundamentalmente políticos) que interactuaron con los incipientes valores epistémicos de la etnografía clásica.

## ETNOGRAFÍA EN SITUACIÓN COLONIAL

---

### *Esoterismo antropológico*

La historia de la antropología en el periodo colonial es un relato que tiene una gran variedad de escenarios, personajes y situaciones, pero una trama simple: el desarrollo de la antropología clásica formó parte del proceso de expansión colonial europea porque los antropólogos pertenecientes a la sociedad colonizadora, se interesaron por observar, describir y comprender sociedades no europeas colonizadas.<sup>170</sup>

Debido a ese desarrollo simultáneo, la investigación etnográfica que se practicó en este contexto de expansión colonial es, tal vez, el episodio más polémico en la historia de la antropología; la utilización efectiva del conocimiento antropológico por parte de la administración colonial para afianzar su poder político es el centro de esa polémica y es un asunto que todavía se discute entre historiadores de la antropología<sup>171</sup>.

El examen de la relación antropología-colonialismo entraña el debate más amplio de la relación entre ciencia y sociedad o, si se prefiere, entre conocimiento y política. En torno a dicho debate es posible consignar dos posturas recurrentes: por un lado, las que defienden que la antropología, mediante sus conocimientos empíricos de comunidades concretas, contribuyó a la consolidación del régimen colonial; por otro lado, aquellas que afirman la irrelevancia del conocimiento antropológico para la administración colonial y prefieren

---

<sup>170</sup> Talal Asad, "Afterword. From the History of Colonial Anthropology to the Anthropology of western Hegemony" en George W. Stocking (Ed.), *Colonial Situations. Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge*, Vol.7, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1991, p.315.

<sup>171</sup> El análisis histórico de la antropología reporta dos grandes discusiones en torno a la relación entre la antropología y el colonialismo. En 1964, Jaques Maquet publicó un artículo titulado "Objectivity in anthropology" en el que afirma que las teorías funcionalistas fueron puestas al servicio del poder colonial. Posteriormente, En 1968 *Current Anthropology* publicó el artículo de Kathleen Gough "New proposals for anthropologists", en el que consigna la famosa frase "la antropología es hija del colonialismo". Como respuesta a estas críticas, Adam Kuper publicó una defensa de la autonomía del conocimiento antropológico mediante críticas directas al artículo de Maquet en su libro *Antropología y antropólogos. La escuela británica*. El segundo debate se registró en 1972 cuando un seminario realizado en Gran Bretaña se dedicó por completo a la discusión de este tema. Los artículos allí presentados se integraron en el libro editado por Talal Asad *Anthropology and the Colonial Encounter*.

centrar su interés en determinar si, por el contrario, el medio ambiente colonial tuvo algún efecto en el desarrollo de la antropología.

Se ha documentado la participación efectiva de antropólogos profesionales en labores específicas de la administración colonial<sup>172</sup>, pero los motivos que los llevaron a desempeñar labores administrativas fueron, como los motivos individuales involucrados en cualquier empresa colectiva e institucional, demasiado complejos, variables e indeterminados para ser identificados como simples “instrumentalidades políticas”<sup>173</sup>. En este escenario, cabría acusar al etnógrafo de indolencia y apatía ante el sometimiento de las culturas tradicionales africanas pero no de intervencionista.

El antropólogo, aunque perteneciente a la sociedad colonizadora, era una figura marginal entre el numeroso personal administrativo y militar, de manera que su experiencia nunca fue indispensable para el “gran proceso del poder colonial”<sup>174</sup>; de hecho, en la dinámica de las sociedades coloniales, los antropólogos y los administradores no pocas veces vieron sus intereses enfrentados

con frecuencia cada uno de ellos tiene importantes quejas acerca del desempeño o el ejercicio de la autoridad del otro. Son quejas administrativas habituales el que los antropólogos [...] *definen los problemas de investigación con más amplitud* de la que *los administradores consideran necesaria* [y] que no pueden o no quieren plantear los resultados de la investigación *de manera que puedan comprenderlos fácilmente los administradores*<sup>175</sup>.

Precisamente la discusión más sutil y más importante para este análisis se encuentra en la naturaleza del conocimiento antropológico y en los resultados de las investigaciones etnográficas acerca de las sociedades colonizadas. En este sentido, Talal Asad ha señalado que

---

<sup>172</sup> Adam Kuper documenta algunos de estos casos en *Antropología y antropólogos. La escuela británica, 1922-1972*, Anagrama, Barcelona, 1973, pp. 127 – 130.

<sup>173</sup> Talal Asad, *Op.cit.*, p.315

<sup>174</sup> *Idem.*

<sup>175</sup> George Foster, *Antropología aplicada*, FCE, México, 1969, p.232. Énfasis añadido.



la función de los antropólogos en el mantenimiento de las estructuras de dominación imperial, a pesar de las consignas que dicen lo contrario, ha sido trivial; el conocimiento que producían era por lo regular demasiado esotérico para que lo utilizara el gobierno, y aun cuando fueran conocimientos utilizables, eran marginales en comparación con la gran cantidad de información rutinariamente acumulada por comerciantes, misioneros y administradores<sup>176</sup>.

¿Qué debemos entender con la idea de que el conocimiento antropológico era, por lo regular, “demasiado esotérico para ser utilizado”? Lo que debe entenderse es que el conocimiento antropológico no era asequible a los antropólogos, comerciantes y administradores por igual, pues dicho conocimiento era obtenido por técnicas estandarizadas de observación y recolección, evaluado de acuerdo con unos valores epistémicos y codificado en un lenguaje teórico que, además, se encontraba sometido a las formalidades académicas. Asimismo, no todos los hombres blancos pertenecientes a la minoría racial dominante tenían acceso a las preconcepciones acerca de la naturaleza del objeto de la antropología y de lo que significa ser antropólogo. En pocas palabras, solamente los “iniciados” tenían acceso al núcleo axiológico de la antropología y las reglas de la práctica indagatoria etnográfica.

De acuerdo con mi propuesta de análisis, es posible plantear el examen de la relación antropología-colonialismo en términos de la convergencia de distintos valores, epistémicos y no epistémicos, así como de sus consecuencias constitutivas respecto a la etnografía y su objeto de estudio. Según la definición de las dimensiones axiológicas, el análisis del juego recíproco de valores en la constitución de prácticas indagatorias epistémicamente orientadas y de objetos implica, por principio, que la relación entre valores no es jerárquica e instrumental, sino que además se establece entre ellos una relación de tipo reflexivo<sup>177</sup>. La relevancia de postular esa reflexividad consiste en que permiten analizar las prácticas indagatorias de las ciencias humanas en el marco de contextos políticos y sociales que simultáneamente la posibilitan y la estimulan; justamente de esos contextos políticos y sociales concretos emanan los valores no epistémicos que necesariamente interactúan con los valores epistémicos que rigen la actividad científica, sus metodologías y sus objetos.

---

<sup>176</sup> Talal Asad, *Op.cit.*, p.315

<sup>177</sup> Ver: *supra*, “Modos de relación entre valores”, pp. 40- 44.

Asimismo, el análisis de las dimensiones axiológicas sugiere que la presencia y el papel de valores no epistémicos en las prácticas indagatorias de las ciencias humanas no entorpece sus pretensiones cognoscitivas, de manera que reconocer una dimensión axiológica subyacente a la indagación etnográfica durante el colonialismo, no convierte sus productos teóricos en meras “instrumentalidades políticas”, es decir, en vehículos de opresión que ocultarían la “verdadera intención” de la antropología: asegurar la dominación política.

De esta forma, para defender la idea de que la antropología contribuyó, con su conocimiento, a consolidar la dominación política europea en sus colonias, no basta con señalar que algunos antropólogos asumieron cargos administrativos (ello sólo mostraría que el régimen colonial utilizó al personal europeo disponible y que un antropólogo es capaz de elaborar censos demográficos y presentar reportes a un superior jerárquico). Para ello se necesitaría mostrar, además, que la dominación política y cultural se sustentó en el conocimiento generado y avalado por los antropólogos como tal; más aún, sería necesario mostrar que el régimen colonial, con el fin de asegurar el control político-económico de las colonias y eficientar su administración, supeditó valores políticos a los valores epistémicos de la antropología. Esto implicaría aceptar que los administradores coloniales tenían un entendimiento antropológico de las sociedades colonizadas tanto como un antropólogo, y que consideraban el conocimiento antropológico como una herramienta más eficaz que otras estrategias políticas de coerción, represión y administración; en este caso, los administradores se habrían convertido en profesionales de la antropología<sup>178</sup>. Pero dejaré de lado este tema porque, como lo he mencionado, en este capítulo me interesa examinar los valores que subyacen a la práctica antropológica, no a la práctica de control social en el régimen colonial.

En contraste, me interesa reflexionar en torno a una cuestión más significativa para el análisis axiológico, a saber, de qué forma el proceso de expansión colonial europea, por el hecho de constituir el contexto institucional y político en el que se configuró buena parte de

---

<sup>178</sup> Después de todo, debemos a los propios etnógrafos y no a los administradores coloniales, la exaltación de las virtudes epistémicas de la antropología.

la antropología en la primera mitad del siglo XX, tuvo efectos en la teoría antropológica. Más concretamente, me interesa detectar los valores políticos que, en un juego recíproco con los valores epistémicos de la antropología, lograron constituir el objeto y la práctica indagatoria de la etnografía que realizada durante el colonialismo británico.

### Situación colonial

Jacques Maquet define la “situación existencial” de la antropología como la multiplicidad de determinaciones sociales, económicas y personales que cuentan para la existencia cotidiana de la comunidad de antropólogos<sup>179</sup>. A partir de esta idea, Maquet se refiere a la situación existencial de los antropólogos en el colonialismo como un grupo de

académicos cuyos intereses materiales y profesionales estaban en sus países de origen pero que *participaban de los privilegios* de la clase blanca dominante durante su estancia en África [...] sus intereses de grupo no eran significativamente distintos que aquellos que perseguían especialistas de nivel medio. Estas características de su situación existencial eran perfectamente compatibles con la defensa de visiones progresistas [...] la situación existencial del antropólogo también era compatible con la actitud observador participante que algunos de ellos asumían no tanto como parte de los propósitos de investigación, sino más bien por *su profunda simpatía* por la sociedad que estudiaban. Más aún, ya que sus actividades eran marginales con respecto a aquellas orientadas a la producción de conciencias de las castas europeas (quienes veían el trabajo del antropólogo como un romántico gasto de dinero), los antropólogos *se inclinaban por actitudes* no conformistas y críticas hacia el orden colonial.<sup>180</sup>

Pero cabe ser más preciso y añadir a la definición de “situación existencial”, que se refiere a la situación profesional y personal de los antropólogos, las características fundamentales de la situación social y política que enmarcó esa situación existencial, es decir, las condiciones establecidas por la colonización europea. Georges Balandier captura esas condiciones en la noción de “situación colonial”, que define como “la dominación impuesta por una minoría extranjera, racial y culturalmente diferente, en nombre de una superioridad

---

<sup>179</sup> Jacques J. Maquet, “Objectivity in Anthropology”, en *Current Anthropology*, Vol.5, No.1, febrero, 1964, p. 48.

<sup>180</sup> *Idem*.

racial y cultural dogmáticamente afirmada”<sup>181</sup>. De esta forma, la idea de “etnografía en situación colonial” se refiere al desarrollo de la práctica indagatoria distintiva de la antropología a partir del encuentro entre culturas distintas enmarcado por una lógica de dominación política.

Maquet señala que el antropólogo percibe los hechos que estudia desde un cierto punto de vista, es decir, desde su situación existencial, de manera que, para definir adecuadamente el carácter de un estudio antropológico, no basta con determinar su objeto en términos, por ejemplo, de “la estructura social de la tribu de los *Mundang*”, sino que además se debe agregar “tal como es vista por el antropólogo que pertenece a un estrato social socioeconómico de la minoría blanca colonial”<sup>182</sup>. Esta precisión, como bien lo anota Maquet, no es una mera aclaración equiparable con los detalles de las técnicas etnográficas, sino que plantea cuestiones concernientes a la naturaleza científica de la antropología. Y si añadimos que la situación existencial del antropólogo es una situación existencial en un contexto colonial, el interrogante que se impone es si, además de la visión individual del antropólogo, la situación colonial se manifestó, y de qué forma, en la práctica etnográfica funcionalista. Veamos.

### El ojo de Wittgenstein

En alguna ocasión Bronislaw Malinowski se refirió al gobierno colonial como

una fuerza ciega y loca que actúa incontrolablemente en direcciones impredecibles, algunas veces como farsa, algunas veces como tragedia, pero nunca para ser tomada como un asunto integral de la vida tribal<sup>183</sup>.

Esta cita de Malinowski contiene dos afirmaciones que merecen ser examinadas porque permiten comprender los efectos que sobre la antropología tuvo la concatenación de la práctica etnográfica y la situación colonial: i) el gobierno colonial no es “un asunto integral

---

<sup>181</sup> Georges Balandier, *El concepto de 'situación colonial'*, Editorial José de Pineda Ibarra, Guatemala, 1970, pp. 47-48.

<sup>182</sup> Jacques J. Maquet, *Op.cit.*, p. 51.

<sup>183</sup> George W. Stocking, “Maclay, Kubary, Malinowski. Archetypes from the Dreamtime of Anthropology” en: George W. Stocking, *Op.cit.*, p. 49.

de la vida tribal” y ii) el gobierno colonial es “una fuerza loca y ciega que actúa incontrolablemente”.

Como Malinowski, la mayoría de los antropólogos clásicos que desarrollaron sus investigaciones en situación colonial eludió alguna consideración seria en torno a los rasgos socioculturales, políticos y económicos de la sociedad colonizadora en términos de fuerzas sustantivas de conformación y de cambio en las sociedades que estudiaban<sup>184</sup>. Robert Ulin nos recuerda, a manera de ejemplo, que el antropólogo británico Edward E. Evans-Pritchard, pese a referirse al glorioso pasado de los reyes azande en su clásica obra *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, omite toda referencia a “los posibles modos en los que el colonialismo británico podría haber exacerbado la expresión de la brujería azande o modificado su sociedad en la que él era observador-participante”<sup>185</sup>. ¿Por qué en las etnografías británicas clásicas se obvian las fuerzas colonizadoras a pesar de su contundente realidad?

Las claves para entender por qué la “situación colonial” no fue consignada en las etnografías de la época, y no se consideró como un “asunto integral de la vida tribal”, se encuentran en la manera en la que los antropólogos funcionalistas se concebían a sí mismos y concebían su propia labor como investigadores. El ojo del ejemplo de Wittgenstein lo ilustra muy bien: el ojo sirve para ver pero no puede mirarse a sí mismo. De la misma manera, el etnógrafo se concebía como un observador neutral que se limita a la recolección inductiva de hechos etnográficos a la manera durkheimiana. Interesado en captar la estructura objetiva de las culturas genuinas, el etnógrafo en situación colonial no sólo se marginó a sí mismo de las sociedades que estudiaba (es decir, ignoró su “situación existencial”), sino que además excluyó de sus descripciones toda referencia a la “situación colonial” en la que él participaba como parte de la minoría racial dominante. En otros términos, el etnógrafo se consideraba a sí mismo ontológicamente separado de la sociedad nativa tanto como de la propia sociedad colonizadora.

---

<sup>184</sup> Robert Ulin, *Antropología y teoría social*, Siglo XXI, México, 1990, p.42

<sup>185</sup> *Idem*.

De reconocer que su investigación etnográfica era realizada en una situación colonial, el antropólogo habría tenido que definir su ubicación política, pero hacerlo habría implicado trastocar la autoridad epistémica que intentaba consolidar, pues su autocomprensión como científico pasaba por la tesis de la neutralidad valorativa como el requisito básico para la observación y la descripción objetiva de la sociedad. En este sentido, Robert Ulin afirma que “la supuesta perspectiva neutral del investigador pasa por alto las determinaciones del mundo vital precientífico en todos sus actos de comprensión”<sup>186</sup>.

Pero si bien toda referencia a la situación colonial fue excluida de las etnografías y de las teorías, es innegable que ambas, la situación colonial y existencial como parte del mundo vital precientífico, lograron colarse en la antropología. Asimismo, siguiendo con Ulin, ese mundo vital precientífico es a su vez la manifestación de una tradición cultural

la tradición cultural del antropólogo dialoga con las tradiciones nativas [y] establece las condiciones previas para entablar un diálogo con los informantes nativos y otras tradiciones culturales<sup>187</sup>.

En efecto, el antropólogo inevitablemente aludió a su propia tradición, cultural y política, para emprender el estudio de las sociedades que quería explicar y comprender, incluso en sus pretensiones de neutralidad valorativa pues, como lo mostré en el capítulo anterior, el rechazo a todo componente valorativo caracterizó de manera crucial la tradición científica positivista enarbolada por Durkheim e importada a la práctica etnográfica gracias al trabajo de Malinowski. Dicho en los términos de este ensayo, una diversidad de valores no epistémicos (principalmente políticos) pertenecientes a la tradición cultural del antropólogo logró interactuar con los valores estrictamente epistémicos que guiaban sus análisis etnográficos.

De esta manera, resulta cuestionable la concepción malinowskiana del gobierno colonial como “una fuerza ciega y loca que actúa incontrolablemente en direcciones impredecibles”. En contraste con esta afirmación, considero que es posible lograr un entendimiento del gobierno colonial, de sus direcciones y sus fuerzas, si nos situamos desde la perspectiva

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, p.44.

<sup>187</sup> *Idem.*

axiológica y de las tradiciones políticas. Así, el examen del proyecto colonial, de su estructura axiológica y de su desarrollo histórico, puede muy bien evidenciar el curso de sus acciones y propósitos. Lo que veremos enseguida es justamente cómo la propia tradición política del antropólogo “proyectó” valores en la constitución de su objeto de estudio y veremos, por otro lado, cómo la lógica de dominación colonial constituyó el marco de racionalidad que determinó el entendimiento teórico de *otras* culturas por parte de los antropólogos funcionalistas británicos.

### **La tradición folk-política británica**

Durante el período colonial británico, el interés cognoscitivo de la antropología era, como ya lo he mencionado, el estudio de las culturas genuinas. A partir de la primera guerra mundial y hasta finales de la década de 1940, las culturas genuinas fueron concebidas como totalidades integradas o sistemas de adaptación de un grupo a su ambiente, y como unidades delicadamente balanceadas que resuelven las necesidades fundamentales de los individuos. Veremos a continuación que esta concepción de las culturas genuinas logró constituirse a partir de un conjunto de valores no epistémicos, los cuales pueden ser detectados en una tradición política de la que no sólo formaban parte los antropólogos, sino que, en general, logró reunir a políticos y filósofos ingleses desde el siglo XVII. Se trata de la tradición folk - política británica.

La era del entusiasmo imperialista comenzó con la ocupación británica de Egipto en 1882, acontecimiento que señala el inicio de la participación inglesa en “la lucha por África”; esta era llegó a su fin en 1945, cuando el recién electo gobierno laboral en Gran Bretaña introdujo cambios en la administración colonial para propiciar la independencia de los pueblos africanos en el futuro inmediato. Durante ese mismo periodo, la antropología comenzó su profesionalización: en 1884, Edward B. Tylor fue nombrado Catedrático en antropología por la Universidad de Oxford y primer presidente de la recién creada Sección

de Antropología dentro de la Asociación Británica para el Avance de la Ciencia. Para 1946, la antropología era ya una profesión y una ocupación académica completa<sup>188</sup>.

Además de contextualizar temporalmente el desarrollo histórico de la antropología británica, estas marcas temporales permiten señalar la participación constante de los antropólogos en un debate nacional en torno a las características de un orden político deseable; dicho en una pincelada, la ideas que formaron parte de este debate eran ideas de corte liberal. Pero la importancia de este debate está en otro lado. Siguiendo con Henrika Kuklick, lo que interesa señalar es el conjunto de supuestos políticos que enmarcaron dicho debate, supuestos que formaban parte de la cultura popular británica, del discurso de la alta cultura e incluso de las discusiones sobre la naturaleza del Estado conducidos por los filósofos políticos desde el siglo XVII<sup>189</sup>. El conjunto de estas supuestos de naturaleza política conforman lo que Kuklick ha llamado “tradición folk-política”, la cual se ha configurado en torno al interés por determinar el rango de posibilidades de estructuración social<sup>190</sup>.

Las extrapolaciones de este interés básico derivaron en la elaboración de dos modelos opuestos de organización social orientados a determinar si el orden político más deseable, es decir, el que conlleva al mantenimiento de la armonía social, radica en un poder descentralizado que permite una cierta autonomía de sus instituciones constitutivas o si, por el contrario, radica en un poder centralizado que se concentra en una persona o en un grupo. En cualquier caso, ambas posturas pretendían que sus modelos abarcaban y agotaban todas las posibilidades de elección política.

Por un lado, el modelo radical plantea que la capacidad para gobernar está distribuida uniformemente en la especie humana, por lo que las formas legítimas del poder político se expresan en algún tipo de unión contractual de individuos que deriva en una sociedad poco

---

<sup>188</sup> Henrika Kuklick, “Tribal Exemplars. Images of Political Authority in British Anthropology, 1885 – 1945” en: George Stocking (Ed.), *Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1984, p.59.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p.60.

<sup>190</sup> *Idem.*



centralizada y cuyo valor político principal es la solidaridad<sup>191</sup>. De acuerdo con este modelo, el sistema de estratificación social puede no ser totalmente igualitario pero los líderes políticos tienen la función de satisfacer las necesidades populares y la protección de las libertades individuales. Esta forma de organización, que mantiene cierta armonía por largos periodos de tiempo, es considerado como un orden político natural y se asume que los cambios sociales ocurren constante y gradualmente gracias a las pequeñas contribuciones de los hombres comunes<sup>192</sup>.

Por otro lado, el modelo de corte conservador considera que la capacidad para gobernar y para alcanzar cualquier logro deriva de talentos innatos de individuos o grupos, de manera que las formas legítimas de gobierno son centralizadas, autoritarias y, en consecuencia, deben ser conducidas por una aristocracia hereditaria. En este modelo, la integración social adquiere una forma organicista: los individuos, desiguales por definición, deben cooperar para lograr fines colectivos y deben aceptar que su estatus y su recompensa material se estimará en proporción con el poder que ejercen<sup>193</sup>.

Ahora bien, la defensa de estos modelos folk- políticos no se condujo en abstracto, sino a partir de la consideración de eventos históricos concretos; en particular, la Conquista Normanda, que supuso el encuentro entre culturas distintas, constituyó el punto de referencia histórico para el debate<sup>194</sup>. Las consecuencias políticas de la Conquista, es decir, la consolidación del Imperio Británico, fueron presentadas como justificación del modelo folk-político de carácter conservador: la centralización del control político por parte de una

---

<sup>191</sup> *Ibid*, p.61.

<sup>192</sup> *Idem*.

<sup>193</sup> Henrika Kuklick subraya que esta concepción de la filosofía política es un buen ejemplo del pensamiento conservador de la tradición occidental ilustrado por Karl Mannheim, aunque reconoce que la tradición política-folk británica tiene sus variantes particulares, *ibid*, p.60.

<sup>194</sup> Se conoce como "Conquista Normanda" a la invasión y el subsecuente control del territorio de la Inglaterra sajona, en 1066, por parte de los normandos. Es un momento decisivo en la historia política de Inglaterra porque la afianzó como una de las más poderosas monarquías en Europa. Una vez consolidada la Conquista, los normandos enfrentaron problemas para mantener el control político, entre otras cosas debido a que los nativos anglosajones habían desarrollado un sofisticado sistema de gobierno descentralizado en el que las unidades administrativas (*shires*) mantenían una cierta autonomía respecto al gobierno central. Para revertir esa situación, los conquistadores normandos desarrollaron un sistema centralizado de gobierno con el objeto de administrar los territorios conquistados y contrarrestar las constantes revueltas populares (los exhaustivos censos poblacionales, así como los monumentales castillos y fuertes construidos a partir de esa época dan fe del férreo control central normando).

raza dominante se consideró como el elemento básico tanto para la fundación de la nación inglesa como para su posterior expansión hacia los territorios que conformarían la Gran Bretaña<sup>195</sup>. Ya en el siglo XIX, las enseñanzas expansionistas de la Conquista representaron el paradigma del colonialismo británico, cuyos estrategas y apologistas se concebían a sí mismos como “una raza superior destinada a llevar los beneficios de la civilización a pueblos lejanos y atrasados”<sup>196</sup>.

Precisamente el modelo folk-político de cariz conservador (digamos, el modelo humeano) constituyó la fuente de valores políticos que humedeció el territorio de la temprana antropología británica de la transición del siglo XIX al siglo XX y logró caracterizar los supuestos básicos de las teorías del cambio cultural: “de acuerdo con una interpretación positiva de la Conquista Normanda”, el cambio no era concebido “como resultado de la dinámica interna, sino que era necesariamente estimulado por el contacto con agentes externos”<sup>197</sup>.

Pero para la década de los veinte, las virtudes de la civilización occidental comenzaron a ser cuestionadas; el clima político de la primera posguerra era propicio para una crítica liberal de la sociedad occidental y la antropología fue un vehículo para ella<sup>198</sup>. En este contexto, la mayoría de los antropólogos británicos aceptaban que la raza y la cultura eran independientes y encontraban difícil sostener que

los conquistadores eran culturalmente superiores a los colonizados, que el estado encarnaba una forma superior de organización política, que el actual carácter de la civilización occidental representaba un estadio evolutivo superior y, tal vez lo más importante, ya no asumían que las sociedades tecnológicamente superiores y políticamente organizadas entrañaban los más altos estándares de moralidad<sup>199</sup>.

---

<sup>195</sup> *Ibid.*, p.61.

<sup>196</sup> *Idem.* Mientras que John Locke consideraba ilegítimo el gobierno establecido durante la Conquista porque implicó una “abrogación de la democracia natural de los sajones”, David Hume defendió los efectos civilizadores de la Conquista: hasta la llegada de los normandos, “los sajones habían avanzado muy poco desde el rudo estado de naturaleza” *Ibid.*, pp. 61-62.

<sup>197</sup> *Ibid.*, p.70.

<sup>198</sup> Ver: *supra* “El primitivismo y la reacción antimoderna”, pp. 54-59.

<sup>199</sup> Henrika Kuklick, *Op.cit.*, p.69.

Particularmente, los temas políticos involucrados en la reacción antimoderna lograron manifestarse en los análisis teóricos de la antropología británica de la época clásica. La crítica de los sistemas políticos centralizados y autoritarios como proveedores de armonía social, derivó en la defensa de valores como la solidaridad, la autonomía, la igualdad, y con ello, el modelo folk-político lockeano comenzaba a imponerse.

### **Funcionalismo: la versión antropológica**

A partir de la década de los veinte y hasta bien entrada la década de los cuarenta, los antropólogos británicos emprendieron el estudio de sociedades “acéfalas”, es decir, sociedades carentes de una entidad concentradora del poder político o de un Estado. Kuklick enumera un conjunto de factores que concurrieron para dirigir la atención de los antropólogos británicos hacia tales sociedades: i) este tipo de sociedades era especialmente adecuado para un grupo de antropólogos ansiosos por distinguirse de sus predecesores evolucionistas y sus contemporáneos amateurs; afirmaban que se necesitaba entrenamiento para comprender los patrones de comportamiento que posibilitan y mantienen el orden social ante la ausencia de un gobierno centralizado; ii) debido a la propia dinámica colonial, las sociedades sin Estado por lo regular estaban lejos del centro administrativo y en consecuencia permanecían como objetos inexplorados de la investigación antropológica; iii) los gobiernos centralizados eran más comunes en áreas pacificadas, en parte debido a que la consolidación de una autoridad tribal central fue una reacción tribal típica a la invasión foránea y en parte porque los propios agentes coloniales estimulaban la centralización política con objeto de facilitar los trámites administrativos<sup>200</sup>.

Tal como lo presenta Kuklick, el interés por el estudio de sociedades sin Estado fue en gran medida la respuesta y la adecuación práctica de los antropólogos a las condiciones sociales de la situación colonial. Sin embargo, la selección de las sociedades sin Estado como temas de investigación etnográfica se debió también a un asunto más sutil, puesto que dicha selección

---

<sup>200</sup> *Ibid.*, p.71.

representaba un juicio normativo que entrañaba el reconocimiento de fuentes de estabilidad social y satisfacción personal ignorada por la generación previa de antropólogos. Y los juicios de los antropólogos encajaban en un modelo convencional: las sociedades acéfalas eran vistas a partir del modelo folk de la democracia anglosajona [...] los funcionalistas se representaban las culturas tradicionales como sociedades perfectamente integradas e inevitablemente estáticas debido a que todas sus instituciones se reforzaban mutuamente y sus miembros se encontraban unidos en un acuerdo consensual<sup>201</sup>.

El constante interés por el estudio de instituciones, costumbres y valores que fomentan la solidaridad, hizo a un lado estudios que pudieron hacerse (y que no fueron frecuentes hasta bien entrada la década de los cuarenta) en torno a los cambios que el régimen colonial introdujo en las sociedades africanas. Asimismo, por un tiempo, los antropólogos evitaron especular acerca del origen del Estado por su renuencia a concluir que la fuerza era necesaria para el mantenimiento de la organización política<sup>202</sup>.

Un ejemplo paradigmático de la proyección de estos juicios normativos en el análisis antropológico de la vida política nativa es la etnografía realizada por Edward E. Evans-Pritchard sobre los *Nuer*. Evans-Pritchard concebía su estudio de los *Nuer* como

un tributo a los *Nuer* mismos. Veinte años atrás no eran muy estimados; pero paulatinamente hemos aprendido que ellos son un grupo cuyos valores vale la pena transmitir para la prosperidad<sup>203</sup>.

Cuando Evans-Pritchard realizó su estudio entre los *Nuer*, éstos sumaban unas 200 mil personas dispersas en un área de 30 mil millas al sur de Sudán. Evans-Pritchard mostró que puede existir una sociedad geográficamente dispersa regida por un sistema político descentralizado y sin gobernantes, en condiciones que denominó de “anarquía ordenada”<sup>204</sup>. “La anarquía ordenada en la que viven – sigue Evans-Pritchard – concuerda perfectamente

<sup>201</sup> *Idem*. Énfasis añadido.

<sup>202</sup> *Idem*. Henrika Kuklick señala que el libro clásico de antropología política *African Political Systems* de 1940, editado por Meyer Fortes y Edward Evans-Pritchard, concentra el enfoque antropológico de esa época: “generalmente se acepta que este libro no sólo marcó e inspiró una generación completa de antropólogos, sino que además constituyó la culminación de una tendencia previa; para los antropólogos de la primera posguerra, las sociedades simples representaban un ideal cultural; sólo pequeñas diferencias de estatus existían en sociedades no desarrolladas económicamente, y el orden social se mantenía por medio de cooperación informal y consenso”.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>204</sup> Adam Kuper, *Op.cit.* p.110 y ss.

con su carácter, pues resulta imposible vivir entre los *Nuer* y concebir gobernantes gobernándolos<sup>205</sup>. En este sentido, Evans-Pritchard adoptó el punto de vista durkheimiano acerca del carácter de las sociedades segmentarias fundadas en la solidaridad mecánica y buscó un orden en el campo de los valores compartidos<sup>206</sup>. De acuerdo con Evans-Pritchard, la organización social de los *Nuer* encarna una forma de sociedad segmentaria, es decir, una sociedad conformada por unidades autónomas que no están unidas en una jerarquía centralizada sino que actúa conjuntamente sólo en oposición a un enemigo común<sup>207</sup>. De esta manera, si hay estabilidad en la sociedad *Nuer*, ello no se debe a la ausencia de conflicto, sino a que cada fuente de tensión tiende a ser balanceada con poderes que actúan como contrapesos, de manera que, paradójicamente, el conflicto es una fuente de integración social<sup>208</sup>.

Como sus colegas contemporáneos Evans-Pritchard reconoció la existencia de Estados centralizados y aristocracias, pero enfatizaban aquellas características de la política tradicional que hacían a las sociedades esencialmente democráticas. Incluso en las sociedades caracterizadas por la distinción de clases y dominadas por una aristocracia hereditaria, las exigencias de sobrevivencia requerían que la clase gobernante otorgara un grado de autoridad a gente de talento, pues se consideraba que la capacidad adaptativa de la gente dependía de su aceptación de estándares meritocráticos<sup>209</sup>.

Henrika Kuklick señala que en alguna medida es posible ver las interpretaciones de Evans-Pritchard como “estratégicas” en tanto que estaban diseñadas

para oponerse a la visión de los oficiales coloniales del Servicio Político Sudanés; [Evans-Pritchard] estaba determinado a evitar que los gobernantes coloniales subvirtieran las instituciones tradicionales para lograr sus propios fines [...] Los oficiales británicos de Sudán estaban ansiosos de encontrar en las instituciones políticas nativas un sistema ordenado por un fuerte liderazgo que pudieran emplear; en consecuencia, eran críticos al análisis de

---

<sup>205</sup> Henrika Kuklick, *Op.cit.*, p.75.

<sup>206</sup> Adam Kuper, *Op.cit.*, p.116

<sup>207</sup> Henrika Kuklick, *Op.cit.*, p. 74

<sup>208</sup> *Idem.*

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 72

Evans-Pritchard debido a que les negaba el acceso ese tipo de agentes útiles<sup>210</sup>.

A pesar de la postura explícitamente anticolonial de Evans-Pritchard, críticos posteriores han afirmado que la etnografía sobre los *Nuer* puede interpretarse también como una defensa implícita al poder colonial británico. Si bien los antropólogos, junto con los políticos liberales de aquella época, se negaban a concebir al gobierno colonial como necesario para el mejoramiento de los pueblos colonizados, al negar que los pueblos colonizados pueden ser obligados, mediante el uso de la fuerza, a seguir un estilo de vida extraño para ellos, de hecho estaban negando la realidad de la dominación colonial<sup>211</sup>. De estas consideraciones se ha derivado la conclusión, arriba señalada, de que los antropólogos “defendieron implícitamente” el poder colonial. Me interesa a continuación defender la conclusión opuesta y mostrar en qué consistió la dificultad de los antropólogos funcionalistas para defender la dominación colonial a partir de la producción de conocimiento “utilizable”.

### **Etnografía y racionalidad instrumental**

Las razones que explican esta dificultad pueden ser apreciadas en la configuración de la teoría antropológica clásica típicamente británica: la antropología funcionalista. Los antropólogos británicos rechazaron que el gobierno colonial era benéfico para las sociedades colonizadas porque entendían las sociedades colonizadas como sistemas integrados, cuyo equilibrio emanaba de su propia dinámica interna, de manera que el único entendimiento que pudieron ofrecer de la vida tribal tuvo un carácter instrumental, el cual se evidencia cuando se reconoce el sentido de totalidad implícito en la teoría funcionalista que concibe la cultura como un sistema social homogéneo que ofrece medios para satisfacer necesidades.

Claro ejemplo de ello es la definición malinowskiana de la “cultura tribal”<sup>212</sup> como la totalidad de instituciones o unidades funcionales que componen una sociedad particular, en

---

<sup>210</sup> *Ibid.*, p. 75

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 76

<sup>212</sup> Malinowski se refiere a la cultura como “las manifestaciones realmente importantes de la conducta humana organizada”.

la que relaciones institucionales están moldeadas de acuerdo con el concepto biológico de sistema natural en el que las partes componentes son concebidas como en un estado de homeostasis o equilibrio<sup>213</sup>. Según la teoría funcionalista de Malinowski, la cultura es

a, un *patrimonio instrumental* por el que el hombre es colocado en la mejor posición para solucionar los problemas concretos y específicos que encara en su ambiente en el curso de la satisfacción de sus necesidades.

b, un sistema de objetos actividades y actitudes en el cual *cada parte existe como un medio para un fin*. Tales actividades, actitudes y objetos están organizados alrededor de importantes y vitales tareas en instituciones como la familia, el clan, la comunidad local, la tribu y los equipos organizados para la cooperación económica, y la actividad política, jurídica y educacional<sup>214</sup>.

Para fines de la explicación, Malinowski no asocia los fenómenos culturales (la educación, el control social, la economía, los sistemas de conocimiento o los modos de expresión artística) con ciertas reglas *a priori* inherentes al código tribal que darían sentido a esos fenómenos, sino que es el propio etnógrafo quien debe inferirlas inductivamente, a partir de la observación directa, con el fin de postular una ley alusiva exclusivamente a la “función” de cualquier institución (o “unidad funcional”). De esta manera, para comprender la naturaleza de una institución o fenómeno cultural particular, el etnógrafo debe analizar su *función* dentro del conjunto del sistema social<sup>215</sup>.

A partir del entendimiento funcionalista de las culturas tribales, resulta tentador concluir que la teorías antropológicas confeccionadas en situación colonial produjeron conocimiento técnicamente utilizable y, consecuentemente, defendieron implícitamente la administración colonial. Robert Ulin afirma

mientras que el propósito expreso de la etnografía funcionalista era la descripción y el análisis de la vida social de los pueblos nativos, ocultaba un proceso de objetivación que *producía conocimientos utilizables con objeto de controlar y administrar los pueblos colonizados*.<sup>216</sup>

<sup>213</sup> Robert Ulin, *ibid*, p. 33.

<sup>214</sup> Bronislaw Malinowski, *Una teoría científica de la cultura*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1948, p. 175. Énfasis añadido.

<sup>215</sup> *Ibid*, p. 196

<sup>216</sup> Robert Ulin, *Op cit.*, p.46.

Como lo he afirmado a lo largo de este capítulo, el contexto colonial y la racionalidad (instrumental) inherente al proceso de dominación política fue, *de facto*, el marco dentro del cual se desarrolló la investigación etnográfica británica y por ello la teoría funcionalista puede ser entendida como la expresión de un entendimiento instrumental de las sociedades tribales. Más aún, su propio núcleo axiológico está conformado por valores epistémicos de ese signo<sup>217</sup>. Sin embargo, a partir la idea de que la dimensión axiológica de la antropología británica en situación colonial fue el resultado de un conjunto de valores políticos y epistémicos de carácter instrumental, resulta difícil concluir que los antropólogos defendieron el orden colonial y que sus conocimientos teóricos se produjeron con objeto de controlar y administrar.

En realidad, la racionalidad instrumental inherente a la situación colonial influyó a la teoría antropológica funcionalista más profundamente de lo que la propia teoría pudo afectar la situación política de las culturas tribales africanas mediante la “utilización” del conocimiento etnográfico. En otros términos, si bien el funcionalismo antropológico produjo “conocimientos utilizables” (debido a su carácter instrumental), resulta difícil sostener que ese conocimiento fue en última instancia una mera “instrumentalidad política”. El antropólogo Homer G. Barnett, quien condujo un equipo de trabajo etnográfico en situación colonial, afirmó

la ciencia puede demostrar medios pero no especificar fines [...] la ciencia se preocupa por medios y no por fines; hay medios científicos para salvar vidas humanas pero no hay justificación científica por ello [...] Dado que no puede haber una determinación científica de los fines a ser perseguidos, se sigue que el antropólogo, actuando como científico, no está profesionalmente cualificado para definir los propósitos del gobierno [...] Se puede argumentar que tampoco lo estaba el administrador, pero esa es una cuestión de opinión y no puede ser demostrada excepto con base en ciertos supuestos de valor [...] La ciencia puede indagar propiedades pero no puede descubrir o adjudicar sus virtudes en términos de su deseabilidad [...] Sus descubrimientos y creaciones [de la antropología] no pueden ser traducidas en términos del bien o el mal, [ya que] esa traducción requiere la imposición de una escala de valores morales, la validez de la cual puede ser

---

<sup>217</sup> Para Ulin la teoría funcionalista está moldeada por un marco de la racionalidad instrumental entendida como un método cuyas reglas técnicas de procedimiento se dirigen hacia la objetivación y el control de la realidad, Robert Ulin, *ibid.*, p.43.



debatida pero sin ningún tipo de pruebas. En términos kantianos, la ciencia trata con imperativos hipotéticos, no categóricos<sup>218</sup>.

Vemos que la racionalidad instrumental inherente a la situación colonial llevó al antropólogo a definir y concebir su actividad como una ciencia neutral y recolectora de hechos objetivos. Esta misma racionalidad impidió a los antropólogos reconocer que su propia tradición política, con toda la carga valorativa que entraña, desempeñó un papel activo en el proceso de constitución de su objeto, las culturas tribales africanas, como sistemas substancialmente armónicos cuya función primordial consiste en satisfacer las necesidades de los individuos a través de sus instituciones constitutivas. Estos elementos no estrictamente epistémicos lograron configurar la dimensión axiológica de la antropología funcionalista clásica a partir de su juego recíproco con valoraciones estrictamente epistémicas pertenecientes tanto a la concepción teórica funcionalista como a la tradición positivista de las ciencias humanas.

---

<sup>218</sup> Homer G. Barnett, "Learning about culture. Reconstruction, participation, administration, 1934 - 1954" en: George W. Stocking, *Observers, Observed. Essays on ethnographic fieldwork*, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1983, Vol. I, p.173.

### A vueltas con la objetividad

El análisis de las dimensiones axiológicas ha derivado en una crítica a la concepción tradicional de objetividad a partir de la cual los antropólogos pretendían otorgar validez científica a sus diversas indagaciones etnográficas. Mostré que este proceso de validación consistía en definir los hechos etnográficos como “cosas” a la manera durkheimiana y, a partir de su observación y descripción, establecer generalizaciones y enunciados con apariencia de leyes. Asimismo, la validez objetiva de estas observaciones, descripciones y generalizaciones estaba fuertemente identificada con el compromiso de la neutralidad valorativa, es decir, con la idea de que el etnógrafo, en tanto observador neutral de hechos etnográficos, no emite juicios de valor.

Los componentes de esta noción tradicional de objetividad pueden resumirse de la siguiente manera: (i) Un compromiso con la neutralidad axiológica: es *objetivo* el conocimiento que no depende de perspectivas o idiosincrasias, individuales o grupales; (ii) Un compromiso ontológico: los resultados de la investigación científica son *objetivos* en la medida en que ofrecen una descripción precisa de los hechos del mundo “tal como son” y (iii) Un compromiso metodológico: los procedimientos de investigación constituyen un conjunto de criterios no arbitrarios y no subjetivos – en el sentido expuesto en el inciso (i) – para aceptar y rechazar hipótesis, lo cual, a su vez, garantiza una descripción objetiva del mundo – en el sentido expuesto en el inciso (ii).

¿Cuál es la alternativa? El reto de configurar una noción de objetividad para la antropología consiste en destacar, de manera simultánea, que 1) la indagación etnográfica es realizada por individuos que conforman una comunidad de indagación y que los intereses cognoscitivos de esa comunidad están orientados hacia un objeto de investigación específico, la *otredad* cultural, para lo cual dispone de ciertos recursos epistémicos – conceptos, valores, teorías, técnicas, problemas, métodos, metas de investigación; y 2) los

procedimientos etnográficos de investigación implican un encuentro histórico entre el etnógrafo y los *otros*; más específicamente, se trata de un encuentro entre dos culturas en contextos sociales y políticos concretos que necesariamente forman parte de la investigación.

Lo primero que debe notarse en la definición tradicional es que la objetividad se predica de hechos de una *realidad objetiva* que impone a la razón sus límites y determina los métodos obligatorios para efectivamente llegar a conocerla.<sup>219</sup> Siguiendo con esta definición, esa *realidad objetiva* es independiente de los investigadores interesados en conocerla, de las razones que tengan para creer o dudar de ella, e incluso es independiente de que la piensen o la puedan siquiera concebir. Asimismo, esta noción supone que cualquier sujeto que aplique las reglas del método tiene garantizado el acceso a esa realidad, de manera que la investigación científica puede ser realizada por individuos aislados e independientes entre sí.

Pero una noción de objetividad, definida a partir de hechos cuya existencia no depende de sujetos racionales, de sus recursos epistémicos e incluso de sus intereses, resulta irrelevante ante la consideración de que la ciencia está conformada por prácticas epistémicamente orientadas dentro de una comunidad científica concreta. En consecuencia, una noción de objetividad científica debe considerar la centralidad de las prácticas indagatorias de una comunidad. Precisamente esta consideración permite descartar por completo la noción tradicional de objetividad, porque implica un desplazamiento desde los sujetos individuales hacia sujetos colectivos o comunidades y sus prácticas indagatorias, y desde los *hechos objetivos* hacia las *razones objetivas*.

Es posible ilustrar este desplazamiento con dos afirmaciones que se refieren respectivamente al método y a la práctica. Por un lado, Descartes afirmó: “mi objetivo no es enseñar el método que todos deberían seguir para conducir bien su razón, sino solamente revelar cómo he tratado de conducirme yo”. Esta aseveración ilustra claramente una

---

<sup>219</sup> León Olivé, *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y de la tecnología*, Paidós-UNAM, México, 2000, p. 159.

concepción individualista de la investigación científica que basa la validez objetiva del conocimiento en la centralidad epistémica del sujeto cognoscente y elimina por completo toda consideración acerca del carácter colectivo e histórico de la empresa científica.

En contraste, es posible ilustrar la dimensión social de la investigación científica a partir de una aseveración de Aristóteles: “no actuamos correctamente porque tengamos virtud o excelencia, sino que tenemos virtud y excelencia porque actuamos correctamente”. Esta idea, en el terreno de la ciencia, permite considerar que la posibilidad de generar conocimiento genuino acerca de algún aspecto concreto del mundo depende de una práctica indagatoria correcta. Veamos.

¿Cómo puede el conocimiento no depender de sujetos individuales si la actividad cognoscitiva es, por naturaleza, una actividad que acontece en primera persona? Para afirmar el carácter colectivo de la investigación científica no es necesario apelar al modo en el que cada sujeto percibe, comprende o se representa los procedimientos de indagación y hacerlos coincidir con el modo en el que otros sujetos los perciben, comprenden o se los representan. Es suficiente constatar que un conjunto de individuos se reconoce como parte de una misma comunidad científica, es decir, que acepta una serie de compromisos con un objeto, unos métodos y unas técnicas y, sobre todo, que asume un compromiso cognoscitivo frente a dicho objeto<sup>220</sup>. Lo que Evandro Agazzi sugiere es que aunque sólo hablemos del *saber* científico, debemos admitir que a éste “le es connatural un *hacer*”, y este *hacer* en la ciencia hace relevante una reflexión en torno, no sólo a las prácticas indagatorias, sino también a la técnica y al terreno de la moral<sup>221</sup>.

En el contexto de una comunidad científica, es más pertinente asociar la objetividad con las razones de que disponen los miembros de una comunidad para sustentar sus creencias en la existencia de determinados *hechos objetivos*. En pocas palabras, la noción de objetividad en

---

<sup>220</sup> Evandro Agazzi. *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica*. Tecnos, Madrid, 1996, p.40. Ello puede muy bien constar a todos sin necesidad de que ninguno tenga que echar una ojeada a las percepciones o al pensamiento de otros (¿acaso esto es posible?).

<sup>221</sup> *Ibid.*, p.46.

cuestión se refiere a *razones objetivas* y no a *hechos objetivos*.<sup>222</sup> León Olivé ilustra esta noción de objetividad mediante un ejemplo

si quiero *sostener la creencia en el hecho* de que exactamente hace 250 millones de años un diplodocus se paseaba por lo que ahora llamamos Berlín, cuya existencia no está dada intersubjetivamente, entonces *debo sostener esa creencia 'como conclusión de un razonamiento a partir de razones que sí son intersubjetivas'*. Las razones que nos permiten concluir 'trasubjetivamente' la existencia del diplodocus (un hueso hallado en tierras del terciario, una huella petrificada, una hipótesis teórica consistente, etc.) son 'objetivas' en un segundo sentido: son incontrovertibles para cualquier sujeto de una comunidad epistémica.<sup>223</sup>

Esta noción de objetividad supone la noción de "comunidad epistémica pertinente", es decir, la noción de un conjunto de sujetos a los que le son accesibles las mismas razones que le son accesibles a cualquier sujeto perteneciente a esa comunidad y no otras<sup>224</sup>. Pero para que cualquier miembro de una comunidad epistémica tenga acceso a las mismas razones que le permitan sostener una determinada creencia, es preciso que comparta un conjunto de recursos epistémicos: creencias previas, reglas de inferencia, normas y valores epistémicos, metodológicos, éticos y estéticos, de manera que les sea posible comprender y discutir una idea.<sup>225</sup> La noción de objetividad que se perfila, presenta ya, en el plano meramente intuitivo, dos características primordiales: la publicidad y la "independencia del sujeto". En este sentido Agazzi afirma que

la intersubjetividad científica siempre esta ligada al uso de procedimientos estandarizados aceptados y compartidos por una comunidad de científicos en una época histórica dada. En esta perspectiva, los sujetos no están considerados como mentes o conciencias sino como receptores activos y como sistemas de referencia.<sup>226</sup>

De esta manera, se configura una noción de objetividad que contempla el hecho de que la investigación científica se realiza en el contexto de una comunidad de individuos que cuentan con determinados recursos epistémicos

---

<sup>222</sup> León Olivé, *Op.cit.*, pp.160 – 161.

<sup>223</sup> *Idem*. Énfasis añadido

<sup>224</sup> *Idem*.

<sup>225</sup> *Idem*.

<sup>226</sup> Evandro Agazzi, *Op.cit.*, p. 40.

la objetividad se define como *aceptabilidad racional en condiciones realmente existentes para una comunidad epistémica*. Una creencia objetiva deberá estar basada en la mejor justificación que realmente tengan a su alcance los sujetos de la comunidad en cuestión. La objetividad se refiere, pues, a la posibilidad de reconocimiento público, en una comunidad determinada, de que hay una situación de hecho [...] la objetividad de una creencia está en función de otras creencias disponibles, así como de otros recursos materiales e intelectuales disponibles para la comunidad de que se trate.<sup>227</sup>

La definición de objetividad como aceptabilidad racional “en condiciones realmente existentes para una comunidad epistémica” implica la eliminación de la centralidad del sujeto cognoscente y de sus recursos cognitivos en el contexto de las prácticas indagatorias, y recentra la reflexión filosófica en torno a los modos concretos de investigación, en los que no sólo se definen los métodos y los objetos de investigación, sino también los sujetos mismos de conocimiento. La reflexión filosófica de la ciencia no ha de privilegiar, pues, la preeminencia de un sujeto cognoscente, sino el desarrollo de prácticas indagatorias que se definen en la búsqueda de conocimiento.

Entendidas de este modo, las prácticas indagatorias que conforman la empresa científica, pueden proporcionar modelos de racionalidad en la medida en que constituyen formas de acción y de práctica que entrañan una gran diversidad de intereses y valoraciones – políticas, epistémicas, éticas – cuyo incesante juego recíproco impide la imposición autoritaria de unas sobre las otras en detrimento de la libertad, del conocimiento o del correcto actuar. Es justamente el énfasis en la práctica lo que permite entender la racionalidad como una *consecuencia* deseable en la vida humana y no como un *principio* regulador o como un pesado fardo de normatividad que intenta imponerse sobre toda actividad humana y regularla. En términos de Aristóteles, para el caso de la ciencia, la virtud epistémica de las comunidades científicas depende del correcto actuar, es decir, de una práctica indagatoria correcta<sup>228</sup>.

<sup>227</sup> León Olivé, *Op.cit.*, pp. 161- 162.

<sup>228</sup> La frase de Aristóteles antes citada (ver *supra* p. 96) termina como sigue: “la excelencia es un arte que se conquista con la práctica y el hábito. Somos lo que hacemos repetidamente. Excelencia, entonces, no es un acto sino un hábito”.

Desde esta perspectiva, la reflexión histórica y epistemológica de la antropología deberá sustituir el análisis ascendente que se dirige hacia el sujeto constituyente del conocimiento antropológico, al que se pide dar cuenta racionalmente de un objeto de conocimiento científico (de la *otredad* cultural), por un análisis descendente que se encuentra orientado al estudio de las prácticas indagatorias concretas, por medio de las cuales el objeto de conocimiento científico es constituido en el marco de un dominio de conocimiento<sup>229</sup>. En este movimiento descendente, la unidad de análisis filosófico está representada por el conjunto de las prácticas indagatorias epistémicamente orientadas es decir, los modos de indagar

más o menos regulados, más o menos reflexionados, más o menos finalizados, a través de los cuales se constituyen de manera simultánea los objetos de conocimiento para los que intentan pensarlo y dirigirlo, así como el modo en que se configuran los procedimientos para dar cuenta de ellos<sup>230</sup>.

En el análisis histórico-epistemológico de un actividad como la antropología, cuya práctica indagatoria implica, por definición, un encuentro histórico y concreto entre el etnógrafo y otras culturas (o para ser más preciso, un encuentro entre dos culturas distintas) se hace necesario detectar, reconstruir y examinar las tradiciones (políticas o filosóficas) constitutivas de la cultura del antropólogo, que preceden y que condicionan sus actos de comprensión y explicación. En este sentido, lo que sugiere el análisis de las dimensiones axiológicas es que los elementos de la tradiciones que emergen en primera instancia y de manera recurrente, adoptan forma de valoraciones metodológicas, éticas y políticas, que otorgan sentido a la antropología en la medida en que guían los juicios acerca de lo que resulta interesante, relevante o correcto explorar y conocer. Y justamente la idea de que las dimensiones axiológicas están conformadas por elementos valorativos provenientes de tradiciones permite defender la validez objetiva de los resultados de la investigación; en efecto, en la medida en que las tradiciones son históricamente reconocibles y ofrecen modos aceptados de indagar, pensar o actuar, ellas mismas son susceptibles de crítica y de

---

<sup>229</sup> Michel Foucault, *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona, 1990, pp. 31-32.

<sup>230</sup> *Idem*.

transformación. En consecuencia, los valores que emanan de la tradición distan de ser elementos irracionales, patrimonio de individuos y de sus elecciones caprichosas.

De esto se desprende una enseñanza fundamental del análisis de las dimensiones axiológicas de la antropología (y en general de toda práctica con pretensiones cognoscitivas), a saber, que permite reconocer sus raíces culturales y, de esta manera, su pertinencia real, es decir, política y epistémica, para los seres humanos que la practican y para la sociedad más amplia que patrocina su desarrollo y determina su pertinencia. En este sentido, Robert Ulin ha afirmado con gran acierto que

el contacto con tradiciones nativas hace que los antropólogos tomen conciencia, reflexivamente, de las limitaciones y la finitud de sus propias tradiciones. Es sólo mediante este proceso de reflexión, a partir de la plenitud de la tradición cultural, como puede establecerse la posibilidad de que los antropólogos comprendan las condiciones sociales y políticas de la investigación antropológica<sup>231</sup>.

El análisis de las dimensiones axiológicas que he propuesto se encuentra orientado a la comprensión de las condiciones sociales y políticas bajo las cuales se desarrolla la práctica indagatoria etnográfica y que de manera simultánea la posibilitan y la estimulan. Este modo de análisis resulta particularmente relevante para la etnografía como la práctica constitutiva del saber antropológico en la medida en que supone un encuentro concreto (histórica y socialmente condicionado) entre el etnógrafo y el nativo, así como entre sus respectivas tradiciones culturales. Asimismo, este análisis axiológico, en tanto que implica una reflexión acerca de la naturaleza de la etnografía como práctica indagatoria, apunta hacia la discusión en torno a la racionalidad misma del proyecto antropológico porque en efecto

la racionalidad es inherente a la perspectiva antropológica, al proceso por medio del cual el modo de investigación antropológico constituye sus objetos / sujetos de conocimiento y a la relación entre la antropología y el mundo de vida social precientífico de la cultura occidental<sup>232</sup>.

El análisis que he propuesto a lo largo de este ensayo es, pues, una reflexión acerca de la constitución de la *otredad* cultural como objeto de la antropología (y de la práctica

<sup>231</sup> Robert Ulin, *Antropología y teoría social*, Siglo XXI, México, 1990, pp. 44-45.

<sup>232</sup> *Ibid.*, p.19.



indagatoria etnográfica que le es inherente) a partir de la descripción del contexto social y político de la antropología y de las valoraciones no epistémicas que de él emanan.

Pero si bien la reflexión en torno a los problemas metodológicos y teóricos propios de la antropología, siguiendo con Ulin, pueden ser vistos como “un intento por llevar el discurso de la racionalidad a la comunidad antropológica”, por sí mismo ello no conduce al examen del problema concreto de la comprensión transcultural, que finalmente constituye la meta cognoscitiva fundamental y distintiva de la antropología<sup>233</sup>. Aunque no he desarrollado en este ensayo el análisis de la comprensión antropológica de la *otredad* cultural, me parece pertinente hacer un par de comentarios de carácter prospectivo en torno a dicho tema.

### **Interpretación en antropología**

El primero de ellos se refiere a la posibilidad de comprender *otras* culturas sin reificar los objetos de la comprensión antropológica, es decir, sin transformarlos en objetos y reconociendo la complejidad inherente a su condición humana<sup>234</sup>. La comprensión de *otras* culturas requiere dejar de lado de manera definitiva la identificación de objetividad con objetualidad (lo cual en términos de validez científica entraña un procedimiento de validación del conocimiento implícito en la noción tradicional de objetividad que ya ha sido criticada al inicio de este apartado) y recurrir a propuestas de carácter interpretativo para comprender el “punto de vista del nativo”. En otros términos, se trata de un desplazamiento desde la verificación empírica de hechos objetivos hacia la interpretación de acciones humanas y fenómenos culturales.

Debemos a Peter Winch una de las propuestas interpretativas más interesantes que se hayan brindado a la fundamentación del estudio antropológico de *otras* culturas y que se presenta en franca oposición a los procedimientos de la antropología clásica, así como a la noción de objetividad tal como ya se ha visto a lo largo de este ensayo. Para Winch, la antropología no es una ciencia basada en la verificación empírica sino una ciencia fundamentalmente

---

<sup>233</sup> *Ibid.*, p.14.

<sup>234</sup> Reificar significa reducir el ser a una mera cosa u objeto. Los esclavos, para ser jurídicamente considerados como tales, eran reificados, es decir, eran transformados en cosas; solamente con esa condición podían ser libremente comprados y vendidos.

interpretativa que busca comprender diversos fenómenos culturales a partir de los signos y símbolos del lenguaje ordinario<sup>235</sup>. De esta forma, para Winch comprender *otra* cultura (o cualquier cultura) implica necesariamente comprender las reglas intersubjetivas del lenguaje de las que derivan su sentido acciones y fenómenos culturales.

Una primera gran virtud de la propuesta de Winch consiste en que, para su formulación, recurrió al análisis de un caso concreto de la antropología clásica y con él logró penetrar al sistema nervioso central de la práctica antropológica<sup>236</sup>: se trata del estudio realizado por Edward Evans-Pritchard sobre las prácticas brujeriles entre los azande. Evans-Pritchard considera que la creencia en oráculos y en la brujería es “lógica” de acuerdo con las categorías y los supuestos de la cultura azande pero que finalmente son creencias “irracionales” porque “no es posible fundamentar empíricamente una afirmación ontológica de la brujería”, es decir, son creencias que no se refieren a la realidad objetiva y por ende carecen de estatus científico<sup>237</sup>.

Winch, en contraste, afirma que lo que determina aquello que está acorde con la realidad “no es la verificación empírica sino los usos (o juegos) intencionales del lenguaje a través de los cuales una comunidad de hablantes constituye intersubjetivamente la realidad”<sup>238</sup>. En

---

<sup>235</sup> Robert Ulin, *Op.cit.*, p. 15

<sup>236</sup> De hecho, con su ya clásico artículo “Understanding a Primitive Society”, de 1964, Winch inició el debate y la polémica sobre la racionalidad en antropología. El artículo de Winch motivó una gran respuesta por parte de antropólogos, filósofos y sociólogos. Este debate está reunido en el “Journal of the Anthropological Society of Oxford”. *Philosophy of the Social Sciences. Man. Rationality*, editado por Bryan Wilson, así como en el libro *Modes of Thought: essays in thinking in Western and Non-Western Societies*, de 1973, compilado por Robin Horton y Ruth Finnegan. En su extraordinario libro *Antropología y teoría social*, Robert Ulin hace un recuento de esta polémica a partir de los planteamientos de que considera más definidos y más fértiles; además de la propuesta del propio Winch, Ulin analiza las posturas neopopperianas que concurren al debate y las críticas de Steven Lukes y Alasdair McIntyre. Finalmente, Ulin ofrece una interesante propuesta que pretende superar la añeja distinción entre explicación y comprensión en ciencias humanas mediante la síntesis de la hermenéutica de Gadamer y Ricoeur, y de la teoría crítica.

<sup>237</sup> Evans-Pritchard distingue lógica y ciencia de la siguiente forma: nociones lógicas son “todas aquellas en las que, de acuerdo con las reglas de pensamiento, las inferencias serán verdaderas donde las premisas sean verdaderas, siendo la realidad de las premisas irrelevante”, mientras que “las nociones científicas son aquellas que concuerdan con la realidad objetiva tanto en lo que respecta a la validez de sus premisas, cuanto a las inferencias extraídas de esas proposiciones”. Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona, 1994, p.35.

<sup>238</sup> Robert Ulin, *Op.cit.*, p.12. Ludwig Wittgenstein acuñó la idea de “juegos de lenguaje” a partir de la crítica de la “teoría rotular del lenguaje” que él mismo había defendido. En realidad, la “teoría rotular” alude a la noción tradicional de objetividad que he presentado anteriormente. En su intento por definir un lenguaje único de la ciencia unificada, Wittgenstein partió de una concepción de isomorfismo entre las palabras y los objetos

consecuencia, las creencias brujeriles de los azande son, además de lógicas, racionales, puesto que son las reglas intersubjetivas que rigen los usos del lenguaje azande las que determinan su sentido y significado, y no la concordancia unívoca entre creencias y estados de cosas objetivos empíricamente verificables. De acuerdo con ello, Winch acusa a Evans-Pritchard de superponer los juegos del lenguaje científico a los juegos del lenguaje brujeril azande y de esta forma reificar su intencionalidad. En otros términos, Evans-Pritchard redujo a un mero objeto la naturaleza comunicativa de las prácticas brujeriles que les da su identidad cultural específica y en consecuencia fue incapaz de comprender el proceso por el que los azande constituyen el significado de su actividad<sup>239</sup>.

De esta manera, la investigación antropológica que se configura a partir de la propuesta wincheana está orientada a la comprensión de las creencias y práctica nativas en el contexto de las formas de vida que las generan y de sus juegos del lenguaje inherentes. Esta nueva actitud frente al objeto de estudio significa que el antropólogo debe restringir el uso de su lenguaje en un esfuerzo por captar esas creencias y esas prácticas puesto que nuestro lenguaje, con sus conceptos y categorías diseñadas para describir el mundo, sólo tiene sentido en el contexto social e institucional del antropólogo<sup>240</sup>. De lo contrario, a decir de Ulin

el uso de nuestras categorías económicas y legales para describir sociedades indígenas las reduce simplemente a reflejos de nosotros mismos, lo cual frustra la finalidad intrínseca de la antropología<sup>241</sup>.

Es correcta la afirmación de Winch en el sentido de que la actividad científica está conformada por categorías, conceptos y (como lo mostré en los capítulos anteriores) valores socialmente compartidos e histórica y culturalmente específicos, por lo que resulta

---

del mundo. De acuerdo con esa concepción, "las palabras son rótulos o etiquetas pegadas a los objetos del mundo y adquiridas por definición ostensiva [de manera que] cualquier frase posible debe ser capaz de describir un estado de cosas posible". Sin embargo, en el análisis de las oraciones que se refieren a creencias, esta concepción es problemática, pues las creencias entrañan una intencionalidad que les otorga significado y no necesariamente se refieren a objetos. Con el concepto de "juego de lenguaje", Wittgenstein intenta superar la mera función referencial del lenguaje y afirma que referirse a objetos es una de entre muchas cosas que es posible hacer con el lenguaje; justamente eso que es posible hacer de manera convencional con el lenguaje es lo que Wittgenstein llama "usos" o "juegos".

<sup>239</sup> *Ibid.*, p.54, cita 3

<sup>240</sup> *Ibid.*, p.63

<sup>241</sup> *Idem*

insostenible una idea de ciencia que en su definición excluya el contexto que le da sentido<sup>242</sup>. Sin embargo, a partir de esta afirmación Winch concluye incorrectamente que para lograr la comprensión de *otras* culturas en “sus propios términos” (es decir, de acuerdo con sus juegos de lenguaje específicos con el fin de no distorsionar la acción significativa de otras culturas) es necesario que el antropólogo renuncie a sus categorías culturales específicas.

Alasdair McIntyre ha criticado la propuesta de Winch en este punto no sólo por el hecho de que es imposible tal renuncia, sino porque el carácter inherentemente relativista de la propuesta wincheana imposibilita la crítica de la cultura y, en consecuencia, no puede enfrentarse a la ideología<sup>243</sup>. En efecto, el modelo de Winch excluye de manera definitiva la posibilidad de demostrar críticamente que, por ejemplo, las creencias brujeriles de los azande son inconsistentes e insostenibles en la medida en que se atribuye el sentido y significado de dichas creencias a los juegos del lenguaje intersubjetivamente compartido por la sociedad azande. El lenguaje de la antropología, a decir de Winch, no puede constituir un criterio “extracontextual” para realizar tal demostración porque las afirmaciones de los antropólogos tienen sentido y significado únicamente en el contexto de los juegos de lenguaje de la ciencia antropológica.

En contraste con esta postura, para McIntyre sí que existe ese criterio “extracontextual”: se encuentra justamente en la tradición crítica occidental que, como resulta evidente, McIntyre no concibe como un mero juego de lenguaje, tan válido como cualquier otro: “las sociedades modernas han institucionalizado el espíritu crítico y las prácticas de la ciencia. Además, la ciencia es un monumento viviente al progreso de la humanidad, y por sus normas, podemos establecer positivamente que no hay brujos”<sup>244</sup>

---

<sup>242</sup> *Ibid*, p.64

<sup>243</sup> *Ibid*, p.14. Para Robert Ulin, “no es inherente al concepto de juegos de lenguaje el que la ideología no pueda ser reconocida allí donde se manifiesta, como lo sugiere McIntyre. La imposibilidad de Winch de dar cuenta de la ideología se comprende mejor si la vemos como resultado de su tratamiento ahistórico y autónomo de los juegos de lenguaje y las formas de vida, cosa que pone de manifiesto las limitaciones del teórico, más que las de la lengua misma”, p.124.

<sup>244</sup> *Ibid*, p.120

a lo que me opongo en última instancia –sigue McIntyre – es a la sugerencia de que el acuerdo [intersubjetivo] en seguir una regla [del lenguaje] es suficiente para garantizar que [el acuerdo] tenga sentido. Hay casos en que el antropólogo, para entender lo que dice la gente, tiene que reconstruir en forma imaginativa una posible situación del pasado, en que las expresiones tenían un sentido que ya no tienen [...] uno no puede extraer sentido a partir del uso, pues el uso no proporciona ningún sentido<sup>245</sup>.

Si el significado no depende del uso del lenguaje implícito en el discurso de los informantes nativos, tal como lo sugiere McIntyre, entonces la captación del significado se puede lograr si se comprende por qué los nativos afirman creer en un determinado tabú brujeril y respetarlo, no obstante su frecuente y repetida violación<sup>246</sup>. La búsqueda de los porqués revela de inmediato el interés de McIntyre por llevar la noción de causalidad al centro del análisis antropológico. Como lo indica Ulin en su análisis de la propuesta de McIntyre

la reconstrucción histórica proporcionará al investigador un conocimiento de las causas y los procesos sociales que determinan el significado de fenómenos particulares *inadvertidos para los sujetos*. Por lo tanto, la comprensión de las creencias y los conceptos nativos [por parte] del antropólogo *no siempre* coincidirá con la interpretación de los propios nativos. Esta capacidad del investigador para comprender causas y procesos sociales inadvertidos proporciona una perspectiva adecuada para la crítica de las actividades y los criterios de comprensión de los nativos<sup>247</sup>.

En su propuesta por comprender significados a partir de reconstrucciones causales, McIntyre considera igualmente relevantes las interpretaciones nativas y la explicación antropológica en busca de significados<sup>248</sup> y matiza la paradoja que enfrentó Malinowski cuando afirmó que un “código tribal” rige la vida de los nativos pero que ellos mismo no lo entienden y no podrían formular una sola ley que lo explique; en consecuencia, sólo una

---

<sup>245</sup> Robert Ulin, *ibid*, p. 121

<sup>246</sup> *Idem*.

<sup>247</sup> *Idem*. Énfasis añadido.

<sup>248</sup> Me parece un gran avance para la filosofía de las ciencias humanas el hecho de que McIntyre lograra hacer coincidir dos perspectivas que hasta nuestros días se piensan irreductibles, a saber, las perspectivas naturalistas y hermenéuticas. En efecto, como señalan Fay y Moon, ninguna de estas perspectivas puede fundamentar las ciencias sociales completamente. Los naturalistas reniegan de la explicación simbólica y los hermenéutas rechazan la posibilidad de una teoría científica formulada en términos de la causalidad. Más se ganaría, dicen ellos, reconociendo que cada una de estas perspectivas está abordando el fenómeno desde preguntas diferentes: los hermenéutas desde el *qué significa* y los naturalistas desde el *por qué ocurre*. Ver: Brian Fay y J. Donald Moon, “What Would an Adequate Philosophy of Social Science Look Like?”, en Michael Martin y Lee C. McIntyre (eds.), *Readings in The Philosophy of Social Science*, MIT Press, Massachusetts, 1995.

explicación causal con apariencia de ley podría introducir orden en una sociedad que, según Malinowski, aparecía como “caótica y caprichosa”.

Asimismo, la idea de que la capacidad del investigador para comprender causas y procesos sociales “inadvertidos” proporciona una “perspectiva adecuada para la crítica de las actividades y los criterios de comprensión de los nativos” y supera la imposibilidad de crítica que entraña el modelo relativista de Winch. Precisamente el segundo comentario que me interesa hacer se refiere a la posibilidad de la crítica en el estudio antropológico de la *otredad* cultural.

### Son gajes del oficio

Roger Bartra se refiere al tema de crítica de la cultura desde la perspectiva antropológica y muestra que las primeras dificultades que enfrenta esa crítica se encuentran justamente en aquello que define a su objeto

desde mi punto de vista, como antropólogo, es necesario no sólo realizar un estudio de la constitución cultural (o moral) de la sociedad, sino también hay que practicar una crítica de la cultura, una crítica de las costumbres. Pero éste es uno de los terrenos más escabrosos por los que se pueda internar un intelectual. *La crítica social, política o ideológica* – con todo lo dura que puede ser – *se enfrenta principalmente con las actitudes racionales (o pretendidamente racionales) de la sociedad. Pero la crítica de la cultura se topa generalmente con las fibras emocionales y con las texturas de los sentimientos, de los mitos y de la fe.* Todo antropólogo conoce estos riesgos, que casi pueden ser vistos como gajes de su oficio; pero estos riesgos se multiplican cuando aplica el oficio a su propia sociedad<sup>249</sup>.

Bartra se refiere a las dificultades de la crítica de la propia cultura, pero ¿qué sucede cuando esa crítica se ejerce frente a *otras* culturas? El componente mítico y emotivo está igualmente presente, sin embargo, la crítica de *otras* culturas entraña el problema adicional de la comprensión de racionalidades distintas o, en términos wincheanos, de la lógica informal de vida compartida por una comunidad de hablantes o una tradición cultural<sup>250</sup>. La distinción que hace Bartra entre lo racional (o lo pretendidamente racional) y lo no racional

<sup>249</sup> Roger Bartra, *Oficio mexicano*, Grijalbo, México, 1993, p.10. Énfasis añadido.

<sup>250</sup> Robert Ulin, *Op.cit.*, p.15

o mítico, resulta insostenible en lo que a la crítica de *otras* culturas se refiere sencillamente porque, en la vena de la antropología clásica, las culturas son concebidas como totalidades integradas y armónicas que son atravesadas por *una* racionalidad o *una* lógica informal de vida y, en consecuencia, no tiene sentido la distinción entre elementos racionales y no racionales. Recordemos que para la antropología clásica el estudio etnográfico es, en última instancia, una confrontación de la *episteme* del antropólogo (es decir, su razón científica) con el *mythos* del nativo (es decir, su peculiar “visión del mundo”) la cual, por definición, es irracional en la medida en que esa visión se expresa en términos del código tribal y no en el lenguaje de la ciencia<sup>251</sup>.

La propuesta de McIntyre no es muy distinta de esta concepción clásica de la investigación antropológica puesto que para McIntyre, en contraste con el concepto wincheano del significado como uso, el significado de los fenómenos culturales es verificable a través de su causa<sup>252</sup>; de esta manera, sólo en la superación del punto de vista del informante se encuentra la posibilidad del entendimiento científico de *otra* cultura. En efecto, McIntyre intenta superar la autoconcepción de los individuos para detectar las causas que determinan los significados de la vida social y de esta forma estar en posibilidad de analizar procesos ideológicos. Para McIntyre, un claro ejemplo de ideología o falsa conciencia lo constituyen sociedades que mantienen una estratificación a partir de creencias que surgen para legitimarla. Justamente este tipo de fenómenos escapan de la idea wincheana de los juegos de lenguaje debido a que hay sociedades que carecen del concepto de “ideología” y sin embargo expresan distorsiones ideológicas<sup>253</sup>.

Sin embargo, a pesar de lo anterior, la propuesta de McIntyre representa un viraje significativo en la antropología porque, en su intento por descubrir “la ideología o falsa conciencia del informante donde se manifieste”, desintegra la concepción monolítica de las sociedades no occidentales como enteramente irracionales. Con ello, McIntyre otorga el mismo estatus que las sociedades occidentales a las sociedades no occidentales en la medida en que atribuye a las últimas elementos míticos y elementos racionales (o

---

<sup>251</sup> Ver: *supra*, pp.69-72

<sup>252</sup> Robert Ulin, *Op.cit.*, p. 122

<sup>253</sup> *Ibid*, p. 124

pretendidamente racionales), tal como se sugiere en la cita de Bartra. De esta manera, la comprensión antropológica de la *otredad* cultural puede ser al mismo tiempo un estudio crítico de la ideología.

Pero McIntyre no logra completar esa tarea a cabalidad ya que, en su insistencia en la crítica de la ideología, afirma que el antropólogo, además de describir las creencias nativas, debe ser capaz de “juzgar su veracidad”, lo cual implica, de nueva cuenta, una merma en la comprensión del punto de vista del informante (o la acción intencional). En efecto, como en toda actividad orientada a “juzgar la veracidad” de las creencias, su propuesta de McIntyre supone el recurso de criterios de verdad y racionalidad, pero para él estos son, además, criterios universales e independientes del contexto de la investigación en la medida en que son resultado del “progreso humano”<sup>254</sup>.

El debate entre Winch y McIntyre muestra una tensión existente entre las categorías nativas y las antropológicas, y sugiere dos vías de solución al problema de la comprensión transcultural: o bien se privilegia el “código tribal” o bien se privilegian las categorías del antropólogo. No obstante, ninguna de estas posturas está en la posibilidad de superar la concepción tradicional de objetividad entendida como adecuación del discurso al objeto y como ausencia de valores, y por lo tanto, ninguna de estas propuestas permite reflexionar en torno al ambiente social y político en el que se inscriben las diversas prácticas indagatorias y que simultáneamente las posibilitan y la estimulan.

Por un lado, Winch, al suspender las categorías culturales del antropólogo para privilegiar las del nativo, impide una reflexión en torno a “los intereses que determinan la naturaleza de la investigación”, pues “la suspensión de las categorías del antropólogo elimina al sujeto conocedor” y, en consecuencia, se mantiene la imagen del sujeto cognoscente no reflexivo y axiológicamente neutro de la antropología clásica<sup>255</sup>. McIntyre, por su parte, al acudir a criterios occidentales pretendidamente universales e independientes del contexto, mantiene

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 131

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 68. Robert Ulin se refiere a “intereses políticos y económicos históricamente específicos” como en el concepto habermasiano de “intereses constitutivos de conocimiento”. En términos de este ensayo, se trata de las dimensiones axiológicas constitutivas de objetos y métodos de investigación que al mismo tiempo permiten analizar el contexto social y político de la investigación y los valores estrictamente epistémicos.



una separación radical entre el sujeto cognoscente y el objeto de estudio, generando nuevamente la imagen del sujeto neutro y ontológicamente separado de la sociedad que estudia; el propio McIntyre afirma que

el sujeto es un contaminador potencial de la pureza del objeto [por lo que] la verdad o el valor potencial de las observaciones dependen de cuán estrechamente corresponden al objeto-en-sí, sin importar si dicho objeto forma parte del mundo natural o del mundo social<sup>256</sup>.

Tenemos, pues, que la posibilidad de una antropología comprensiva y crítica de *otras* culturas que logre superar el relativismo y la noción tradicional de objetividad depende, por un lado, de una antropología reflexiva, es decir, de una comunidad de antropólogos que reflexione sobre los condicionamientos y motivaciones, tanto sociales como políticos, de su propia actividad cognoscitiva. El entendimiento de la etnografía como una práctica indagatoria, tal como la he definido, permitirá superar la idea de la antropología como una actividad contemplativa y afirmarla como una actividad intencional y práctica que tiene tras de sí la trayectoria de tradiciones políticas y científicas con toda su carga axiológica inherente. Por otro lado, una antropología comprensiva y crítica debe cuestionar el supuesto de que dos culturas distintas son mutuamente ininteligibles, pues ello nos abandonaría frente a la disyuntiva de tomar el camino de Winch o el camino de McIntyre, y privilegiar el “código tribal” o el “código científico” en las indagaciones etnográficas.

Para concluir, quiero mencionar, así sea de manera sucinta, una sugerente propuesta que precisamente permite evadir esa disyuntiva y, al mismo tiempo, cuestionar el supuesto de la ininteligibilidad mutua entre culturas distintas. En su más reciente estudio acerca de la reorientación de la antropología, Krotz afirma que “los antropólogos no estudian objetos científicistas que no hablan, no estudian culturas ‘en sí’, desligadas de sus creadores que las padecen y las gozan, sino a sus iguales, que sin embargo no son fáciles de comprender”<sup>257</sup>. Es decir, el trabajo etnográfico ve al “único género” humano como dividido en “muchas

---

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 132

<sup>257</sup> Esteban Krotz, *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, FCE-UAM, México, 2002, p.405.

clases”, de manera que el asombro original ante la *otredad* “no debe ceder ante una objetividad asubjetiva, sino que se puede convertir en un asombro comprendido”<sup>258</sup>. A partir de este supuesto, Krotz plantea una forma de entender y practicar la investigación antropológica de *otras* culturas: desde la perspectiva del contacto

el proceso de conocimiento antropológico cada vez toma más el carácter de un proceso de comunicación: en lugar de estudiar ‘objetos’ humanos, se llega a un diálogo que se halla permeado por los reflejos de los etnocentrismos respectivos, y en el que, empero, se trata menos de hacer predicciones que de lograr una inteligibilidad [...] el trabajo de campo significa el dejarse rodear por la otra cultura de manera temporal, intensa y, hasta donde sea posible, sin reservas, mediante lo cual el antropólogo o antropóloga se convierten en ‘puente’ del contacto cultural<sup>259</sup>.

La perspectiva del contacto cultural convierte al antropólogo “en una existencia marginal, en un jinete a caballo entre dos mundos”, de manera que “lo extraño no pierde su extrañeza ni se vuelve cotidiano”, pero tampoco “lo propio es indebidamente exotizado”<sup>260</sup>. A partir de esta situación de temporal marginalidad, el antropólogo deberá impedir que “la diversidad cultural pierda su significado por organizarla de manera etnocentrista o por aproximarla de manera relativista e impávida”<sup>261</sup>. De esta forma, la perspectiva del contacto cultural, que supone la diversidad dentro de la unidad, implica aludir a una noción de racionalidad comunicativa que permita establecer pautas de comprensión mutua y, a partir de ellas, transformar el estudio antropológico de la *otredad* cultural en un diálogo abierto entre códigos y tradiciones.

\* \* \*

---

<sup>258</sup> *Idem.*

<sup>259</sup> *Ibid.*, pp. 405 – 406.

<sup>260</sup> *Idem.*

<sup>261</sup> *Idem.*

## BIBLIOGRAFÍA

---

- Adams, Williams Y., Las raíces filosóficas de la antropología, Trotta, Madrid, 2003
- Agazzi, Evandro, El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico-tecnológica, Tecnos, Madrid, 1996
- Balandier Georges, El concepto de 'situación colonial', Editorial José de Pineda Ibarra, Guatemala, 1970
- Bartra, Roger, El salvaje en el espejo, Era-UNAM, México, 1992.
- Beattie, John, Otras culturas. Métodos y realizaciones de la antropología social, FCE, México, 1972,
- Canguilhem, Georges, The normal and the Pathological, Zone Books, New York, 1991
- Daston Lorraine (ed.), Biographies of Scientific Objects, The University of Chicago Press, 2000
- Del Castillo, Ramón, Conocimiento y Acción. El giro pragmático de la filosofía, Madrid, UNED, 1995.
- Durkheim, Emile, Las reglas del método sociológico, FCE, México, 1986
- Echeverría, Javier, La revolución tecnocientífica, FCE – España, 2003
- Foster George, Antropología aplicada, FCE, México, 1969
- Gallini, Clara Las buenas intenciones. Política y metodología en la antropología cultural norteamericana, Ed. Galerna, Buenos Aires, 1974
- Hacking, Ian, Revoluciones científicas, FCE, México, 1985

- Harris, Marvin, El desarrollo de la teoría antropológica, Siglo XXI, México, 1976
- Jacorzynski, Witold, Crepúsculo de los ídolos en antropología social: más allá de Malinowski y los posmodernos, CIESAS-Miguel Ángel Porrúa, México, 2004
- Krotz, Esteban, La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología, FCE-UAM, México, 2002.
- Kuhn Thomas, La tensión esencial, FCE, México, 1996
- Kuper, Adam, Antropología y antropólogos. La escuela británica, 1922-1972, Anagrama, Barcelona, 1973
- Laudan, Larry, Science and Values. The Aims of Science and their Role in Scientific Debate, University of California Press, Berkeley, 1984
- Llobera José. R., La antropología como ciencia, Anagrama, Barcelona, 1975
- Longino Helen, Science as social knowledge. Values and objectivity in Scientific Inquiry, Princeton University Press, New Jersey, 1990
- Malinowski, Bronislaw, Diario de campo en Melanesia, Júcar, Madrid, 1989
- , Argonauts of the Western Pacific. An account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea, Routledge and Kegan Paul LTD, London, 1922.
- Marcos, Alfredo, Hacia una filosofía de la ciencia amplia. Descubrimiento, justificación y otras artes, Tecnos, Madrid, 2000
- Martínez, Sergio Geografía de las prácticas científicas, Paidós-UNAM, México, 2004
- Mercier, Paul, Historia de la antropología, Península, Barcelona, 1969

Olive, León, El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y de la tecnología, Paidós-UNAM, México, 2000.

-----, (coord.) Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Racionalidad epistémica, no. 9, Ed. Trotta, Madrid, 1995

Pérez Ransanz, Ana Rosa, Kuhn y el cambio científico, FCE, México, 1999

Rescher Nicholas, Razón y valores en la era científico-tecnológica, Paidós, Barcelona, 1999

Rodríguez Alcázar, *et al.* (eds.), Ciencia, Tecnología y Sociedad. Contribuciones para una cultura de la paz, Universidad de Granada, Colección Eirene, volumen 7, 1997

Rutsch, Mechthild, Motivos románticos en antropología. La actualidad de un pasado epistémico, Serie Antropología Social, INAH, 1996

Stocking, George W. (Ed.), Colonial Situations. Essays on the Contextualization of ethnographic Knowledge, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, vol.7, 1991

-----, Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, Vol. 2, 1984

-----, Observers, Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, vol.1, 1983

-----, Romantic Motives. Essays on Anthropological Sensibility, The University of Wisconsin Press, Wisconsin, vol.6, 1989

-----, Volksgeist as Method and Ethic: Essays on Boasian  
Ethnography and the German Anthropological Tradition,  
The University of Wisconsin Press, Wisconsin, vol.8, 1996

Ulin, Robert Antropología y teoría social, Siglo XXI, México, 1990

Velasco, Ambrosio (coord.), El concepto de heurística en las ciencias y las humanidades,  
Siglo XXI, México, 2000

----- (coord.), Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia. Homenaje a  
Larry Laudan, UNAM, México, 1999.

-----, Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las  
ciencias sociales, UNAM, México, 2000.

#### **Artículos.**

Daston, Lorraine, "Objectivity and the escape from perspective", *Social Studies of  
Science*, London, Vol. 22, 1992

Jacques, Maquet, "Objectivity in anthropology", *Current Anthropology*, Vol. 5, No.1,  
febrero, 1964.

Lewis, Diane, "Anthropology and colonialism", *Current Anthropology*, Vol. 14, No. 5,  
diciembre, 1973

Magaña, Edmundo, "Mitología del mito. Entrevista con Claude Lévi-Strauss", *La  
Jornada Semanal*, número 135, enero, 1992.

Olivé, León, "Normas y valores en la ciencia bajo un enfoque naturalizado", *Revista de  
Filosofía*, Vol. 29, No.2, 2004.

Velasco, Ambrosio, "Hacia una filosofía política de la ciencia", trabajo inédito presentado  
en el Seminario de Investigadores del IIF-UNAM, 25 de febrero de  
2004.