



Algunas inconsistencias metodológicas y epistemológicas en que puede incurrirse cuando el «salto» de los datos al discurso abstracto y analítico, en la Antropología Social. Algunas anotaciones críticas

Artículos originales: ANTROPOLOGÍA

Recibido: 23/05/2022

Aprobado: 31/08/2022

Publicado: 29/10/2022

Harold Hernández Lefranc

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

hhernandezl@unmsm.edu.pe

ORCID: 0000-0003-4912-5931

RESUMEN

Cómo acontece el «salto» de los datos, al discurso abstracto de la interpretación y el análisis, en Antropología Social, es una pregunta epistemológica y metodológica perenne en las ciencias sociales. La multivocidad e historicidad de la respuesta, siempre plural, evidencia que las ciencias sociales también están sometidas a los accidentes del devenir, de la intersubjetividad, de la crítica, y de los procesos históricos, que afectan la legitimidad del discurso. No obstante esto, y siendo que el relativismo extremo es inaceptable, puede aceptarse que hay ciertos problemas metodológicos y epistemológicos que pueden reconocerse, y que ameritan ser sorteados, para así evitar incurrir en inconsistencias epistemológicas. Así, lo que el presente texto desarrolla, como ejercicio pertinente, es señalar y elucidar algunos de esos llamémosles problemas epistemológico-metodológicos, que acontecen continuamente como escollos en las investigaciones de la Antropología Social, pero que se extienden a todas las disciplinas particulares de las ciencias sociales.

PALABRAS CLAVE: metodología, epistemología, antropología social, historia.

Some methodological and epistemological inconsistencies that can be incurred when the «leap» from data to abstract and analytical discourse, in Social Anthropology. Some critical notes

ABSTRACT

How the «leap» of the data, to the abstract discourse of interpretation and analysis, occurs in Social Anthropology, is a perennial epistemological and methodological question in the social sciences. The multivocality and historicity of the response, always plural, shows that the social sciences are also subject to the accidents of becoming, intersubjectivity, criticism, and historical processes, which affect the legitimacy of discourse. Notwithstanding this, and since extreme relativism is unacceptable, it can be accepted that there are certain methodological and epistemological problems that can be recognized, and that deserve to be overcome, in order to avoid incurring in epistemological inconsistencies. Thus, what this text develops, as a pertinent exercise, is to point out and elucidate some of those let's call them epistemological-methodological problems, which continuously occur as obstacles in the researches of Social Anthropology, but which extend to all the particular disciplines of the Social Sciences.

KEYWORDS: methodology, epistemology, social anthropology, history.

Quien inventa, peca contra la historiografía; el que no lo hace, peca contra la poesía.
J. H. ALSTED

1. Introito

La Antropología Social, reconocible en lo fundamental desde su ejercicio característico, la etnografía y el trabajo de campo, quizá sea la disciplina que más evidentemente se enfrenta al reto de producir conocimiento que involucra describir la realidad, que *ve* esta disciplina puntualmente en el sentido más empírico, y que, complementaria y necesariamente también produce conocimiento que involucra analizar la realidad, y para lo cual requiere de palabras, definiciones y representaciones que no están en la realidad. Este ejercicio muchas veces indiferenciable de describir y analizar (y hay que preguntarse para quién) y todas sus complejas implicancias, es lo que supone el principal reto de su legitimidad como disciplina intelectual. E implica el reto también de sortear los peligros de diversas inconsistencias metodológicas y epistemológicas, peligros que también experimentan las actividades de las disciplinas de la sociología, la arqueología, la filosofía, la psicología, y quizá fundamentalmente la Historia.

En lo que sigue, y en razón de la presencia constante de estos peligros, y por tanto retos, y por tanto problemas, y por tanto consideraciones, una elucidación de quizá las más evidentes inconsistencias metodológicas y epistemológicas en que las ciencias sociales, pero notablemente la Antropología Social y la Historia como disciplinas, pueden incurrir. Ya el discurrir breve e integrativamente sobre ellas ofrece un aporte al ejercicio de las disciplinas sociales.

2. Peligros, retos, problemas, inconsistencias: anotaciones críticas

1. Quizá el primero que puedo distinguir sea el de la diferencia tan sutil y digna de ser reconocida entre el ejercicio de la descripción y el ejercicio de la explicación, por parte del investigador. Para esta consideración nos puede ser importante el texto «Comprensión y explicación en Antropología Social», de J.H.M. Beattie (1975). Contrariamente a lo que podría pre-

sumirse, el texto no trata en lo fundamental sobre en la diferencia epistemológica entre ‘comprensión’ y ‘explicación’ en el sentido de los conceptos weberianos de *Verstehen* y *Erklären*. Afirma Beattie que el objeto de la Antropología Social está constituido por las relaciones sociales institucionalizadas. No la sociedad como totalidad, sino solo las relaciones sociales. Y las relaciones sociales se constituyen por las formas en que se comporta la gente cuando el objeto de su comportamiento son los otros; es decir, cuando la motivación del comportamiento es el comportamiento de las otras personas. —El autor utiliza la palabra ‘forma’. Podemos entender que forma es la disposición, la corriente, el patrón, la tendencia colectiva, que no el evento particular, único, idiosincrásico, finalmente histórico, en el sentido de irrepetible—.

Luego, si el comportamiento es la respuesta al comportamiento de los otros, hay un tema de intersubjetividad, de mutuas, complejas, contradictorias, expectativas entre las personas. Podríamos decir que se trata del mundo intersubjetivo. En principio la tarea del antropólogo sería sencilla: observar y explicar el comportamiento observado. Pero el autor entiende que en el comportamiento, las personas presumen representaciones propias que consideran reales, dada la intersubjetividad y las expectativas. Y estas entidades tácitas, no concretas, son también el objeto de la antropología social, y forman parte de las relaciones sociales. Consecuentemente, esa realidad, que no puede observarse en el sentido literal de la palabra, debe inferirse por parte del antropólogo. Y la inferencia exige de una palabra, de un concepto, de una definición los cuales no existen por necesidad en el objeto observado, en las relaciones sociales. En todo caso, los actores, los agentes, las personas, tenderán a discrepar del observador respecto a la naturaleza de esas expectativas y de esas representaciones. De este modo, discurrir sobre las relaciones sociales no solo significa dar cuenta del comportamiento estrictamente observado u observable —describir—, sino también supone inferir presupuestos que presume, valga la redundancia, intersubjetivamente la gente. Y ese acto de inferir lo ejecuta, con conceptos que no están en la realidad, el antropólogo social. Podemos descubrir así que la tarea del investigador ya no es tan llana.

A esto hay que sumar, puede observar Beattie, el que en las relaciones sociales las personas ejecutan ac-



tos, pero también tienen pensamientos acerca de lo que ejecutan. Es decir, lo que se estudia es lo que la gente hace, pero también lo que la gente piensa acerca de lo que hace. Y aquí un tema elemental, que podría parecer craso en principio, pero creo que es sustantivo en la epistemología de las ciencias sociales en general: lo que ocurre de hecho puede ser observado, descrito, tratado cuantitativamente. Pero lo que no puede ser tratado cuantitativamente es lo que la gente piensa sobre lo que hace, así como tampoco los modelos o formas de expectativas que tiene la gente —y que dependen estas de sus condiciones dentro de un sistema social—, con respecto a las acciones (a lo que ocurre de hecho) de los otros agentes, pero también de los pensamientos de los otros agentes, de los otros segmentos de la sociedad. Y ese aspecto de la realidad constitutiva de las relaciones sociales no puede ser en absoluto tratado cuantitativamente. Más aún, la información cuantitativa, en términos del porcentaje, de la tasa, de la tendencia del comportamiento observable, no puede ser leída, es decir, explicada, comprendida o racionalizada, sino a partir de definiciones, las cuales son abstracciones cualitativas del observador sobre lo que sucede. Podríamos decir que, entre otros problemas, el problema consiste en cómo hacer explicable por parte del antropólogo al lector ajeno a las relaciones sociales, el comportamiento observado de los agentes, las expectativas intersubjetivas de los mismos, y cómo todo eso constituye un sistema, el sistema de la vida social. Así, dirá Beattie, que «más vale reconocer enseguida que ‘lo que realmente ocurre’ es una interpretación del analista, construida por abstracciones y por inferencia en lo que la gente dice y hace.» (Beattie 1975: 296).

Y a esto hay que sumar también, consecuentemente, algo estrechamente vinculado, una disquisición sobre lo que expresamente hace el investigador social: describe y explica. La descripción —solo supuestamente llana y unidimensional—, debe usar términos generales, es decir denominaciones de clases, es decir, abstracciones, no nombres de cosas. Así, pienso, el acto de describir de parte del investigador, *per se*, ya empieza el camino —con el uso de denominaciones de clases, con los conceptos generales—, de explicar, de abstraer, de usar conceptos los cuales no están en la realidad. Que esto constituye un compromiso tácito de entendimiento entre el etnógrafo y el lector, que no necesariamente entre el etnógrafo y

las personas que forma parte de las relaciones sociales que estudia y que pretenden ser descritas, conocidas, explicadas, entendidas, como inteligibles. Y la explicación, supuestamente una acción distinguible de la descripción, lo que supone es relacionar lo que se quiere explicar con otra cosa o sistema de cosas, que no está en la realidad empírica. Así, observa Beattie, la «explicación añade sentido a lo que «sólo» existe...» (Beattie 1975: 298). Y así es como se da el sutil paso de la descripción a la explicación. Explicar es el ejercicio de vincular lo descrito —con el uso de términos generales, denominaciones de clase, finalmente con abstracciones— con un sistema, o proceso, o realidad, que no forma parte en principio, de lo observado, u observable, pero que al vincularse, la cosa, el proceso, las relaciones sociales, se hacen inteligibles, se descubre su sentido.

Y aquí el autor distingue entre las cuatro formas de explicación, en que no me detendré: la explicación histórica (la explicación que se basa en acontecimientos que suceden a causas eficientes); la explicación que se basa en factores mediadores (la conexión entre cosas que en principio parecen independientes unas de otras); la explicación teleológica (la que se basa en fines o propósitos); y la explicación según leyes o principios generales (la explicación de cómo una institución particular, histórica e irreplicable en sus particularidades, es solo expresión etnográfica de un tipo de institución humana). (Cfr. Beattie 1975: 299 y ss.).

2. Un segundo problema pudiera ser el siguiente: cómo explicar y en lo fundamental representar los procesos de transición, de cambio social, finalmente de *historia*. Es decir, hallándonos en un estado o sistema o condiciones, llega un momento, debido a una suma de factores hartos difíciles de determinar como causa-raíz, en que se pasa o bien inmediatamente, o bien lentamente, a «otro» estado, o sistema, o condiciones. Y eventualmente ese proceso se reconoce claramente, pero solo después de que acontece, luego de que con la distancia pueda representarse. Es decir, luego de que se abandonen condiciones anteriores. A los rasgos anteriores, a las particularidades anteriores, se suman otras condiciones, y llega un momento en que, de pronto, hay un darse cuenta de que el estado ha cambiado; de que es otro.

Entonces, ahí veo el problema de cómo explicar el cambio. Cómo explicar la historia. Por qué la historia cambia. Y quizá la pregunta fundamental es aquella por la cual se desencadena el proceso o cambio, por la historia. Y eso supone, en términos de registro y de epistemología, lo impertinente de hacer «fotografías» o suma de «fotografías» de un periodo de la historia, porque las «fotografías» no registran las razones o causas por las que el estado está conminado, por alguna fuerza aparentemente misteriosa, a dejar de estar ahí. —Digo fotografía no en el sentido literal, sino que entiendo que la fotografía es el registro etnográfico, siendo que el registro etnográfico se limita a un momento relativamente muy breve de la historia o proceso o tiempo—.

Así, en la realidad, en un luego, que el antropólogo no puede prever o pronosticar o conocer de antemano, el registro, valga la redundancia, registra distintas fotografías, o imágenes, o estampas, de «otro» momento de la historia. Pero lo que en términos de representación puede ser más difícil, según puedo entender, es cómo retratar el cambio, el proceso, la historia. O, si hay una secuencia, cómo «filmarla» en su temporalidad; y cómo saber, insisto, cómo y por qué deja de ser lo que en un antes era; y empieza a ser otra cosa.

Ya Evans-Pritchard problematizaba la naturaleza de lo social y su relación con el tiempo y el cambio y entendía cómo la historia como disciplina ofrecía herramientas epistemológicas para solucionarlo, en «Antropología social: Pasado y Presente» (1950) y «Antropología e Historia» (1961) (Véase Evans-Pritchard 1974). El historiador Hayden White («La posmodernidad y las ansiedades textuales», texto de 1999, en White 2011), más cercano a nuestro presente, también reconoce la limitación epistemológica: recuerda él que los historiadores han tenido problemas para explicar los momentos de transición en la historia. Y afirma que la transición es precisamente lo que no puede estar representado por ningún medio:

El momento en que una cosa se transforma en otra, en algo diferente a lo que había sido antes, no puede representarse por medio de imágenes verbales o visuales porque este momento es precisamente un momento de ausencia de presencia, el momento en el cual a una presencia se la vacía de toda sustancia y se la llena con otra. (White 2011: 519).

De manera que es un problema siempre actual. Así, refiero esto no por hacer una reflexión sobre algo solo presumiblemente ajeno a nosotros, al presente, al Perú, a nuestro trabajo de campo, al quehacer de la antropología y la historia cercanas. Lo refiero porque este problema, en nuestro puntual y específico espacio de investigación, siempre asalta, al menos en temas vinculados a ideología, a sensibilidades, a percepciones, a cultura, a intersubjetividad, a ideología religiosa. Yo no dudaría de que uno de los problemas que todos los antropólogos podrían experimentar es precisamente ese, el proceso, el cambio, la historia, incluso en el espacio o tema puntual en que desarrollamos nuestra específica investigación. Y presumo que el espacio de investigación del trabajo de campo, del registro etnográfico, es el peor espacio para observar cambio, o proceso, finalmente, la historia. Ese fue el severo problema del estructural-funcionalismo clásico. Así, no digo la alternativa, sino el complemento metodológico y epistemológico, es el recurso a fuentes escritas que se desenvuelve a lo largo de los años.

3. Así, un tercer problema, estrechamente vinculado, es el siguiente: siendo que el antropólogo en lo fundamental se vincula en términos metodológicos y epistemológicos con el trabajo de campo, y siendo que el trabajo de campo dura escasos meses —y que en ese lapso no se puede hallar indicios de cambio social desde los datos puntuales del propio trabajo de campo, sino con dificultad—, el antropólogo está condicionado por su lectura empírica de trabajo de campo de su objeto, a «ver» solo estabilidad; al menos puede tender a sentirse cómodo de este modo. Pero resulta que además de hacer el trabajo de campo, para explicar procesos que no ocurren durante el trabajo de campo obviamente, sino en períodos anteriores, se verá obligado a hacer algo más que el trabajo de campo. Es decir, hacer lecturas de fuentes indirectas, de testimonios expresados meses o aun años atrás. O bien recoger testimonios expresados en el presente, pero sobre eventos que han acontecido en el pasado, etc. Y esto supone un problema técnico-metodológico, de cómo evaluar, de cómo leer, de cómo valorar, la verosimilitud de esos testimonios, ya sea ofrecidos oralmente en el presente etnográfico, u oralmente en el pasado, por otro antropólogo, o inscritos en un texto o documento o formulario del pasado. Y más aún tratándose de, por ejemplo, un objeto general



de la antropología, como puede ser la ideología. —Y aquí solo mencionar la discrepancia entre *memoria e historia*, y referir que la memoria, incluso de espacios subalternos, no vacuna contra la ideología o el interés. Ningún testimonio puede presumirse desinteresado—.

4. Utilicé en la segunda observación el concepto de representación, de la acción de representar, acto y acción propios del investigador. Es indudable que también los actores sociales, subjetivamente, intersubjetivamente, y aun hasta cierto punto objetivamente, pretenden representarse.

Este concepto hace recordar quizá automáticamente la famosa frase de «El dieciocho brumario de Luis Bonaparte», en que K. Marx dice lo siguiente respecto de los campesinos, que siendo que no constituyen una clase, son «incapaces de hacer valer su interés de clase en su propio nombre, ya sea por medio de un parlamento o por medio de una Convención. No pueden representarse, sino que tienen que ser representados. Su representante tiene que aparecer al mismo tiempo como su señor, como una autoridad por encima de ellos, como un poder ilimitado de Gobierno que los proteja de las demás clases y les envíe desde lo alto la lluvia y el sol.» (Marx 1983: 201). Obviamente no está hablando de representación en el sentido intelectual o investigativo de la palabra, sino en el sentido político, de la acción política. Pero esta idea, dentro de la acción política e ideológica de Marx, presumiría el hecho de que hay clases sociales, segmentos sociales, poblaciones distintivas, asociaciones, que adolecen de determinadas condiciones sociales que inhiben en sus miembros determinadas capacidades para representarse a sí mismos, ya sea en un nivel puramente intelectual, concretable en el discurso impreso o internáutico, que pueda a su vez inhibir la capacidad para intersubjetivamente comunicar la legitimidad de su presencia ante o entre otras asociaciones, o segmentos, o clases sociales, u organizaciones. Aquí solo quiero hacer una breve reflexión sobre la relativa capacidad quizá distintiva del antropólogo o sociólogo o historiador, para tomando distancia de la realidad social, comunicar analíticamente las condiciones de determinadas asociaciones a través del discurso escrito, impreso o internáutico, y ofrecer el conocimiento de esas realidades a otras

asociaciones o comunidades o sociedades o clases sociales o países, etcétera.

Al respecto considerar solo lo siguiente: que los procesos de descolonización —decenas de millones de muertos y millones de torturados y desaparecidos en el proceso de independización de decenas de territorios que se han constituido en países relativa y dolorosamente soberanos en el África y en el Sudeste asiático en lo fundamental, respecto del colonialismo europeo—, así como muy diversas corrientes de las ciencias sociales —en lo fundamental marxistas y posmodernas—, han estado permitiendo en los últimos sesenta años al menos, la capacidad para que amplios segmentos de la población mundial, transformándose, puedan también elaborar discursos sobre sí mismos.

5. Quizá un quinto problema, de carácter metodológico, técnico-epistemológico y aun teórico para absolutamente todas las disciplinas histórico-social-morales, es el siguiente. Si aquello que pretende conocerse, describirse, explicarse y comprenderse, puede lograrse realmente, quizá fundamentalmente pueda hacerse a través de categorías abstractas, que funcionan, digámoslo así, como categorías suprahistóricas, que obedecen a tendencias realidades suprahistóricas, las cuales estas se evidenciarían más allá de tales o cuales momentos históricos específicos e irrepetibles.

Es decir, es la idea de recurrir a explicar un evento o hecho desde categorías abstractas, desde tipologías. Pensar en Max Weber (*Economía y Sociedad* [1922] (1996: 6 y ss.)). Y aquí nuevamente podemos encontrarnos con Evans-Pritchard («Antropología e Historia», 1961). Afirma este que los historiadores también tienen sus tipos ideales, refiriéndose obviamente a la categoría weberiana: por ejemplo ‘civitas’, ‘feudalismo’, ‘clases sociales’, ‘capitalismo’, ‘revolución’. Es decir, palabras que remiten a conceptos, que remiten a su vez a realidades inteligibles solo desde abstracciones generales que implican un tipo ideal. Es decir, una idea que podría parecer banal, pero que es sustancial: «los acontecimientos no son únicos». Así, la batalla de Hastings se dio solo una vez, pero se adscribe a la clase «batalla». Así, podría decirse, tiene rasgos comunes con absolutamente todas las batallas de la historia. Así, es una categoría. Así, es un tipo ideal.

Y aquí, una vez más, la —llamaría yo— interacción entre disciplinas: la historia como disciplina

y la antropología como disciplina. O la historia como método, y la antropología como método. Y si Evans-Pritchard parece muy lejano en el tiempo, podemos pensar en Ian Kershaw (*Hitler*, [2008] (2016)).

Kershaw quiere entender cómo un solitario cabo austriaco, sin educación formal, sin recursos, sin capital social, logró ser canciller de Alemania y liderar una de las más complejas dictaduras de carácter totalitario en el siglo XX. Dice en el prólogo a la edición de 2007 que para eso recurrió «... al concepto de «autoridad carismática», de Max Weber, que murió antes de que Hitler fuera conocido, al menos fuera de las cervecerías de Múnich.» (2016: 32). Y afirma que ese concepto ocupa un lugar central en sus indagaciones:

La «autoridad carismática», tal y como la explica Weber, no se basaba principalmente en las cualidades extraordinarias y demostrables de un individuo. Más bien, dependía de la percepción que tenían de dichas cualidades unos «seguidores» que, en medio de una situación de crisis, proyectaban en un único líder elegidos atributos «heroicos» y veían en él la grandeza personal, la personificación de una «misión» de salvación. (2016: 33).

Y agrega que el concepto ayuda a analizar la relación entre Hitler y sus seguidores, etc. Pero más adelante, en el segmento titulado «una reflexión sobre Hitler», retoma el concepto de poder carismático, y afirma que la tarea del biógrafo no es centrarse en la personalidad del individuo, sino, para con el caso del Hitler, «exclusiva y directamente en *el carácter de su poder, el poder del Führer* [cursivas del propio texto].» (2016: 43).

Y agrega lo siguiente: que «... ese poder procedía sólo parcialmente del propio Hitler. Era, en gran medida, un *producto social* [cursivas mías], producto de las expectativas y motivaciones que sus seguidores habían depositado en Hitler.» Por esa razón, asegura que «el impacto de su poder ha de buscarse, básicamente, no en algún atributo concreto de su «personalidad», sino en su papel de «Führer»...» (2016: 43, 44).

Quiero que se atienda al concepto de «producto social» del historiador Kershaw: el poder es un producto social; fruto de relaciones sociales. Esto llama casi automáticamente a la epistemología marxiana, que podemos leer en esta ocasión resumida perfecta-

mente, por falta de espacio y de tiempo, en las tesis sexta y séptima sobre Feuerbach, de Marx:

[Tesis 6] Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.

Feuerbach, quien no entra en la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

[...] A prescindir del proceso histórico, plasmando el sentimiento religioso de por sí y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*.

... ..

[Tesis 7] Feuerbach no ve, por tanto, que el «sentimiento religioso» es, a su vez, un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad. (Marx 2014: 501).

6. Otro problema epistemológico serio es aquel que puede enunciarse de muy diversas maneras, y una de ellas puede plantearse así: trata sobre la capacidad explicativa que tienen las representaciones, subjetivas, de los propios actores sociales, y más precisamente, la capacidad motora causal de los procesos sociales. Quizá pueda plantearse como la polémica mentalismo-fisicalismo. Esto aparece marcadamente evidente como problema cuando el tema es ideológico, y mejor si es un tema de carácter religioso. Quizá no haya que desenvolver una epistemología estrictamente marxista para aceptar en principio que el factor ideología, o ideas, o creencias, y más puntualmente, creencias marcadamente metafísicas, y más aun creencias en seres preternaturales, es decir, creencias religiosas, no constituye una variable independiente, y menos un factor independiente de la vida social. Así, si bien las creencias, sumadas ciertas condiciones de desarrollo histórico, político, organizacional, económico, tienen cierto poder causal, no hay evidencia de que la tendencia histórica, universal, sea que constituya un factor explicativo fundamental.

Una consideración marcadamente marxista es la de S. Feuchtwang (1977), quien considerando que la religión es un tipo de ideología (es decir un sistema de ideas sobre la realidad, un sistema de representación, la construcción de una relación imaginaria de los hombres con sus condiciones reales de existencia, que no tiene un carácter objetivo y que no busca la legitimidad necesariamente a través de ninguna forma de objetividad), a la religión y a su discurso no



puede otorgársele ninguna capacidad causal sustantiva del proceso de la vida social ni de la historia. Así, si bien determinados principios o valores o enunciados ontológicos o deontológicos, etc. propios de la ideología religiosa, tienen un peso relativo en el desarrollo y devenir de las asociaciones o movimientos religiosos, estos principios, etc. no constituyen explicación histórica, real, objetual de las relaciones sociales y de la vida social. No veo que apunten a legitimarse preeminentemente como verdad objetiva, en el sentido de referencia objetiva, sino como verdad normativa, es decir, conceptual afirmación de las normas. E. Gellner [1988] (1992), por ejemplo, observa que existen dos géneros de intención vinculados al lenguaje que apuntan a fines y criterios varios, pero que hay dos grandes especies generales: el uso como Referencia, y la Afirmación de Concepto Compartido. Así, puede entenderse como «verdadero», algo válido como referencia; o bien «verdadero» a algo fiel o conforme a las expectativas conceptuales normativas. Se trata de dos clases de «verdad»; notar hace el autor que en inglés —y en español— no hay palabras distintas para efectivamente distinguir estos dos géneros de intención —cosa que, afirma Gellner, sí permite por ejemplo el idioma alemán: «*wahr*» y «*treu*» respectivamente— (1992: 51). Así, esta forma de discurso o de perspectiva sobre el mundo o actitud pragmática ante él no constituye razón que explique el proceso de la vida social, siendo que ese no es su objetivo en lo sustantivo. Para volver a Feuchtwang, la idea es que las creencias o postulaciones desde la religión, y en general desde las ideologías, son realidades que han de ser explicadas por las ciencias sociales. Y critica a algunos investigadores afirmando que si bien ninguno acepta que lo social es obra de los dioses, «muchos aceptan las ideas religiosas como no problemáticas o como ajenas a su competencia, de modo que las tratan como un factor dado que permite explicar la vida social.» (Feuchtwang 1977: 81). Así, debe negarse que la religión, el ritual, o la mitología, etc. sean realidades autodefinibles. Así, hay que definir las y explicarlas.

7. Una consideración y un planteamiento más complejos son los del llamado materialismo cultural. No propongo, ni mucho menos, aceptar a pie juntillas la epistemología y la metodología de Marvin Harris [1979] (1982), pero sí tenerlas en cuenta como par-

te del bagaje epistemológico: solo resumo los rudimentos de la estrategia: cómo lograr conocimiento científico de una realidad compuesta por dos tipos de hechos distintos: los acontecimientos y los pensamientos o ideas acerca de los acontecimientos; las acciones y las ideas sobre las acciones. Para esto postula dos distinciones: la primera, entre acontecimientos mentales y acontecimientos conductuales; la segunda, entre acontecimientos de tipo emic y aquellos de tipo etic. Además, considerar que pensamientos y conducta de los participantes pueden enfocarse desde la perspectiva de los propios participantes, o bien desde la de los observadores. La primera es de tipo emic; la segunda, de tipo etic. Ahora bien, las operaciones de tipo emic suponen que el testimonio nativo es el juez último de la adecuación de las descripciones y análisis del observador. Así, los enunciados son estimados como reales, con sentido, adecuados, desde el punto de vista del nativo. Por el contrario, las operaciones de tipo etic suponen que el observador, el investigador, es el juez último; y así, sus juicios tienen la capacidad de producir teorías sobre las causas de los procesos socioculturales. —Véase lo sustantivo del planteamiento epistemológico en *El materialismo cultural*, en especial en los capítulos 2 y 4—.

8. Un octavo escollo de carácter epistemológico es el siguiente. Lo planteo de esta manera: la definición del tema, el uso explícito de conceptos perfectamente definidos, por lo menos preliminarmente, que aplican a la realidad de la investigación, son fundamentales. Y creo yo, irrenunciables. Sin embargo, debe considerarse muy claramente lo siguiente: las definiciones *definen*, no explican. Las definiciones no constituyen el producto de la investigación, el logro, el nuevo conocimiento. Solo son una condición epistemológica previa, y que acompaña el rigor de la investigación. Es decir, las definiciones tienen un carácter enunciativo, que aclaran el discurso y contribuyen al conocimiento de la realidad. Pero las definiciones no constituyen lo sustantivo de la investigación.

Quizá ayude a entender esto algunas consideraciones de Karl Popper (*La sociedad abierta y sus enemigos*, [1945] (2010)). Popper alerta sobre la necesidad de usar definiciones, pero no de modo esencialista, sino nominalista. Es decir, evitar incurrir en cierta compulsión neurótica de una regresión infinita vinculada a definir cada término usado y cada palabra

de cada definición, y así sucesivamente hasta el infinito; es decir, que cada término usado en el lenguaje, a su vez siempre deba ser definido. Y evitar el esencialismo de raíz aristotélica o platónica de pretender que conocer es conocer la esencia, y que esta se domina desde los conceptos o definiciones, sin más. Pero sí exigirse hablar o escribir claramente y sin ambigüedad, y para ello lo elemental de la definición. Pero también debe tenerse en cuenta que su epistemología es marcadamente positivista y fiscalista, y que exige asepsia contra todo esencialismo y verborrea, con esta consideración: «La ciencia no emplea definiciones a fin de determinar el significado de sus términos, sino tan sólo para introducir rótulos útiles y breves.» Por eso, «en la ciencia *todos los términos realmente necesarios deben ser términos indefinidos.*» (cursivas del propio Popper). (2010: 236).

—Digresión pertinente: referir lo nominalista por oposición a esencialista me lleva a pensar en algo que los antropólogos, y sociólogos en general, debemos considerar: cuando Michel Foucault desarrolla algunas ideas del poder [1976] (2019) dice que «hay que ser nominalista, sin duda: el poder no es una institución, y no es una estructura, no es cierta potencia de la que algunos estarían dotados: es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada.» (Foucault 2019: 86).—

Entiendo yo que en Ciencias Sociales, sin excesos, ni positivistas ni hermenéuticos, ni fiscalistas ni idealistas, es pertinente el requerimiento de definiciones, con arreglo a la relativa brevedad y la precisión del discurso. No con arreglo a una acumulación enciclopédica que pretendería un conocimiento definitivo. Algo así como pretender que un enorme glosario constituya descripción, explicación y comprensión de la realidad. Al respecto, siempre debe pensarse que el glosario es una herramienta que ayuda a la investigación. El glosario no constituye el resultado de una investigación. El glosario no es la realidad. La enciclopedia no es la realidad. Esto se vincula positivamente con el hecho de que en la ciencia, en general en la investigación, nunca se puede estar seguro de ningún conocimiento como definitivo. El conocimiento nunca es definitivo. Más aún tratándose de una realidad tan compleja, tan intersubjetiva y tan no definitiva, como el tiempo, como la historia.

9. Un corolario teórico y metodológico de la consideración anterior es la siguiente: si bien una batería de conceptos no resuelve el objetivo de una investigación, siempre es pertinente desenvolver preliminarmente en el inicio de un texto el fruto de lo que creo es una reflexión constante desarrollada a lo largo del proceso temporal de la investigación. Y que apunta al tema, al problema, al asunto: delimitar el tema, ponerle fronteras al tema, en otras palabras definir el tema; es decir, casi literalmente cercar o señalar los confines del tema. Esto no con arreglo a zanjar el asunto de una vez por todas, sino como, insisto, consideraciones preliminares que alerten al lector respecto a cómo el autor concibe el tema y respecto a qué es lo que no va a tratar. Para que, en el desarrollo concreto descriptivo-analítico del texto de investigación, desde el discurso el asunto se haga inteligible, verosímil, y se evite el babel de las palabras, nombres, definiciones.

Este ejercicio preliminar, crítico, epistemológico, por ejemplo, lo veo notablemente, entre otras varias investigaciones, en Worsley, *Al son de la trompeta final. Un estudio de los cultos cargo en Melanesia* [1957] (1980): en la introducción a la primera edición, una presentación sucinta del tema en un solo párrafo, con carácter descriptivo-analítico. Descriptivo porque se precisan las particularidades y los rasgos más etnográficos de los movimientos político-religiosos en Melanesia. Y analítico porque se entiende que algunos rasgos estructurales de estos movimientos particulares, trascienden lo local, lo regional; y pueden descubrirse en otras latitudes, y en otras épocas. En el caso de Worsley, referencia a la naturaleza de los movimientos religiosos, su carácter «milenario», la evitación de los conceptos de «mesiánico» o «profético», y la definición solo preliminar de «milenario». Y la precisión técnica del concepto «milenario», que no limita a la creencia clásica de que el periodo de bienaventuranza sobrenatural es de literalmente 1000 años; es decir, no limitar el concepto de milenarismo a fenómenos que no tienen solución de continuidad histórica —permítaseme esta licencia— con el cristianismo europeo o de Oriente Próximo, sino como concepto etnológico. —La introducción a la segunda edición supone una muy sutil reflexión epistemológica, teórica y metodológica respecto a, entre otros, los conceptos de «carisma» weberiano, a «milenarismo», a «religión», de modo que el desarrollo del conteni-



do del texto no supone ningún escollo terminológico por parte del lector—.

10. Aquí sumo una décima consideración o problema epistemológico vinculado estrechamente al anterior: todo hecho o acontecimiento tiene un aspecto de singularidad y uno de generalidad. Y ambos deben ser considerados en su interpretación, observa Evans-Pritchard (1974: 47). Pero agrega que si se pierde la especificidad, su generalización llega a ser demasiado universal como para tener validez; es decir, para que se describa, comprenda y explique, en lo que de eficiente y real hay en el hecho. Y en exceso de generalidad se incurre a través de, precisamente, conceptos, los cuales, veo, a veces pretende solventarse ingenuamente el conocimiento de la realidad social, de las instituciones sociales. Agrega este autor que eso es lo que ha sucedido con algunas categorías como «tabú» o «totemismo» o «linaje»: «las manifestaciones generales sobre los fenómenos de un cierto, o supuesto, tipo se hacen precisamente tan generales que pierden toda significación.» (1974: 48). Podríamos agregar que semejante craso error es aquel en que se incurre remitiendo a que tal o cual hecho es «cultural» o «social» para explicarlo. Si en ciencias sociales todo es cultural, decir que un fenómeno es cultural es no decir nada significativo. ‘Cultura’ es una palabra que puede iniciar la explicación, pero nunca es la explicación. Las palabras tales cuales, es decir, los conceptos, por sí mismos, no describen o explican o hacen comprender. —Es el asunto que preocupaba a K. Popper, según se vio más arriba—. Eso es algo así como fetichizar las palabras o los conceptos o las definiciones; es decir, no problematizarlas, sino presumirlas, incluso tácita o inconscientemente, como parte de la realidad natural, como si fueran dadas, siendo que en realidad son artificiales, solo herramientas.¹

1 —Considérese la palabra fetiche, de raíz latina, de origen portugués, que pasó al francés y al resto de lenguas romances, y que fue supuesto como concepto por Charles de Brosses, en *Du culte de dieux Fétiches*, de 1760, y la noción de fetichismo, que muy luego desarrollaron Marx, con el «fetichismo de la mercancía», y Freud, con los fetiches sexuales, entre otros: *facticius*: artificial, inventado; *feitico*: hechizo; *fétiche*: objeto al que se atribuyen propiedades sobrenaturales, que realmente no tiene. Fetiche es en ese sentido sinónimo de hecho, por la mano del hombre, o manufacturado, pero siendo que quienes disponen del objeto no creen, ingenuamente, irrealmente, que lo sea, y por tanto no lo problematizan. De ahí que un objeto hecho a mano, artesanalmente, pero de modo chapucero y empírico, sea un objeto hechizo, como hechizo es el fruto de la acción del hechicero, el cual hechizo atrapa, cautiva, encierra, apresa intelectivamente al hechizado—.

11. Un oncenio y preliminarmente último escollo, brevemente, es este, en que veo pueden incurrir con frecuencia los investigadores, sobre todo nóveles: se dispone de una batería amplia y excesiva y voluminosa y gruesa, de conceptos, al parecer para justificar que se ha leído abundante literatura, o que se ha cumplido con el segmento teórico de alguna investigación. Pero además del hecho de que escasamente se usan los conceptos o la teoría para analizar lo concreto de los datos ofrecidos desde el trabajo de campo, los conceptos abstractos y teóricos funcionan más bien como justificadores de la legitimidad de la presencia del dato en la investigación, y no como categorías que sirvan para hacer inteligible el dato. Es de esta manera como puede incurrirse con cierta frecuencia en la disposición de resúmenes de determinados clásicos de las ciencias sociales para justificar el dato: el dato etnográfico se justifica porque concuerda con las definiciones de Durkheim, o de Geertz, o de Malinowski, o aun de Frazer, etc. No niego que todos los autores pertinentes puedan reseñarse, resumirse o considerarse, pero no en tanto que justifiquen el dato. Es el dato el que justifica o exige a la teoría que se enuncia, para que esta dé cuenta explicativa y comprensiva, de lo inteligible del dato, del hecho social.

3. Breve corolario

Privilegiar o la estructura o la acción; o la sincronía o la diacronía; o la perspectiva emic o la etic; o la conducta o las ideas sobre la conducta; o la libertad humana o los determinismos culturales o biológicos: no pienso que haya una respuesta epistemológico-metodológica verdadera y definitiva, y que el resto o las opuestas alternativas sean falsas o espurias. Las formas de explicación y evaluación de datos han variado a lo largo de la historia de las disciplinas sociales; y estas han estado condicionadas por la historia del pensamiento económico y político, y a su vez esta, por los avatares de la historia y cierta senda tenuemente previsible por la filosofía de la historia. Así, las epistemologías y teorías, los corpus explicativos, y los temas y delimitaciones y preguntas clave, también sufren la historia, el tiempo, a pesar de que idealmente se pretenda cierta aséptica búsqueda de la verdad universal y ahistórica. A esto sumar la constatación

de que siempre ha habido lecturas a contracorriente que han denunciado el interés velado por elevar determinadas formas de explicación de la realidad desde requerimientos que apuntan no a la búsqueda de la verdad precisamente. Pero aun esas contracorrientes pueden ser denunciadas de velar intereses pretendidamente subalternos. Y sumar también tendencias podríamos llamarlas irracionalistas o marcadamente relativistas. Como fuera, este breve recuento de algunas consideraciones y por tanto de eventuales desaciertos metodológicos y epistemológicos en que podría incurrirse, postulo, debería estar presente en la conciencia de todo investigador social, más allá de su alternativa teórica o su tendencia explicativa. No creería yo que por ser una suma indistinta de consideraciones, pudieran hacer al investigador derrapar hacia el terreno fangoso del diletantismo epistemológico, como podría llamarle M. Harris. Solo constituyen, pretendo, enunciados que alerten contra inconsistencias técnicas en la producción de descripciones y explicaciones y comprensión de la vida social.

Referencias bibliográficas

- Beattie, J. H. M. (1975). «Comprensión y explicación en antropología social». En Llobera, José. *La Antropología como ciencia*. Barcelona, Anagrama.
- Evans-Pritchard, E. E. (1974). «Antropología social: pasado y presente». En Evans-Pritchard, E. E. *Ensayos de Antropología Social*. Madrid, Siglo XXI.
- Evans-Pritchard, E. E. (1974). «Antropología e Historia». En Evans-Pritchard, E. E. *Ensayos de Antropología Social*. Madrid, Siglo XXI.
- Feuchtwang, Stephan (1977). «La investigación de la religión». En Bloch, Maurice. *Análisis marxistas y antropología social*. Barcelona, Anagrama.
- Foucault, Michel [1976] (2019). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI.
- Gellner, Ernest [1988] (1992). *El arado, la espada y el libro. La estructura de la historia humana*. México, FCE.
- Harris, Marvin [1979] (1982). *El materialismo cultural*. Madrid, Alianza Editorial.
- Kershaw, Ian [2008] (2016). *Hitler. La biografía definitiva*. Barcelona, Península.
- Marx, Karl (1983). *El Manifiesto Comunista y otros ensayos*. Madrid Sarpe.
- Marx, Karl (2014). *La ideología alemana*. Madrid, Akal.
- Popper, Karl R. [1945] (2010). *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós.
- Weber, Max [1922] (1996). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*. México: FCE.
- White, Hayden [2010] (2011). «La posmodernidad y las ansiedades textuales». En Hayden White, *La ficción de la narrativa. Ensayos sobre historia, literatura y teoría 1957-2007*. Buenos Aires, Eterna Cadencia.
- Worsley, P. [1957] (1980). *Al son de la trompeta final: Un estudio de los Cultos Cargo en Melanesia*. Madrid, Siglo XXI.