

El antropólogo: entre el oficio y la ciencia¹

José Sánchez-Parga*

La antropología además de una ciencia es un oficio, y por eso su epistemología o su modo propio de producir conocimientos y pensar la realidad, consiste en una teoría de las diferencias y una práctica del reconocimiento. El objeto de la antropología son las ‘diferencias significantes’ (Lévi-Strauss) entre pueblos, sociedades y grupos sociales; es decir la ‘cultura’ o aquello que diferencia un grupo humano de otro. Comprender una cultura en su ‘diferencia’ consiste en ‘reconocer’ todos los sentidos y significados, usos y valores que esa cultura tiene para una sociedad determinada.

La cultura como diferencia: objeto específico de la antropología

La cultura de un pueblo o sociedad, aquello que la hace diferente para el antropólogo, se convierte en objeto de la antropología, a partir

* Antropólogo. Doctor en Filosofía. Investigador del CAAP desde 1980 y primer director de la revista *Ecuador Debate* (1982-1991), Director del Centro de Estudios Latinoamericanos (1991-96) y de Investigaciones (96-2000) de la PUCE. Docente en la UPS y director de la revista *Universitas*. e-mail: jsparga@yahoo.com.ar

1 Este texto ha sido elaborado a partir de un estudio anterior: cfr. J. Sánchez-Parga, *El oficio de antropólogo. Crítica de la razón (inter)cultural*, 1ª edic. CAAP. Quito, 2005; 2ª edic. Quito: Abya-Yala. 2010.

del cual se entiende una sociedad: es a partir de esa otra sociedad que la antropología podrá explicar su cultura; comprender y explicar lo que significan esas diferencias que hacen la cultura del 'otro' pueblo o sociedad. El oficio y el método del antropólogo consisten en pasar de una identificación u 'objetivación' de las diferencias de la cultura del otro pueblo a su 'sujetivación': lo que dicha cultura con todas sus diferencias significan para ese otro pueblo.

A diferencia de la sociología, que parte de las ideas, representaciones, opiniones más o menos subjetivas de los hechos sociales, para a través del método sociológico lograr un conocimiento lo más objetivo posible (explicar cómo un hecho social ha sido hecho por otros hechos sociales, y como tal hecho social hace sociedad); la antropología procede de manera inversa: parte de la constatación objetiva de las diferencias de una cultura para explicarlas y comprenderlas a partir de la subjetividad de las sociedad que produce tales diferencias y caracterizan su cultura. ¿Qué dice la otra sociedad de sí misma?

Que la cultura sea el objeto teórico y epistemológico de la antropología con tales característica hace de la cultura: 1. Un concepto relacional, ya que una cultura solo es diferente en relación a otra cultura; 2. La cultura es un concepto plural, 'la cultura en plural' (Michel de Certeau), ya que al ser un concepto simultáneamente 'analítico' y 'sintético', no hay cultura por más originaria y original que sea (quichua) que además no sea multicultural (caranqui, otavalo, chibuleo...); como tampoco hay cultura que no pertenezca o sea parte de un área cultural más amplia (cultura andina); 3. La cultura es un 'concepto dinámico', producto y generador de interculturalidad, ya que toda cultura se forma y desarrolla por relaciones interculturales: la cultura ecuatoriana, por ejemplo, no es la sumatoria ni la generalización abstracta de todas las culturas de Ecuador, sino más bien el conjunto de relaciones entre todas ellas compartiendo un mismo espacio geográfico y un tiempo histórico común; 4. Los intercambio culturales dan lugar a nuevas culturas por

efecto de un doble proceso de ‘entropía’ o de mayor homogeneización entre ellas y otro complementario y tanto más fuerte de ‘negentropía’ o de creciente diferenciación entre ellas.

De la mirada a la observación

Mientras que la mirada descubre la diferencia de las otras culturas y establece una distancia entre ellas, la observación nos aproxima a las otras culturas y nos proporciona una primera comprensión de ellas. La observación es la disposición científica de la mirada: una mirada que distingue y analiza, relaciona, compara, asocia, organiza el campo de su visión, se interroga por lo que ve y busca lo que no ve... “Observar no es lo mismo que mirar o ver. Se observa para ver aquello que no se veía si no se lo observara” (Ludwig Wittgenstein).

Nada podría sustituir aquí la observación directa: “ni cuestionario (por muy preciso que sea) ni relato de informador (cualquiera que sea la fidelidad). Ya que es con frecuencia bajo la inocencia de un gesto a medias esbozado, de una palabra dicha aprisa, que se disimula la singularidad fugitiva del sentido, que se aloja la luz donde cobra vida todo lo demás”. Con esta solemne y emotiva declaración, casi programática, inicia Pierre Clastres su *Crónica de los indios guayaki* (1972). Y sin embargo, lo observado no puede confundirse con lo conocido: la observación es fuente de conocimiento solo en la medida que, sujeta a un tratamiento teórico, conceptual y de hipótesis, da lugar a una transformación de las informaciones y datos registrados en ideas y conceptos. “No creer que uno sabe porque ha visto” (Mauss). La observación consiste en ‘pensar lo que miramos’.

Este método tan fundamental de la antropología suele prestarse a una generalizada confusión cuando se toma la ‘observación participativa’ por el ‘observador participante’. Por mucho que conviva y comparta el

antropólogo con la sociocultura que estudia, por muy intensamente que participe en la existencia de dicho pueblo o grupo social, no por ello su observación es participativa. Mientras que el observador en sociología está fuera del sujeto observado, y en el psicoanálisis “el observador está por definición situado dentro del sujeto” (Devereux), la observación antropológica es a la vez exterior e interior al sujeto o sociedad observada. La razón es porque la cultura además de un componente de la realidad social externa constituye también una experiencia subjetiva en cuanto forma simbólica, sentido y valoración con lo que se vive lo social. De lo que en definitiva se trata es de “entender el punto de vista del indígena, sus relaciones con la vida, comprender su visión del mundo” (Malinowski).

Práctica ética del reconocimiento

La ‘diferencia’ (*Unterscheidung*) según Hegel, más que una cualidad propia de las culturas es su relación entre ellas. Si la diferencia es “ser para otro” (Hegel) ninguna cualidad cultural propia de una sociedad existe en sí misma sino en referencia y diferencia a otra; así las culturas andinas no son en sí mismas ‘taciturnas’, sino para quienes pertenecen a culturas ‘locuaces’; y éstas sociedades solo son *locuaces* para las andinas o las esquimales todavía más parcas en el uso del habla. El oficio y método del antropólogo consiste en reconstruir todas las razones y factores, sentidos y valores de la otra sociedad con su propia cultura. Este partir de la subjetividad del otro para entender sus diferencias culturales constituye una *práctica del reconocimiento*: reconocer al otro en su cultura, reconociéndose en la cultura del otro, compartiendo los mismos sentidos y significaciones, por muy diferentes que sean de la cultura del antropólogo.

La antropología, en cuanto teoría y como oficio, funda una ética, la cual atraviesa todo el sistema de diferencias de la condición humana

(desde la diferencia de género, hombre/mujer, hasta la generacional), diferencias entre individuos de una misma sociedad, entre sociedades y culturas diferentes. Se trata según el mismo Hegel de una “lucha por el reconocimiento” (*Kampf zum Annerkennung*), ya que el ‘reconocimiento’ del otro, cualquiera que sea este otro, y el ‘reconocerse’ en el otro, fundan las identificaciones y vínculos sociales (entre hombre y mujer, entre ciudadanos de una misma sociedad, entre sociedades de culturas diferentes); pero tal reconocimiento nunca es algo *dado*, un hecho definitivo, sino el producto de una *lucha* por hacerse reconocer en un reconocimiento recíproco. Sin esta “lucha por el reconocimiento” los hombres caen irremisiblemente en la “lucha de todos contra todos” (Hobbes), resultado de la ruptura de los vínculos sociales.

El método y la iniciación antropológica

El trabajo del antropólogo supone una ‘iniciación’, que como todo rito iniciático adopta la metáfora de un viaje: “el viaje ofrece aquí el valor de un símbolo”, decía Lévi-Strauss). Pero “el viaje es un engaño” (Lévi-Strauss) si se considera como un desplazamiento geográfico, al lugar del otro pueblo o de la otra cultura. Se trata siempre de una ‘salida’ o ruptura con la cultura a la que se pertenece, separarse de la propia mentalidad, representaciones y valoraciones, de las propias ideas, opiniones y significados, para ‘entrar’ en la cultura del otro, en sus formas de pensar y sentir.

Esta experiencia completa lo que se llama “trabajo de campo”, el cual permite al antropólogo irse descubriendo como un extraño entre los otros, en el campo de la otra cultura; reconocerse a sí mismo como un ‘otro’ a partir de la mirada y subjetividad del otro pueblo o grupo humano. Cuando pasa de ser un extraño para los otros, para convertirse en un extraño para sí mismo, el antropólogo comienza a descubrirse y reconocerse desde la mirada de los otros. “La mirada distante” (otra me-

táfora de Lévi-Strauss), que no solo define la distante diferencia entre la cultura del antropólogo y la del otro pueblo o sociedad, sino también esa creciente distancia respecto de su propia cultura: la que termina por consagrarle como antropólogo. Al descubrir que uno mismo es el diferente y no (solo) los otros (ya que es mi diferencia la que hace diferentes a los otros), el antropólogo está en condiciones de pasar de la fase metodológica de la mirada a la fase de la escucha o de los reconocimientos.

Si no hay antropólogo, sino en cuanto sujeto sujetado a la teoría antropológica, a la antropología como ciencia, tampoco es posible el oficio de la antropología sin una experiencia antropológica: la experiencia de los otros; para terminar siendo un extraño para los otros. Por eso el “trabajo de campo” no debe entenderse tanto como el trabajo que hace el antropólogo en el campo de la otra sociedad o cultura, sino cómo este campo social y cultural “trabaja al antropólogo” y lo va cambiando. En este sentido la *experiencia antropológica* es análoga a la *experiencia psicoanalítica* o la *experiencia mágica* de los brujos o *yachacuna* andinos. Hay que haber pasado mucho por el diván y haberse escuchado mucho a sí mismo, para llegar algún día a escuchar a los otros; hay que haber hecho la experiencia de la propia neurosis como psicoanalizado/psicoanalizante, para devenir psicoanalista. Para llegar a ser un *yachac*, brujo o curandero andino, hay que haber pasado por la experiencia de una enfermedad (haber perdido *sinchikay*, fuerza vital, haberse curado (recuperación de *sinchi*) y con el excedente de esta fuerza, que por esta experiencia se ha vuelto también ‘saber’ (*yachay*), poder actuar como un curandero o brujo. De igual manera el antropólogo que pasa por la experiencia de reconocerse un extraño y diferente para los otros, cuando descubre que diferentes no son los otros sino todos unos para otros, será entonces capaz en su práctica antropológica, de reconocer y reconocerse en cualquier otra diferencia, en la cultura de cualquier otro pueblo o grupo social por muy extraño o exótico que parezca.

Pero la iniciación no es suficiente ni garantiza unas competencias definitivas. Para mantenerse teórica y profesionalmente, el antropólogo necesita una regular experiencia del 'otro', seguir confrontándose a todas las diferencias culturales por muy diversas que sean, continuar reconstruyendo sus sentidos desde las otras sociedades o grupos sociales, reconociéndose en todos ellos. Así como el psicoanalista, sin una constante escucha de los significantes del inconsciente, propios y del otro, perdería competencias psicoanalíticas. A finales de los ochenta Rafael Pineda, *yachac* de Ilumán, con quien compartimos los programas de investigación y de salud del CAAP (Centro Andino de Acción Popular), había solicitado una semana de licencia al mes, para seguir practicando como curandero, pues de lo contrario perdería su *sinchi* (fuerza).

De la mirada distante a las escuchas cercanas

Mientras que el momento de la mirada marca las diferencias, el momento de la escucha señala las cercanías e intimidades. Es a lo largo de largas escuchas que se irá operando el lento reconocimiento del otro por parte del antropólogo. "Nunca soy más yo mismo que cuando guardo silencio y escucho; cuando dejo a un lado mi fatigosa identidad y mi propia memoria para concentrarme del todo en el acto de escuchar, de ser plenamente habitado por las experiencias y recuerdos de los otros" (A. Muñoz Molina). No otro es el programa del antropólogo en su largo recorrido para internalizar al otro

Mientras que el *sociólogo pregunta* a través de sus entrevistas y su encuestas o cuestionarios, y construye una *objetividad* sociológica, a partir del conjunto de discursos y opiniones de los sujetos, el antropólogo *escucha* lo que los otros dicen de sí mismos cuando hablan, o cuando hacen cualquier cosa (construir una casa, pastorear un rebaño, cosechar una parcela o celebrar un funeral...) ¿Qué dicen de sí mismos en sus

prácticas y discursos, en sus comportamientos y relaciones? ¿Cuál es su versión y cuales los sentidos de lo que dicen y de lo que hacen?

En contra del sociólogo que interroga, el antropólogo adopta la actividad pasiva de escuchar, cediendo al otro la iniciativa de las palabras o de los gestos. Además, la escucha supone una disposición receptiva, sobre todo de atención, respecto del otro. Es el imperativo divino “escucha Israel” de la Biblia (y que el griego del Nuevo Testamento traduce por “obedece” (*upakouo*) no solo de la voluntad sino sobre todo afectiva y de la inteligencia). Es por la escucha que la palabra del otro se internaliza y subjetiva en el antropólogo. Pasando de la objetivación por la mirada de la otra cultura a la subjetivación de dicha cultura por la escucha, el antropólogo cumple el recorrido epistemológico de la antropología. En la escucha el antropólogo –como el psicoanalista– se vive y se comprende como un ‘tú’ sujeto a la palabra del otro, al que se le reconoce la subjetividad de un ‘yo’ o ‘nosotros’.

Para el antropólogo la pregunta debería ser un tabú, a no ser que pregunte desde su ignorancia a partir de lo que no sabe. Preguntar a los otros sobre su cultura, sería obligarlos a dar una versión ideológica u objetiva de aquello que es lo más subjetivo, a lo que no pertenece, y que nunca puede ser una pertenencia; ya que dejaría de ser cultura. La escucha antropológica presupone que es la cultura la que habla en todo lo que los otros dicen y hacen. Por eso también resulta un artificio forzado la figura del “informante cualificado”: alguien que puede informar de su cultura en cuanto exterior a ella y objetivándola. El supuesto “informante cualificado” convierte su cultura en un objeto de comunicación en un artefacto, no en una experiencia que lo interpreta como interpreta toda su sociedad. Por eso al indígena andino cuando se le pregunta por algún rasgo de su cultura se limita a responder “así mismo es compañerito”. Eso no puede ser explicado porque es lo que nos explica y da sentido a nuestra vida.

El ‘informante’ tiene además un efecto contraproducente aún peor en el mismo antropólogo. Claro que con sus informaciones, a veces valiosas, contribuye a aumentar los conocimientos que el antropólogo va adquiriendo de la otra cultura; sin embargo, al mismo tiempo impide al antropólogo emplear todos sus esfuerzos y todas sus atenciones en el descubrimiento de los sentidos y significados de la otra cultura; son estos esfuerzos, lentos y a veces tortuosos descubrimientos los que van transformando al mismo antropólogo, los que van aproximándolo al reconocimiento del otro, los que le llevan a identificarse ardua y progresivamente con la otra cultura. La otra cultura con todas sus diferencias no se entrega fácilmente a la comprensión del antropólogo; este debe “lucha por su reconocimiento”.

Una teoría del olvido y un trabajo de la memoria

Si esta definición puede ser igualmente compartida por el psicoanálisis y la antropología es porque los dos respectivos objetos teóricos (o formales) de ambas ciencias relevan de una profunda analogía entre ellos: el inconsciente y la cultura. Solo el antropólogo y el psicoanalista, adoptando epistemológicamente la posición del sujeto, están en disposición de entender las “morfologías de la memoria” (Todorov) y de los olvidos. La cultura para un pueblo o grupo social, y el inconsciente para los individuos, ambos son *la memoria de un olvido*. Y de la misma manera que el trabajo del psicoanálisis consiste en hacer consciente por un trabajo de la memoria los olvidos del pasado, trabajo del antropólogo consiste en actualizar la memoria de los olvidos de un pueblo para entender la actualidad de su cultura.

La cultura es todo aquello que se olvida a medida que se vuelve parte de una sociedad o de un pueblo. Por eso la antropología constituye un trabajo de la memoria del otro. No se trata de ‘recordar’ o hacer recordar, en cuanto un regreso hacia el pasado, sino de ir descubriendo

cuanto de ese pasado sigue presente y dando sentido a muchos hechos, instituciones, objetos y prácticas actuales en la cultura de un pueblo. La cultura como presencia actual del pasado de un pueblo, en cuanto memoria de unos olvidos que constituyen esa cultura, introduce la categoría de *tradición* y sobre todo las distintas morfologías que adopta la tradición en la cultura de un pueblo: tradiciones residuales o pasivas, conservadora de contenidos; tradiciones formales que reproducen instituciones pero vaciadas de contenidos; tradiciones de resistencia; tradiciones fragmentarias y recompuestas (cfr. Balandier, 1988: 91s).

Crítica de los estudios culturales

En el marco conceptual de los planteamientos anteriores se impone con mucha pertinencia una crítica de los *Estudios culturales* desde la misma epistemología y método antropológicos.² Si la cultura es la forma o “diferencia significativa” (Lévi-Strauss) de toda sociedad respecto de todas las otras, por consiguiente la cultura ha de comprenderse, ser explicada e interpretada desde la sociedad, grupo humano o sector social que la producen; en otras palabras desde los *sujetos* de la cultura, a partir de dichas subjetividades sociales se entiende su cultura. En conclusión es la sociedad y lo social que explican la cultura y son los cambios sociales los que dan cuenta de los cambios culturales. Nunca la cultura explica la sociedad.

Los *estudios culturales* proceden de manera inversa: no solo pretenden entender la cultura desde la cultura, objetivándola, sino que además proponen explicar la sociedad y los cambios sociales desde la cultura. De esta manera escamotean todos los grandes problemas actuales de las sociedades modernas, comenzando por el Mercado capitalista y terminando por las violencias sociales. Tal *hipertrofia culturalista*, que trata de explicarlo todo por la cultura, asocia la cultura con ideas tan sociológicamente cuestionables como lo étnico o racial de una so-

ciudad, como si la cultura fuera lo orgánico de la sociedad humana, promoviendo así una *atrofia de lo social*.

Tras el programa de los *estudios culturales*, y más allá de sus declaraciones políticas, se encubre la posmodernidad neoliberal, que pretende desarmar el pensamiento científico y crítico de las ciencias sociales, y sobre todo un mundo sin sociedad. Si lo social no existe, puesto que solo hay individuos (según M. Thatcher), la cultura sería la única argamasa imaginaria que todos supuestamente comparten y con la que todos se identifican; la cultura y no lo social es lo que confiere una identidad a los individuos. Cuando, a diferencia de la sociedad que se funda sobre vínculos sociales, que la misma sociedad reproduce y refuerza, la cultura solo es común y compartida en la medida que genera diferencias y distinciones a su interior. Por eso lo cultural y lo social son dos dimensiones de la condición e historia humanas que han de entenderse complementariamente.

Al margen de sus declaraciones impugnatorias y contra-hegemónicas y anti-imperialistas, y de un progresismo o izquierdismo escolástico, es curioso que los *Estudios culturales* no contengan el más mínimo planteamiento anti-neoliberal, contra la hegemonía del “pensamiento único”, y sobre todo contra las lógicas y fuerzas de un Mercado, cuya dominación en la sociedad moderna es la única capaz de eliminar por efecto de su poder de homogeneización la esencia misma de la cultura: las diferencias entre ellas.

Bibliografía

Sánchez-Parga, José

2010 *El oficio de antropólogo. Crítica de la razón (inter)cultural*, 1ª edic. CAAP, Quito, 2005; 2ª edic. Quito: Abya-Yala. 2010.

G. Balandier

1988 *Le désordre. Eloge du mouvement*, París: Fayard: 91s.

- 2006 “El culturalismo: atrofia o devastación de lo social”, en: *Perfiles Latinoamericanos, Revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales*, México, N° 27 enero-junio.

Nota

- 1 Para una crítica más desarrollada de los *Estudios culturales* nos remitimos a nuestro artículo “El culturalismo: atrofia o devastación de lo social”, en: *Perfiles Latinoamericanos, Revista de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales*, México, N° 27, enero-junio, 2006.