

Los hacedores de mapas: antropología y epistemología. Una introducción

RODRIGO DÍAZ CRUZ*

1. Quien recorra la historia de la antropología social -discurso y ejercicio- no hallará sino una disciplina que se complace en limitar y confinar. Bien que su objetivo sea el de ofrecer un inventario razonado de las variaciones culturales, bien que su propósito consista en determinar de qué modo las capacidades de aprendizaje específicas de la especie humana limitan y orientan el campo de tales variaciones -para mencionar apenas dos de sus posibles vocaciones-, a la antropología le conciernen las fronteras, los linderos, las demarcaciones entre una cultura y otra, entre naturaleza y cultura, entre pensamiento salvaje y pensamiento científico, entre formas de hablar y estilos de razonar. Acaso por ser disciplina de fronteras, insisto en la imagen, la antropología no ha permanecido ajena a una disputa con notable incidencia, entre otras cosas, en la interpretación de culturas o formas de vida singulares, en la construcción y desarrollo de teoría sobre el fenómeno de la alteridad; disputa que también ha estado presente en otras disciplinas fuertemente demarcadoras como la historia, la filosofía de la ciencia y la sociología del conocimiento. Me refiero concretamente al debate entre objetivismo y relativismo, que ha circulado, ora profusa ora tímidamente, por una buena parte de las ciencias sociales desde el siglo pasado.

La disputa no es reciente y no ha cesado de renovarse en el pensamiento occidental desde que Platón en el *Teetetes*, y por intermedio de Sócrates y Protágoras, el sofista, nos legó el problema. Más todavía, según Richard J. Bernstein (1983: 8) este

debate refleja la oposición cultural básica de nuestro tiempo, no sólo por las implicaciones epistémicas que supone, sino también por sus consecuencias políticas y éticas. Y es que la disputa ha estado alimentada por dos posiciones extremas que históricamente han alternado su influencia, para bien y para mal, en diversos campos sociales. Sin duda la tesis dominante en la constitución del pensamiento occidental ha sido la *universalista* u *objetivista*. Ésta sostiene que existe o debe existir alguna matriz o esquema permanente y ahistórico al que podamos apelar para determinar en última instancia la naturaleza de la realidad, de la racionalidad humana, del conocimiento, de la corrección, de la verdad y de la realidad. Es una posición marcada por la continuidad, destaca y busca lo repetitivo e intemporal, reconoce –e incluso puede apreciar- las diferencias y la pluralidad, pero postula que *siempre*, en cualquier confrontación, hay una mejor explicación del mundo, una convergencia más precisa entre nuestros saberes y la realidad. La tesis opuesta, la *relativista*, establece, en su forma radical, que cuando investigamos estos conceptos básicos, racionalidad, verdad, realidad, conocimiento, debemos reconocer que en el análisis final todos ellos deben entenderse siempre a la luz de un esquema conceptual específico, de una teoría, paradigma, forma de vida, juego de lenguaje, sociedad o cultura. Para el relativismo no hay un único metalenguaje por medio del cual evaluar unívocamente a paradigmas alternativos y en competencia. Es una posición atenta a la discontinuidad, a las rupturas, a la dispersión; destaca y busca lo específico, lo único: aquellas narrativas inconstantes y asombrosas que han conformado al y son producto del hombre. La discusión

* Profesor-investigador del Departamento de Antropología, Universidad Autónoma Metropolitana -Iztapalapa.

entre estas posiciones extremas, apenas trazadas aquí, está estrechamente ligada a dos espacios históricos de indagación. Primero, a la ya venerable polémica sobre la naturaleza y los objetivos de las ciencias sociales, según la cual existen dos tradiciones presumiblemente excluyentes o éstas deben *explicar* los fenómenos sociales a partir de un modelo de cobertura legal y, por lo tanto, causal, o tienen que *comprenderlos*, bien a través de una estrategia de empatía psicológica, bien mediante una empatía semántica, donde a la comprensión se le vincula con el lenguaje como medio de intersubjetividad y como expresión concreta de formas de vida. Y está también ligada, en segundo lugar, a la alteridad y a los discursos que sobre ésta se han gestado; en consecuencia representa un tema -asunto o problema propio de quienes los enuncian. El otro no sólo es un sujeto que está ahí, en espera de ser revelado y evangelizado descubierto y civilizado, es también aquello que los diversos discursos de la alteridad han delimitado y producido bajo ciertas condiciones de inteligibilidad y emergencia. Quien recorra la historia de la antropología -esa disciplina hija de la Ilustración- no hallará sino una pluralidad de otros. "La alteridad -ha escrito Esteban Krotz (1987:288)- es constitutiva para el trabajo antropológico. Su uso, su reconocimiento, su comprensión implican siempre ya un conocimiento de lo propio, ante cuyo horizonte solamente lo otro puede ser concebido como otro". Abunda sobre este asunto más abajo.

La filosofía de la ciencia contemporánea posemipirista nos ha mostrado que toda nueva teoría, paradigma o programa de investigación surge en oposición a, y a partir de, los defectos y desdenes de las teorías, paradigmas o programas de investigación preexistentes, con quienes compite como una alternativa teórica, práctica y, en ocasiones, moral. Específicamente, en antropología social las posiciones objetivistas y relativistas han aparecido y reaparecido con nuevos énfasis, preguntas y ejemplos. Indago en lo que sigue la perspectiva relativista apenas como un pretexto para exponer los problemas relevantes que para la antropología supone el debate apuntado arriba: entiéndase esta elección como un punto de partida que juzgo fructífero para mis propósitos.

La posición relativista fue introducida con notable fortaleza por la corriente norteamericana culturalista durante la primera mitad de este siglo como reacción al evolucionismo social, de carácter universalista, tan en boga durante el decimonono. Del mismo modo que ganó adeptos en Estados Unidos, el relativismo cultural desde su emergencia encontró severos críticos, sobre todo en la antropología británica. Ya en su versión ética, ya en su versión epistemológica, el relativismo cultural -tal y como lo

postularon sus héroes fundacionales Boas, Herskovits, Mead, Benedict, Sapir y Whorf -es insostenible; hoy nadie se atreve a defender esta forma de relativismo radical y radicalmente ingenuo.¹ No obstante este último no está exento de ciertas virtudes. En principio es hoy un *ambiente*, un ambiente de socialización: la enseñanza y formación iniciales del antropólogo están estrechamente vinculadas con el reconocimiento -y en muchas ocasiones consentimiento tácito- de las diferencias.

También previno a la antropología de realizar generalizaciones fáciles y contundentes; introdujo una pizca saludable de escepticismo en la construcción de la teoría antropológica; resaltó el fuerte carácter etnocéntrico, en un sentido no trivial,² implícito en la teoría evolucionista; condenó el vínculo existente entre colonialismo, etnocidio y antropología; y, en fin, subrayó el hecho elemental de que la antropología, como cualquier otra disciplina científica, es una actividad social y humana, un proceso de producción cultural cuyos saberes y actividades son producidos por comunidades científicas con sus propios intereses, desasosiegos y reglas de poder. Que el relativismo haya engendrado más vicios o haya sucumbido en los que él mismo condenaba no descalifica desde luego la validez de su crítica: apenas nos informa en todo caso de su inconsistencia.

2. En 1947 la Asociación Americana de Antropólogos propuso a la Comisión de los Derechos del Hombre de la hoy alicaída ONU la *summa* del relativismo culturalista: *La declaración de los derechos del hombre*. Dirigida a todos los hombres, este documento -en oposición a su predecesor del siglo XVIII- no se sustentaba "sólo en términos de los valores de Europa Occidental y América", más que eso, reclamaba que "los valores son relativos a la cultura de la cual se derivan". Tres años después de esta propuesta, moriría Ludwig Wittgenstein, quien con su magna obra publicada póstumamente, las *Investigaciones filosóficas*, habría de influir en la constitución de una nueva versión de relativismo, más compleja, en la filosofía de la ciencia. En efecto, con la publicación en 1961 de *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas S. Kuhn, y de los trabajos de Peter Winch, *Ciencia social y filosofía* (1958) y "Understanding a Primitive Society" de 1964 (que vertemos por primera vez en español en este número), estos wittgensteinianos se apartaron del "cientificismo" dominante en la filosofía de la ciencia de la primera mitad de este siglo, según el cual los enunciados científicos en cuanto única fuente de saber legítimo lo son en la medida en que puedan verificarse sólo a partir de bases empíricamente dadas. En contraste,



han defendido la idea de "universos de significado" o esquemas conceptuales discretos que representan formas alternativas en que el mundo puede ser aprehendido, no siempre compatibles y conmensurables, pero en toda ocasión comparables. Estos "universos de significado" discretos no son exclusivos, desde luego, del movimiento intelectual que se originó con las *Investigaciones filosóficas*. Ya la fenomenología existencialista de Alfred Schutz había concebido la idea de "realidades múltiples", Edward Sapir y Benjamin Lee Whorf de "estructuras de lenguaje", Norbert Elias de "configuraciones afectivas o emotivas", Gastan Bachelard de "problemática", la antropología relativista norteamericana había introducido la noción de "patrones culturales"; ahora Kuhn nos hablará de "paradigmas" y Winch -siguiendo literalmente a Wittgenstein- de "juegos de lenguaje" y "formas de vida", (Defender la existencia de "universos de significado" no conduce invariablemente al relativismo radical; esto sólo sucede si son tratados como autosuficientes o carentes de mediación, tal y como ocurrió con los relativistas culturales.)

Estos autores nos han ofrecido una lección, más bien, nos han mostrado una obsesiva preocupación por:

- a) Resaltar el carácter múltiple del lenguaje y el modo en que éste se halla inserto en las prácticas sociales; y

- b) un esfuerzo (no siempre explícito) por elucidar el concepto de "comprensión", sobre todo en su aplicación a los fenómenos de la alteridad.

Este concepto alude, al menos, a un efecto preciso, de reflejo, que ya Bronislaw Malinowski había enunciado, a pesar de su *Diario*, en su clásico libro (1973: 505): "Aunque pueda concedérsenos por un momento penetrar en el alma del salvaje y sentir lo que él pueda sentir, sin embargo, nuestra meta final es enriquecer y profundizar nuestra visión del mundo, entender nuestra propia naturaleza y hacerla, intelectual y artísticamente, mejor". La idea ciertamente no era nueva. Se puede encontrar incluso en el fabuloso escéptico del siglo XVI, quien tanto conmoviera a Jean Jacques Rousseau ya los románticos del siglo pasado. En efecto, habitante de una época pródiga en invenciones de quimeras, reinos maravillosos y topografías inusitadas, Michel de Montaigne "el escéptico que terminó por reconciliarse con la vida" nos ha legado, educador moral al fin, esta preciosa enseñanza: "tantos humores, sectas, juicios, opiniones, leyes y costumbres, nos adiestran a juzgarnos cuerdamente", a ver más allá de nuestras narices y comprender las limitaciones de nuestra razón. Aprender de otras formas de vida y horizontes permite adquirir un entendimiento más sensitivo y crítico de nosotros mismos; este entendimiento, este "juzgarnos cuerdamente", es un discurso dirigido hacia dentro, un descenso -sigo con Montaigne por la "escalera de caracol del yo". Enfatizo. La comprensión, ha sostenido Giddens (1987: 21).

no es simplemente un método para entender lo que hacen los demás (...) es *la misma condición ontológica de la vida humana en sociedad como tal*; de ahí la idea central de Wittgenstein y de ciertas versiones de la fenomenología existencialista: la comprensión de uno mismo está conectada integralmente con la comprensión de los otros.

Hablar de comprensión, alteridad y lenguaje nos remite al menos a los conceptos asociados de traducción, interpretación y comparación, todos ellos centrales en la conformación de la antropología social en tanto disciplina científica. Son conceptos pegajosos: se pegan unos a otros. Por añadidura, son componentes de los problemas epistémicos básicos de la antropología, Ilustro mi argumento. Cuando Claude Lévi-Strauss escribe en *El pensamiento salvaje* (1972: 359) que la explicación científica no consiste en el paso de la complejidad a la simplicidad, sino en la sustitución de una complejidad menos inteligible por otra más inteligible, no está sino trayendo a

colación el concepto de *traducción* como trasfondo de esta tarea. En el mismo sentido, Edmund Leach sostiene que "cuando *interpretamos* un mensaje (de otra forma cultural), realizamos siempre una acción comparable a la de traducir una lengua a otra" (1978: 37). Desde otro registro antropológico, Clifford Geertz ha sostenido que una de las finalidades de la antropología es ampliar el universo de significado del discurso humano; con otras palabras, reconocer la pluralidad de interpretaciones con la que los hombres aprehenden, transforman y viven en el mundo. De esta forma los saberes antropológicos son "ellos mismos *interpretaciones* y por añadidura interpretaciones de segundo y tercer orden" (1987: 28). En su conocida polémica con el popperiano L.C. Jarvie sobre la comprensión y explicación en antropología social (1974: 159-207), Peter Winch afirma que una cuestión fundamental para la construcción del conocimiento antropológico no es ver si se pueden hacer razonada y válidamente comparaciones entre sistemas de creencias en conflicto, sino de *qué clase de comparación* se trata: "estudiar seriamente otra forma de vida -sostiene (1972: 33)- es procurar extender la propia, y no simplemente traer a aquélla dentro de los límites ya existentes de nuestra forma de vida". Estas nociones -traducción, interpretación, comprensión, alteridad y comparación- son componentes para la antropología y el debate que me ocupa de lo que Stephen Toulmin (1977: 139) ha llamado "población histórica" de conceptos lógicamente independientes, cada uno de los cuales tiene su propia historia, su estructura, sus implicaciones propias, sus relaciones posibles con otros conceptos, sus reglas singulares de uso, sus sentidos cambiantes en cada teoría, y en fin, sus ambigüedades.

El fenómeno de la alteridad y el conocimiento que sobre éste se quiere obtener, queda claro, son algunas de las condiciones necesarias que han dado lugar al debate objetivismo/relativismo. No obstante, a pesar de ser una disciplina de demarcaciones, de fronteras -suerte de cartografía que no cesa de corregir mapas-, sospecho que en la antropología, y menos aun en la que se produce en nuestra circunstancia ("¿No habremos caído los antropólogos mexicanos -sostiene Varela (1988: 304), al abundar sobre Krotz, 1988- en el error de abandonar la reflexión teórica, crítica y pausada de los grandes temas tradicionales y actuales de la antropología por el activismo del trabajo de campo, que cobija a nuestras conciencias perezosas con el manto confortable pero hipnótico de estar siempre trabajando sin descanso?"), no se ha reflexionado exhaustivamente sobre el ejercicio de esa "población histórica" de conceptos, sus implicaciones y problemas epistémicos y metodológicos, el lugar desde donde se describe

y analiza al otro, donde se enuncia y escribe "bajo ciertas condiciones retóricas" el discurso antropológico de la alteridad. Existen varias razones que nos pueden explicar esta insuficiencia, por ejemplo, el desarrollo de nuevos ámbitos en la investigación antropológica y la obsesión por la recolección multitudinaria de datos, pero quiero aquí subrayar una, relevante para este trabajo. Propongo que en antropología ha existido la tendencia a reducir todo relativismo al relativismo ingenuo y radical de la antropología culturalista norteamericana. Esta posición, que llamo la del *vértigo reduccionista en relación con el relativismo en antropología*, ha obstaculizado el análisis tanto de los problemas que, a pesar de todo, planteó la escuela culturalista, como de la "población histórica" conceptual ya señalada. Esto es, debemos explorar:

- a) Si los problemas a los que el relativismo cultural intenta dar respuesta son seudoproblemas, están a medio responder o ya están resueltos definitivamente por ésta u otras propuestas teóricas;
- b) si los problemas que el relativismo cultural genera se derivan sólo de él y al refutarlo éstos se disuelven, o son todavía problemas pertinentes para el desarrollo de otras teorías antropológicas; y
- c) si al refutar al relativismo cultural se cancela toda versión de relativismo, es decir, si las consecuencias que acarrea sostener tal tesis son comunes para otras versiones relativistas. Mi alegato aquí es que no por refutar *una* versión de relativismo se acaban los problemas que éste planteó; por ello convengo con Clifford Geertz (1984: 263) en que "difícilmente un investigador utilizará mejor sus capacidades que cuando destruya miedos. El miedo que intentaré destruir es aquél que se refiere al relativismo (...) Las consecuencias morales e intelectuales que comúnmente se supone derivan del relativismo-exclusivismo ético, subjetivismo, nihilismo, incoherencia, maquiavelismo, ceguera estética etc.- no son en realidad tales (son otras). y las recompensas prometidas para quien escape de sus garras, y que tienen que ver más con una concepción pasteurizada del conocimiento, son ilusorias."

Este número temático de *Alteridades* no cuenta ciertamente entre sus propósitos el de cubrir o llenar aquellos huecos que nuestra tradición ha desconsiderado, antes bien, quiere despejar miedos desplegando un conjunto de preguntas y problemas a los que ensaya respuestas y soluciones, pero sobre todo busca crear un espacio donde se discutan genuinamente los problemas epistémicos propios de esa disciplina hacedora de mapas que es la antropología.

3. La antropología se institucionalizó, a fines del siglo pasado, bajo la influencia de una presión cruzada de las tendencias objetivistas y relativistas, de las tradiciones de la Ilustración y el Romanticismo, del debate entre explicación y comprensión. Sin duda estos entrecruzamientos han influido en la conformación de las teorías, prácticas, éticas y políticas de la antropología. Más aun, esta presión de tendencias opuestas continúa animando, con nuevos argumentos y sesgos y desde otros miradores, buena parte del desarrollo de las ciencias sociales en general y de la antropología en particular (véanse, por ejemplo. Sperber, 1985; Jarvie, 1984; Shweder y LeVine, 1984; Margolis. Krausz y Burian, 1986; Hollis y Lukes, 1984; y Laudan, 1990). Una noción cuya relevancia es inocultable, que de hecho subyace a estos entrecruzamientos de tendencias opuestas, y que se agrega significativamente a la "población histórica" conceptual antes transcrita, es la de *racionalidad*. Incorporada por Max Weber al lenguaje de las ciencias sociales, la noción de racionalidad posee ya sus propios desplazamientos históricos. Me ocupo en particular de uno de ellos.

Uno de los temas endémicos de la antropología ha sido el esclarecimiento -y sólo después de que se hubo superado el filtro de la descalificación- de las acciones y creencias aparentemente irracionales de otros grupos, culturas o formas de vida. La atribución de racionalidad o irracionalidad supone necesariamente una evaluación de esas otras acciones y creencias. En este ejercicio la traducción intercultural, la interpretación y la comparación producen recursos y criterios, no siempre epistémicos pero en todo caso problemáticos, que se utilizan para realizar dicha evaluación; por supuesto también resulta problemático el lugar u horizonte desde donde ésta se efectúa. Una estrategia metodológica o regulativa para llevar a cabo esa evaluación es recurrir al *principio de caridad*: suponer que la mayoría de las creencias indagadas, incluso cuando no las comprendamos, son correctas; interpretar las acciones, las creencias y deseos aparentemente irracionales en forma tal que todas tengan algún tipo de sentido; en fin, establecer acuerdos generales en torno a las creencias (véase Davidson, 1980: 238-9). No obstante el principio de caridad, que no es sino un mecanismo para maximizar la humanidad de la persona, o personas, que se está interpretando, no nos lleva muy lejos: finalmente se trata de *eso*, de supuestos interpretativos que no nos informan demasiado sobre los verdaderos desacuerdos ni sobre las creencias genuinamente incorrectas, tampoco nos dan luces sobre la jerarquía y relaciones que las mismas creencias, acciones y deseos tienen entre sí. Como afirma Richard Grandy (1973: 445) al prevenimos en

torno a los posibles excesos en la aplicación de este principio: "es mejor atribuir a las creencias una falsedad explicable (que puede ser corregida) que una verdad misteriosa". En oposición a este principio, Grandy nos ofrece el *principio de humanidad*: "la condición de que el patrón atribuido (a la alteridad) de relaciones entre creencias, deseos y el mundo sea lo más semejante posible al nuestro" (1973: 443). Mientras en el principio de caridad se afirma la corrección de las creencias y acciones como un primer paso para su evaluación, y en consecuencia acarrea el peligro de incurrir en acuerdos y desacuerdos ininteligibles, el de humanidad aboga por considerar a las creencias y acciones inteligibles, o incluso correctas a menos que o no podamos explicar su corrección o podamos explicar mejor su incorrección; esto es, busca minimizar la ininteligibilidad. Más aun, las prácticas antropológicas se sustentan, como una suerte de premisa metafísica en el sentido popperiano, en la siguiente idea: al intentar traducir, comprender e interpretar otras creencias, acciones, intenciones y deseos el antropólogo cuenta con que éstas son aseguibles e inteligibles. Sin embargo, de la afirmación que las acciones y creencias aparentemente irracionales nos sean inteligibles no se infiere, *ipso facto*, que existan criterios precisos, fijos y claros cuya utilización nos permitirá demarcar entre las que sean racionales y las que no lo sean. Abundo.

Al abordar el problema de la racionalidad, y el asociado de las creencias aparentemente irracionales, debemos, al menos, esclarecer dos puntos:

- a) Si existe un espacio de comunicación común donde se pueden dirimir las diferencias entre los sistemas de creencias en conflicto; en este inciso hago alusión al problema de la *(in)commensurabilidad*; y
- b) en caso de que no exista una respuesta negativa al primer punto, cuáles son los *criterios* que se esgrimen justamente para dirimir tales desavenencias.

Conviene recordar en este punto lo que expuse arriba. Según el objetivista radical, gracias a la existencia de dicho terreno de conmensuración se puede determinar, en cualquier confrontación, que un sistema de creencias es más racional, correcto, veraz y ofrece una mejor explicación del mundo que otro. En contraste la posición relativista no sólo defiende que no existe tal espacio común, mejor, sostiene que tal problema es irrelevante: cada sistema de creencias ha de ser evaluado a partir de sus propias condiciones de emergencia -de su propio histórico "universo de significado"- y por sus propios usuarios, de aquí la inconmensurabilidad entre sistemas de creencias

en competencia. Mientras el objetivista falsamente teme que al negarse la idea de una racionalidad en común no damos sino el primer paso hacia la reanudación de la guerra de todos contra todos (véase Rorty, 1983: 288-9), el relativista nos ofrece -si acaso lo permite- un curioso acceso al conocimiento de la alteridad: el silencio (éste sí una forma de justificar la guerra de todos contra todos). Pero, fuera de estas diferencias más o menos masticadas, ¿a qué se refiere con mayor precisión este asunto de la (in)conmensurabilidad?

La tesis de la inconmensurabilidad, introducida por Thomas S. Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* y extremada por Paul K. Feyerabend en *Contra el método*, se puede caracterizar con un adjetivo: es ambigua. Una de sus posibles lecturas (así la hace, por ejemplo, Newton-Smith, 1987) afirma que los términos utilizados por otra cultura no pueden hacerse equivalentes en significado o referencia con

ninguno de *nuestros* términos o expresiones: como sostuvo Kuhn, los individuos (científicos) que se hallan bajo culturas (paradigmas) diferentes habitan "mundos diferentes". Así interpretada la tesis kuhniana muestra un estrecho parentesco con la hipótesis Sapir - Whorf, constitutiva de la antropología culturalista norteamericana. Por añadidura, si esta tesis

fuera realmente verdadera nos llevaría a conclusiones indeseadas. Una de ellas es que no habría manera de traducir otros lenguajes; y otra, derivable de esta última, es que

si nos es absolutamente imposible interpretar los ruidos de los organismos [ruidos puesto que ni siquiera tendríamos la posibilidad de saber si éstos pertenecen a una clase de lenguaje: RDC], dejamos de tener razones para considerarlos como seres que *piensan y hablan*, ni siquiera para considerarlos *personas* (Putnam, 1988: 120).

En este estricto sentido, la tesis de la inconmensurabilidad viola tanto el principio de caridad como el de humanidad, principios regulativos ambos que permiten -aunque no garantizan- la construcción de los saberes antropológicos de la alteridad. Dado

que el antropólogo puede dar cuenta de las creencias, acciones, normas e intenciones de otras culturas o formas de vida -el que lo haga bien o mal es otro asunto, pero en todo caso pongo por ejemplo a la misma historia de esta disciplina-, y si además lo hace mediante procesos de traducción intercultural, comparación e interpretación (pues no dispone de muchos más), entonces ello implica que existe *algún* terreno en común, *algunas* nociones compartidas de inteligibilidad y razonamiento de las partes en conflicto. En consecuencia, la tesis de la inconmensurabilidad (aparte del atractivo que parecen tener todas las ideas incoherentes, Hilary Putnam *dixit*) es insostenible de acuerdo con la descripción que hice de ella, de aquí que no podamos responder negativamente al punto a) enunciado arriba.

No he agotado, sin embargo, el problema de la tesis de la (in)conmensurabilidad: apenas he señalado qué *no* puede ser.

Existe una segunda lectura posible, más sugerente y constructiva, que me va a permitir indagar el problema de los criterios que se esgrimen para dirimir las desavenencias entre sistemas de creencias en conflicto (véase Bernstein, 1983 Y 1991 cap. 3). Una de las más importantes contribuciones de Kuhn -preexistente en Wittgenstein y en la tradición hermenéutica- a la elucidación de 'ra-

cionalidad' es que ésta involucra de un modo básico la noción de comunidad con todo lo que ello supone: entramados de acción y pensamiento, prácticas y modos de argumentación, reglas y campos de poder, mecanismos de socialización y, en fin, estrategias de aprehensión, reproducción y transformación del mundo. Con otras palabras, al buscar comprender otros sistemas de creencias y otras prácticas, y al intentar dirimir las desavenencias entre sistemas de creencias y prácticas en competencia, la noción de racionalidad es desplazada a un punto en que no sólo importan los criterios que son utilizados, también es relevante el lugar sociohistórico desde donde los miembros de una comunidad buscan comprender al otro y desde donde esgrimen tales criterios para realizar la evaluación señalada.

A diferencia de la primera lectura trasuntada arriba, en ésta la tesis de la inconmensurabilidad



supone la demarcación entre incompatibilidad y comparabilidad. El concepto de incompatibilidad es uno de orden lógico: dos o más enunciados o teorías son lógicamente incompatibles si acarrearán una contradicción lógica. Una verdad de Perogrullo es que si se puede sostener y mostrar que dos sistemas de creencias son incompatibles ha sido porque previamente se pudieron comparar; de nuevo, hay *algún* terreno en común entre ambos. Y éste es el sustento de la tesis de la inconmensurabilidad en su segunda lectura: no niega que se puedan hacer comparaciones y traducciones entre "universos de significado", culturas o formas de vida. Más bien se introduce para clarificar *qué hacemos realmente cuando comparamos y traducimos sistemas de creencias alternativos*. Pongo un par de ejemplos para hacer frente a esta pregunta.

Ejemplo 1. Pedro, un filósofo, ha sido un excelente traductor de las obras de Kant al español, por las cuales incluso ganó un premio. Impulsado por apremios económicos. Pedro aceptó traducir la última obra de un famoso biólogo molecular alemán: aprendió algo, no mucho, de biología molecular, pero requirió la asistencia de un asesor técnico para corregir algunos gazapos importantes en la traducción. La comunidad hispanohablante de biólogos moleculares conviene en que, si bien la traducción puede mejorarse, sin duda se apega al espíritu y al sentido del original.

Ejemplo 2. Puede decirse que Eva posee dos lenguas maternas: el español y el francés. Por ello es muy reconocida en Naciones Unidas, donde es la traductora oficial. Por sus éxitos, una editorial la ha contratado para que traduzca todas las novelas de Alejo Carpentier al francés. Eva solicitó permiso en su empleo de Naciones Unidas para dedicarse plenamente a esta tarea que cumplió con limpieza al cabo del tiempo. No obstante es aceptado que la riqueza poética y lingüística de los originales se perdió en la traducción. ¿Qué lección nos ofrecen estos ejemplos? La primera es que no por tener la capacidad lingüística para traducir una obra del alemán al español, Pedro posee los recursos culturales suficientes para evaluar genuinamente la corrección o incorrección de los argumentos que el biólogo molecular alemán expone. Es decir, la traducción posibilita la comprensión pero no la garantiza. Para acceder al texto traducido es necesario ser miembro de la comunidad epistémica pertinente, en mi ejemplo, tanto el asesor técnico como la comunidad hispanohablante de biólogos moleculares. La segunda lección es que a pesar de la privilegiada competencia bilingüe de Eva -que le permitió traducir con limpieza enunciado por enunciado-, ciertamente no posee la sensibilidad, creatividad e imaginación necesarias para verter las

imágenes poéticas, los juegos de palabras, los implícitos irónicos y culturales de las novelas de Carpentier al francés. Eva ha interpretado de un modo a Carpentier, pero no es la mejor interpretación. Si en mi primer ejemplo mostré que la traducción no garantiza en todos los casos la comprensión porque ésta depende de la comunidad epistémica pertinente a quien va dirigida, en el segundo ejemplo muestro que la traducción es mucho más que un ejercicio técnico de trasladar uno-a-uno los enunciados de una lengua a otra. Si mis ejemplos son pertinentes para la traducción lingüística, creo que no es necesario justificar que con mucha mayor razón son propios a la traducción intercultural.

Cuando el antropólogo estudia otros sistemas de creencias busca convertirse en sujeto epistémico pertinente de las creencias de *S* en *p* al intentar acceder a las mismas razones que le son accesibles a *S* para creer en *p* y no otras (véase Villoro, 1982: 145-48; no está de más subrayar que *S* se refiere a un miembro de otra cultura y *p* pueden ser las creencias aparentemente irracionales). Al intentarlo, el antropólogo traduce entre otras cosas rituales, mitos, discursos, acciones y creencias a las "poblaciones históricas" conceptuales y a los discursos que su propia tradición ha creado, pues no tiene otros a su disposición. Pero aquí no concluyen los trabajos de elucidación, ya que como he mostrado la traducción no garantiza la comprensión y la inteligibilidad. Una tarea atinente para superar este obstáculo es que el antropólogo ha de glossar y sugerir exégesis de las creencias, acciones, deseos, conceptos, sistemas clasificatorios y prácticas de la alteridad, es decir, ha de *extender y ampliar sensitiva e imaginativamente* la propia tradición; como sostuvo Montaigne, habrá de descender con sabiduría y autocrítica "por la escalera de caracol del yo". En este descenso el antropólogo podrá percatarse de que, para *ciertas* creencias alternativas y en competencia, no posee en ese momento los recursos culturales y los criterios suficientes para evaluar su corrección o incorrección. "Una persona [un antropólogo] -continúo con Luis Villoro- puede ser sujeto epistémico pertinente con relación a ciertos saberes y creencias y no serlo con relación a otros". Pero subrayo que escribí 'en ese momento', por lo que no cancelo la posibilidad de que en otro momento produzca esos recursos culturales y criterios suficientes, de otra forma sucumbiríamos en la primera lectura de la tesis de la inconmensurabilidad ya refutada. Cuándo se puede afirmar que tenemos o no esos recursos y criterios nos remite a un problema empírico que habrá de resolverse de caso en caso, es decir, no existe un algoritmo preestablecido y decisorio para este problema. Desde esta perspectiva, la tesis implica una radical crítica a la

idea de que la conmensuración sincrónica para *todos* los casos, para todos los sistemas de creencias, es la esencia de la racionalidad científica (como defienden los objetivistas, desdeñosos de la historia y de la noción de comunidad asociada a la de racionalidad). Más aun, esta tesis sostiene que un componente básico de la racionalidad consiste en "admitir que la probabilidad de que en el futuro habrá modificaciones de los criterios, razones y prácticas que empleamos ahora no nos conduce a una epistemología escéptica, sino a la realización de la falibilidad y finitud de la racionalidad humanas" (Bernstein, 1983: 69). ¿Suspende, entonces, el antropólogo los juicios con respecto a aquellas creencias aparentemente irracionales para las cuales no tiene recursos culturales o criterios suficientes para su evaluación? No, simplemente las interpreta con los que tiene: que no existan criterios universales, fijos, precisos y claros no nos impide que podamos distinguir las buenas interpretaciones de las malas. Para ello apelamos a la tradición e historia de la disciplina, a los modelos argumentales que ha constituido, a la sensibilidad, capacidad de juicio e imaginación antropológicas, y un rasgo sobresaliente de estas comparaciones, interpretaciones y evaluaciones es su carácter enfáticamente auto-correctivo. De aquí que, con esta segunda lectura, la tesis nos enseñe además que alguna sensibilidad y mirada, que algún punto de vista y uso del lenguaje se pierden cuando un esquema conceptual, teoría o "universo de significado" sustituye a otro: como escribiera Jorge Luis Borges, también somos cuanto hemos perdido.

Al comparar, traducir e intentar comprender otros sistemas de creencias -la brujería azande, la religión nuer, la alquimia- el antropólogo se transfigura en un hacedor de mapas, en un cartógrafo que ora representa a las culturas como quien levanta un plano, ora las presenta con sus pliegues inhóspitos, sus visibles valles, sus cuevas insospechadas. Aclaro. La jerga antropológica se ha apropiado de conceptos provenientes de las culturas indagadas para referirse a ciertos eventos, prácticas y creencias. Pongo por ejemplo los de *kula*, *potlatch* y *mana*, que se utilizan para aludir a acciones propias de culturas incluso distintas a aquellas de donde se han tomado estos términos. La estrategia es atinente a toda tarea científica, en virtud de la cual, en nuestro caso, estos conceptos han sido considerados categorías teóricas antes que meros descriptores empíricos, y si ha sido así es por su poder heurístico. Pero también existe otra razón: no hay una correspondencia uno-a-uno entre cada uno de esos conceptos y los que el antropólogo pueda ofrecer a partir de su propia lengua. He aquí -afirmará el escéptico y uno que otro posmoderno- una prueba contundente de la inviabilidad



de proponer saberes antropológicos que se sostengan más allá del campo cultural e histórico donde han sido enunciados y escritos. Reitero mi argumento: si podemos decir que no existe una correspondencia uno-a-uno entre conceptos es porque podemos traducirlos. Y es la inexistencia de esta equivalencia la que justamente infunde ánimos cartográficos al antropólogo, que suponen un descenso por la "escalera de caracol del yo", donde la comprensión de uno mismo está conectada integralmente con la comprensión de los otros. Mediante una búsqueda en, o extensión de, sus propias "imágenes de conocimiento", creencias y prácticas en los mapas que de sí se han elaborado en su cultura. el antropólogo nos hará inteligibles con los recursos culturales que tenga a su disposición esos conceptos y sus concepciones, por más distantes que parezcan. Con otras palabras, el antropólogo mapea un fenómeno de otra cultura a la propia; y del mismo modo que en todo mapa cada punto se define, depende y está relacionado con otros puntos, así en este caso para hacer inteligible cada una de las creencias y prácticas del otro el antropólogo habrá de analizarlas y definir las en relación con el conjunto de las otras prácticas y creencias. Al apelar a los principios de caridad y humanidad, y a la capacidad humana de extender y ampliarse sensitiva e imaginativamente, el hacedor de mapas trazará canales, puentes, caminos o veredas

-algunos mejores que otros- entre los sistemas de creencias de otras formas de vida y los que reconozca como propios.

Un último comentario. Se ha fortalecido la posición entre algunos antropólogos por considerar ciertas creencias y prácticas de otras culturas como no-rationales. El argumento consiste en afirmar que éstas no pueden estar sujetas a los criterios de verdad, eficiencia, lógica, experiencia y validez característicos -según esta perspectiva- de la racionalidad científica, pues lo no-razional es "el reino donde el hombre es libre de crear su universo simbólico distintivo, [donde] entramos al reino de lo arbitrario" (Shweder, 1984: 39-40). Sospecho que yerran el tiro: el blanco lo ha de constituir la misma concepción de racionalidad a partir de la cual definen lo no-razional. Es cuestionable en primer lugar la representación que tienen de la racionalidad científica, ya que si fuéramos congruentes con ella estaríamos obligados a releer, modificándola radicalmente, la historia de la ciencia, donde abundan los ejemplos de prácticas en las que "el hombre es libre de crear su universo simbólico distintivo", no sujeta a los criterios que tan desenfadadamente le atribuyen a tal racionalidad. La tarea fundamental de la racionalidad científica, según esta posición, es distinguir los enunciados verdaderos de los falsos. No obstante, el que sea falsa o verdadera una creencia no agrega mucho a nuestra comprensión de las otras formas de vida, pues el significado no se explica exclusivamente en términos de condiciones de verdad (véase Wellmer, 1988:245). No se puede, en consecuencia, iniciar una clasificación a partir de una noción inaceptable e inaceptada. Si, en cambio, transformamos la noción de racionalidad se podrá inferir otra consecuencia con respecto al sentido de lo no-razional. Convengo con Carlos Pereda (1988: 320-2) en que

de caso en caso argumentamos para ser racionales y que en general somos racionales porque argumentamos, [donde] una tradición, una sociedad o una institución tendrán tantos grados de racionalidad como mecanismos para producir situaciones argumentables que son esencialmente auto-correctivas.

De aceptarse esta concepción de racionalidad entonces la idea de que existen creencias y prácticas no-rationales queda vacía. Si se insiste en la definición reduccionista de la razón científica que he transcrito, entonces de ahí no se deduce que no podamos en algún momento traducir, comprender, interpretar y evaluar las llamadas creencias y prácticas no-rationales, como intenté demostrar a lo largo del trabajo.

Notas

1 Lógicamente el relativismo incurre en el argumento de la autorrefutación o falacia de la autoexcepción: proponer una generalización (por ejemplo, "todas las verdades son relativas") que en principio comprende a todas las personas pero que, inconsistentemente, no se aplica a quien la enuncia. Sociológicamente sucumbe en la falacia del consenso: suponer que los sistemas de creencias de una cultura son defendidos y asumidos de igual forma -sin posibilidad de crítica y autocorrección- por los miembros de la misma. Moralmente el relativismo también se autorrefuta: al señalar que es equivocado para la gente de una sociedad condenar o interferir en los valores y conducta de otra sociedad. utiliza el término 'equivocado' en un sentido no-relativo. Además seguir este *dictum* es sumamente peligroso: nos obliga a justificar al nazismo y al nuevo imperialismo norteamericano finisecular.

2 Recorro a Heródoto para aclarar el sentido trivial y acaso inevitable del etnocentrismo (*Historias*, Libro III. cap. 38): "... porque si alguien propusiera a todos los hombres, mandando elegir de entre todas las costumbres más hermosas habiendo analizado, escogerían, cada uno, las propias costumbres mucho muy hermosas". En su sentido no trivial. el etnocentrismo es punto de partida y justifica el ejercicio de poder de una cultura sobre otra. Como señalara Hans Magnus Enzensberger (1984: 27), el relativismo puede ser un llamado de atención para evitar a los intelectuales caer en uno de esos pecados capitales de los que el catecismo nada sabe, vale decir, el etnocentrismo, pecado de la conciencia. Pero desde luego aceptado el llamado de atención uno no se puede quedar ahí.

Bibliografía

- BERNSTEIN, Richard J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*. Basil Blackwell. Oxford. 1983.
- BERNSTEIN, Richard J .. *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity / Postmodernity*, Polity Press, Cambridge, 1991.
- DAVIDSON, Donald, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- ENZENSBERGER, Hans Magnus. *Migajas políticas*. Anagrama, Barcelona, 1984.
- FEYERABEND, Paul K, *Against Method*, Verso Edition, London, 1978.
- GEERTZ, Clifford, "Anti Anti-Relativism". *American Anthropologist*, 86,1984.
- La Interpretación de culturas*, Gedisa, México, 1987.
- GIDDENS, Anthony, *Las nuevas reglas del método sociológico*. Amorrortu, Buenos Aires, 1987.
- GRANDY, Richard, "Reference, meaning and belief". *Journal of Philosophy*, 70, 1973.
- HERÓDOTO, *Historias*, UNAM, México, versión Arturo Ramírez Trejo, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana, 1976.
- HOLLIS, Martin y Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, The MIT Press, Cambridge, 1984.

- JARVIE, Ian C., *Rationality and Relativism. In search of a philosophy and history of anthropology*. Routledge & Kegan Paul, London, 1984.
- JARVIE, I.C. y Peter Winch, "Comprensión y explicación en sociología y antropología social". R. Berger y F. Cioffi (eds.). *La explicación en las ciencias de la conducta*. Alianza Universidad 71. Madrid, 1974.
- KROTZ, Esteban. "Utopía, asombro, alteridad: consideraciones metateóricas acerca de la investigación antropológica". *Estudios sociológicos*, Vol. 5, No. 14, 1987.
- KROTZ, Esteban. "Cerca del grado cero: consideraciones sobre la problemática metodológica en la antropología mexicana actual". *Teoría e Investigación en la antropología social mexicana*. CIESAS-UAM. Cuadernos de la Casa Chata 160. México. 1988.
- KUHN, Thomas S. . *La estructura de las revoluciones científicas*. FCE. México, 1974.
- LAUDAN, Larry. *Science and Relativism, Some Key Controversies in the Philosophy of Science*. The University of Chicago Press. Chicago. 1990.
- LEACH, Edmund R. . *Cultura y comunicación*. Siglo XXI. Madrid, 1978.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1972.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Los Argonautas del Pacífico occidental*. Península. Barcelona. 1973.
- MARGOLIS, J. ., M. Krausz y R. M. Burian (eds.). *Rationality, Relativism and the Human Sciences*. Martinus Nijhoff. Publishers. Dordrecht. 1986.
- NEWTON-SMITH. W.H. ., *La racionalidad de la ciencia*. Paidós, Barcelona. 1987.
- PEREDA, Carlos, "Racionalidad". León Olivé (ed.). *Racionalidad*. Siglo XXI. México. 1988.
- PUTNAM, Hilary. *Razón, verdad e historia*. Tecnos. Madrid. 1988.
- SHWEDER, Richard A. y Robert A. Levine (eds.). *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge University Press. 1984.
- SHWEDER, Richard A. y Robert A. Levine "Anthropology's romantic rebellion against the enlightenment. or there's more thinking than reason and evidence". R.A. Shweder y R.A. LeVine (eds.). *Culture Theory*, Cambridge University Press. 1984.
- RORTY. Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra. Madrid. 1983.
- SPERBER, Dan. *On Anthropological Knowledge*. Cambridge University Press. 1985.
- TOULMIN, Stephen. *La comprensión humana*. Alianza Universidad 191, Madrid. 1977.
- VARELA, Roberto. "Comentario a Cerca del grado cero de Esteban Krotz". *Teoría e Investigación en la antropología social mexicana*. CIESAS-UAM. Cuadernos de la Casa Chata 160. México. 1988.
- VILLORO, Luis. *Crear, saber, conocer*. Siglo XXI. México. 1982.
- WELLMER, Albrecht. "Intersubjetividad y razón". León Olivé (ed.). *Racionalidad*. Siglo XXI. México. 1988.
- WINCH, Peter. *Ciencia social y filosofía*. Amorrortu, Buenos Aires. 1971.
- WINCH, Peter. "Understanding a Primitive Society". *Ethics and Action*, Routledge & Kegan Paul. London. 1972.
- WITTGENSTEIN. Ludwig. *Investigaciones filosóficas*. Crítica-UNAM. Barcelona. 1988.