

¿Demasiado pronto o demasiado tarde ... ? Algunas consideraciones sobre la naturaleza científica de la antropología ¹

RICARDO FALOMIR*

I. El problema

Algunas de las preocupaciones más interesantes y novedosas del trabajo de Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, fueron sus observaciones sobre la epistemología del grupo estudiado. El problema lo aborda el autor al percatarse de la manera en que los azande se preguntan y responden sobre las relaciones entre estas tres prácticas. Así, cae en la cuenta de que ellos no tienen las mismas preocupaciones cognoscitivas que el investigador. Se conforman con un nivel de explicación que al autor le parece francamente insuficiente.

De entrada, la explicación del hecho remite al autor al problema de la construcción sociológica del conocimiento -ya abordado por Durkheim en su famosa obra *Las formas elementales de la vida religiosa*, de 1912-, rehuyendo todo intento de explicar las diferencias epistemológicas en términos de niveles evolutivos desiguales.

Según Evans-Pritchard, "ellos no pretenden entender por completo la brujería. Saben que existe y opera nocivamente pero no se interrogan sobre la forma en que opera ... para ellos es evidente que la brujería mata a la gente pero no pueden saber cómo mata con exactitud" (*op. cit.*, pág. 98).

En un análisis comparativo muy sugerente entre las preocupaciones cognoscitivas de los azande y lo

que constituirían las occidentales, comenta que la brujería les evoca "sentimientos" y no "ideas"; saben cómo "actuar" cuando sospechan de un embrujo y no cómo "explicarlo"; su respuesta inminente es la "acción" y no el "análisis". Para ellos no existe ninguna representación elaborada y coherente de la brujería que dé cuenta en detalle de su funcionamiento ni de su naturaleza.

En síntesis, sus dogmas y creencias sobre la brujería se manifiestan en comportamientos socialmente elaborados más que en doctrinas: "sus ideas sobre la brujería están aprisionadas en la 'acción' y no pueden citarse para explicar y justificar la acción" (pág. 99).

Es decir, el rango de preocupaciones cognoscitivas del azande no incluye el interés por principios generales recurrentes, regulares y predecibles que puedan expresarse en forma abstracta. Le interesan las situaciones específicas, particulares y concretas en que actúa la brujería.

En un tiempo y un espacio muy diferentes, Joseph Needham, en su obra *La gran titulación*, se pregunta el porqué los chinos teniendo un conocimiento en muchos terrenos más avanzado que el de Occidente, no dieron nunca el paso a la constitución de lo que desde entonces se llama "ciencia moderna" y que surgió en los siglos XIV y XVII, a finales del Renacimiento europeo. "¿Por qué no pasar al principio fundamental de la aplicación de hipótesis matemáticas a la naturaleza, al uso de la matemática y la experimentación?" (1977:121).

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

Sin embargo, nuestro propósito en este trabajo no es hacer un estudio transcultural de la construcción social del conocimiento, sino valernos de estos breves ejemplos para ayudarnos a pensar el problema del conocimiento en la antropología social. Por ejemplo, ¿en qué medida los antropólogos podríamos estar de acuerdo en que los elementos que opone Evans-Pritchard a la epistemología azande -ideas, conceptos, explicación, doctrinas, abstracto, recurrente, generales, colectivos, etc.- constituyen al menos algunos de los criterios necesarios del método científico? ¿En qué medida los antropólogos compartirían estas condiciones mínimas? ¿En qué medida considerarían que las explicaciones antropológicas las satisfacen?

Mi respuesta anticipada a estas preguntas es que en la comunidad científica de los antropólogos sociales, habría muy poco acuerdo sobre esos interrogantes, que no existe acuerdo unánime de lo que es el método científico y, menos aun, del estatus científico de nuestra disciplina. En consecuencia no es conveniente hablar de "la" metodología de la antropología social, sino referimos a ella en plural.

En lo sucesivo me referiré a diferentes concepciones epistemológicas dentro de nuestra disciplina para destacar sus diferencias centrales y, en una última parte, trataré de lo que considero constituye la "unicidad" de la disciplina y su especificidad epistemológica.

II. Algunas concepciones epistemológicas en antropología social

Las diferentes concepciones de método científico que se resumen en este apartado dependerán de:

- a) Las nociones -explícitas o implícitas- de lo que cada antropólogo considera que es la ciencia y su método, o las ciencias y sus métodos;
- b) la ubicación que cada uno hace de nuestra disciplina dentro de las ramas de la ciencia;
- c) la definición de objeto de estudio;
- d) las proposiciones teóricas que formula cada investigador.

A continuación me referiré a las nociones epistemológicas de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, Angel Palerm y Clifford Geertz. La selección no pretende representatividad alguna, simplemente se trata de una parte de la diversidad existente. Por ejemplo, veremos cómo en la selección existe una vasta gama de opiniones y cómo del desacuerdo en uno de los puntos nodales se desprenden estrategias y métodos de investigación diferentes.

1. El proyecto de Radcliffe-Brown: Sobre la antropología y la colección de mariposas ²

Quizá orillado por su polémica con Malinowski y su enfático deslinde de cualquier "funcionalismo" de este corte, Radcliffe-Brown insistió mucho en lo que considera las bases fundamentales de la antropología social. Para él, nuestra disciplina era una rama de las ciencias naturales y no existía otra posibilidad de conocimiento científico. De ahí la importancia que cobra a todo lo largo de su obra la analogía entre el organismo biológico y el social. Es por vía de esta analogía que lograremos el estatus de "ciencia" en la antropología social.

La analogía entre vida social y vida orgánica lo lleva a distinguir una secuencia y complementariedad en los planos de la morfología, la fisiología y la evolución social. La única salvedad o referencia a la especificidad de las ciencias sociales la hace, de nuevo, valiéndose de la analogía con la biología. Esta especificidad se deriva de dos hechos: primero, mientras que en las ciencias biológicas es posible estudiar la morfología de los organismos vivos separado del estudio de su funcionamiento (fisiología), en las ciencias sociales la estructura del organismo social sólo se observa en su funcionamiento; y segundo, mientras el organismo animal no puede cambiar su tipo estructural -el hipopótamo no puede llegar a ser puerco-, el organismo social sí puede hacerlo.

Esta distinción no obsta para que la antropología acceda al estatus de ciencia pues, a diferencia de la historia -que se apoya en explicaciones ideográficas-, su propósito es llegar a construcciones y generalizaciones nomotéticas. También polemiza con la historia cuando insiste en la diferencia entre la explicación histórica y la explicación estructural: pueden ser niveles de explicación complementarios pero independientes.

Sin duda, en la obra de este autor la analogía entre vida social y vida orgánica es llevada a sus últimas consecuencias, y el optimismo por convertir a la antropología social en general, y al estudio de la estructura social en particular, en objeto de conocimiento científico, cobra toda su fuerza. Quizá por ello no le faltaba razón a E. Leach cuando criticó a su maestro por intentar hacer de la disciplina una colección de mariposas. También es a partir de Radcliffe-Brown que surge la manzana de la discordia, como **veremos** a continuación.

2. Edward Evans-Pritchard: La antropología como historiografía ³

En confrontación con las ideas de Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard propone sus líneas de pensamiento



epistemológico. De entrada formula dos grandes campos o proyectos epistemológicos dentro de la antropología social: aquéllos que la consideran parte de las ciencias naturales -a la Radcliffe-Brown-, y aquéllos que la incluyen en el campo de las humanidades, donde se inscribe el autor. Sin embargo, conviene advertir que a lo largo de su carrera el propio autor transitó de una a la otra concepción epistemológica.

¿Cuáles son los orígenes de la concepción naturalista de la antropología?, se pregunta el autor. Es hija de la Ilustración, se contesta, y viene del racionalismo filosófico francés, cuyos precursores son Bacon, Newton, Locke y Descartes.

Algunos de los postulados básicos de la concepción naturalista son los siguientes: contempla a las sociedades como sistemas u organismos naturales; parte del uso de métodos inductivos para la realización de estudios empíricos; pretende llegar a explicaciones con base en leyes o principios generales iguales que los empleados en las ciencias físicas; comparte una visión de progreso y evolución de las sociedades ilimitado y unilineal que podía ser reconstruido vía la historia conjetural, más tarde llamada método comparativo.

A partir de una comparación y críticas de las perspectivas y postulados del evolucionismo del siglo XIX y el funcionalismo o teoría orgánica de la sociedad, Evans-Pritchard llega a la formulación de su propuesta. De la primera perspectiva comenta que se trata de ejercicios conjeturales que a partir de aspectos particulares llegaron a generalizaciones que implicaban juicios morales. De los segundos

-la corriente funcionalista- formula que el enfoque heurístico que proponen puede tener valor sin llegar necesariamente a ser cierto y que su afirmación de que las sociedades son sistemas no se ha probado; sus afirmaciones conllevan ciertos elementos deterministas y teleológicos y nunca han llegado a la formulación de leyes parecidas a las de las ciencias naturales. Lo que ellos llaman leyes son meras conjeturas elaboradas a nivel *post-factum* o apoyadas en el sentido común. Les reprocha, por último, el haber negado el valor de las explicaciones históricas.

El común denominador de las críticas es que ambas corrientes parten de una búsqueda de sus modelos de explicación en las ciencias naturales y no en las Ciencias históricas. La primera afirmación propositiva del modelo que propone seguir el autor parte justamente de preguntarse si acaso la antropología no constituye una suerte de historiografía. ¿No pretenden ambos, historiador y antropólogo, revelar los patrones estructurales de una sociedad? Las diferencias entre ambas disciplinas son de técnica, énfasis y perspectiva pero no en cuanto a método y objetivo.

En síntesis, la propuesta del autor es considerar a la antropología como un tipo de historiografía; propone estudiar a las sociedades como si fueran sistemas morales y no naturales y que el objetivo del antropólogo es la búsqueda de patrones significativos de relaciones entre fenómenos y no la formulación de leyes científicas. En síntesis, la antropología es una disciplina interpretativa y no explicativa en el sentido de llegar a formulaciones causales de validez universal.

Comparada con la propuesta de Radcliffe-Brown ésta parece rescatar sólo la definición de objeto de estudio de la disciplina: la construcción de sistemas -conjuntos relacionados de relaciones y eventos de diversas actividades sociales. Los trabajos sobre el sistema político entre los nuer y el estudio del sistema ideológico azande confirman esta orientación central del autor.

3. Angel Palerm: El problema es de grado, no de clase⁴

El interés particular de este autor radica en que es un representante original del proyecto que rescata de la tradición decimonónica la perspectiva diacrónica como objeto de estudio -la evolución de los sistemas sociales-, y de la tradición estructuralista de Radcliffe-Brown el modelo de la ciencia básica como objetivo a alcanzar por la antropología. Para Palerm el problema de la científicidad de la antropología no es un problema de clase de conocimiento, es de

grado: con maduración llegará a la formulación de conocimiento científico.

El proyecto de Palerm está construido con base en un par de diadas contrapuestas: la primera se refiere a las dimensiones temporales diacrónico-sincrónico, y la segunda a los tipos de explicaciones ideográficas o particulares *versus* nomotéticas o generales. Para Palerm, la antropología como ciencia debe ubicarse en el plano diacrónico y de las explicaciones generales.

En este proyecto lo que articula las diferentes ramas de la antropología -lingüística. Física, arqueología y social-, y hace de ésta una disciplina coherente, es el estudio de la evolución. La realidad social debe ser considerada también desde el plano estructural o sincrónico, pero sólo como una perspectiva necesaria para explicarla en su cambio y evolución. Aquí Palerm parece seguir mucho más de cerca a Marx -quien plantea la necesidad de considerar ambas dimensiones como momentos de una explicación finalmente diacrónica- que al resto de los evolucionistas del siglo XIX.

En ambos la caracterización sincrónica o estructural es una condición necesaria, un medio -no un fin- para arribar a la explicación central: la evolución y el cambio de las estructuras sociales.

Sobre las formas y niveles de explicación en ciencia, Palerm insiste en que de la explicación particular o individual de los fenómenos no se construye el conocimiento científico. Éste debe apoyarse en la capacidad y aptitud de formular generalizaciones. Para él la ciencia es un procedimiento que permite descubrir un orden, expresado en regularidades y capaz de ser formulado en leyes. Parte inductivamente del estudio de muchos casos individuales en que se observan regularidades que apoyan y permiten la formulación de leyes de aplicación general. Se trata de un movimiento de lo particular a lo general para volver a lo particular con el fin de refinar, reformular o revisar a fondo las formulaciones generales. El objetivo del conocimiento científico no es la formulación de verdades absolutas, sino aproximaciones sucesivas cada vez más completas y perfectas de los fenómenos por estudiar.

Frente a este parámetro de ciencia, según Palerm la antropología se encuentra en una situación paradójica: por una lado dispone de una impresionante cantidad de técnicas, métodos e información, y por otro, un vacío de generalizaciones. La antropología quiere y debe llegar a ser una ciencia, pero todavía no lo es: tiene una gama muy limitada de teorías, -todas sujetas a debate y controversia-, y enfrenta grandes problemas de comprobación -derivadas de la imposibilidad de aplicar métodos experimentales- y demostración.

El único procedimiento de verificación y generalización del conocimiento con que contamos es el método comparativo. Aun éste presenta problemas importantes dado que la etnografía -nuestra mejor técnica de trabajo y obtención de datos- absolutamente objetiva, pura, sin pre-nociones y totalizante no sólo es inexistente sino -y esto es importante- no es deseable. Un ejemplo de la indeseabilidad de una ciencia "pura" lo encuentra Palerm en el particularismo histórico de la escuela de Boas.

Frente a este proyecto, Palerm propone un trabajo etnográfico orientado por la teoría, consciente de los condicionamientos del etnógrafo, con formulaciones claras de las hipótesis que guían la investigación y la clase de metodología empleada.

Con lo formulado, podemos darnos una idea más o menos precisa del proyecto de Palerm. Realmente representa una formulación original y sintética del problema del estatuto científico de la antropología. Llama la atención que sus concepciones epistemológicas sean tan parecidas a las de Radcliffe-Brown, que llegue a ellas por diferentes razones - Palerm nunca remite a la analogía con los organismos naturales-, y que lo haga partiendo de concepciones de objeto de estudio tan distintas. Sin embargo, el contraste realmente fuerte y total de estas concepciones aparecerá frente al proyecto de Clifford Geertz, al que ahora me remito.

*4. Clifford Geertz: No es demasiado pronto, es demasiado tarde...*⁵

Con Geertz llegamos a la formulación más radical en el sentido de la imposibilidad e inconveniencia de tratar de insistir en la cientificidad de la antropología a la manera de las ciencias naturales o físicas. Para el autor no se trata de un problema de tiempo para que lleguemos a un estatus científico -como sugiere Palerm-, sino que, por fortuna, ya es demasiado tarde para intentarlo. Geertz se remite a los intentos anteriores de autores como Max Weber, Freud y Collingwood -quizá tendría que haber mencionado a Evans-Pritchard- para apuntalar una concepción alternativa que colocaría a la antropología social dentro de las disciplinas centradas en el estudio del "espíritu" en oposición a la materia. A partir de ellos propone reorientar a la antropología de la emulación de las ciencias naturales hacia una reintegración con las humanidades.

Esta propuesta implicaría centrar nuestra atención no en la conducta -como fenómeno observable- sino en los significados subjetivos imputados por los actores a sus acciones -a la manera del *verstehen* o "comprensión" weberiana-. Se trata de buscar la comprensión de los fenómenos y no aspirar



a su explicación a partir de la formulación de leyes causales. Deberíamos rechazar las explicaciones mecanicistas en favor de explicaciones interpretativas. Propone una nueva ciencia social interpretativa, un enfoque semiótico de la cultura que nos permita el acceso al mundo *conceptual* en que viven nuestros sujetos de estudio.

Las razones principales que ofrece el autor para respaldar la propuesta anterior se derivan de lo que él considera la especificidad de nuestro objeto de estudio en contraposición a los objetos de estudio que encontramos en la naturaleza. La vida humana como objeto de estudio se caracteriza por su autoconciencia, por ser reflexivo, creativo, por imputarle intencionalidad, propósito y significado a sus actos. En síntesis, la vida humana conforma un fenómeno de estudio cuyas dimensiones son totalmente diferentes a cualquier otro objeto de la naturaleza y, por lo tanto, no está sujeto a leyes naturales.

Aquí el autor ha introducido al menos dos problemas nuevos en la discusión. El primero tiene que ver con el objeto de estudio de la disciplina formulado no en términos de fenómenos observables, sino de comprensión de categorías de comportamiento subjetivo; el segundo, que se refiere a la dificultad epistemológica derivada de la especificidad de nuestro objeto de estudio: la similitud entre objeto y sujeto de estudio. De ambos problemas se deriva una conclusión lógica: la imposibilidad de acceder al conocimiento objetivo. Ambas caracterizan y separan a la antropología de las ciencias experimentales.

Ante la primera característica, el autor propone ubicar a la "cultura" como nuestro objeto de estudio y definirla como simbólica y significativa. Para Geertz el concepto de cultura es esencialmente semiótico. Siguiendo a Weber, afirma que el hombre es un animal suspendido en una telaraña de significados tejida por él mismo, y que la cultura se refiere justamente a dicha telaraña. Por lo tanto, el análisis y estudio de la cultura no debe pretender ser una ciencia experimental en búsqueda de leyes, sino una ciencia interpretativa en pos de significados.

Ante la segunda característica, Geertz propone la formulación de explicaciones interpretativas en oposición a explicaciones causales, sugiere "comprender" y no "explicar". La interpretación o comprensión de un fenómeno -por el carácter subjetivo de quien la formula- no es en sentido estricto predictiva ni verificable. También carece de criterios para evaluar interpretaciones culturales ni tiene manera de evaluar registros alternativos del mismo fenómeno. Podríamos agregar que la única posibilidad es que a partir de la formulación explícita de un modelo explicativo, otros colegas sean "capaces de examinar la validez del procedimiento adoptado y así ver si las conclusiones a que se han llegado se justifican" (C. Mitchell, 1973:72).

Como se puede apreciar, la propuesta de Geertz se coloca en el extremo opuesto de las formulaciones de Radcliffe-Brown. Dejemos aquí nuestro recorrido para cerrar con algunas observaciones que nos parecen sugestivas.

III. ¿Demasiado pronto o demasiado tarde? ¿Problema de grado o de clase? Sobre la especificidad epistemológica de la antropología

Parece que podemos caracterizar de esta manera las posiciones que hemos revisado con respecto a la cientificidad del conocimiento antropológico. Para unos -Radcliffe-Brown y Palerm- es un problema de tiempo -de la juventud de la disciplina- y de grado lo que nos separa de las ciencias naturales y de alcanzar un estatus científico. Para ellos, el modelo de ciencia es uno y nuestro objetivo es aproximarnos a él. Para los otros -Evans-Pritchard de alguna manera y Geertz con toda certeza-, formulado el problema en términos de tiempo de maduración, es demasiado tarde y, en términos de tipo de conocimiento científico, la diferencia es de clase, no de grado. Ni los criterios de cientificidad ni los modelos de "ciencia" son unívocos; cada rama del conocimiento debe formular su(s) epistemología(s).

Nuestro recorrido por las concepciones de los diferentes autores también nos permite concluir que las posiciones difieren en cuanto a las pre-nociones de ciencia y método científico -como acabamos de apuntar-, a la especificidad de la antropología como disciplina científica, a las definiciones de objeto de estudio y a las proposiciones teóricas que orientan sus investigaciones. A partir de estos criterios, las diferencias y combinaciones posibles entre autores podrían multiplicarse casi hasta el infinito.

En un ámbito de tanta polémica, ¿qué puntos de acuerdo podríamos encontrar en el interior de nuestra disciplina? Clyde Mitchell (*op. cit.*) propone que al menos podríamos partir de un acuerdo de

metodología en un sentido restringido de la palabra: como un conjunto sistemático de reglas o procedimientos que usamos para obtener y organizar nuestros materiales con el fin de presentar nuestros análisis de forma aceptable e inteligible para nuestros colegas.

La posibilidad de concordar con el enunciado anterior sólo es posible a partir de la coincidencia de objetos de estudio y proposiciones teóricas. Tenemos que simplificar aun más la proposición para encontrar formulaciones plenamente compartidas por la comunidad científica. Quizá los acuerdos se limitan a los siguientes puntos:

1. Una perspectiva que busca, antes que establecer causalidad, indicar las relaciones entre ámbitos y fenómenos de la vida social; me refiero a la vieja pretensión de emplear enfoques "holísticos".
2. El empleo del método comparativo independientemente de la pretensión o no de formular generalizaciones válidas. Para unos sería con ese objetivo en mente que se recurre a la comparación; para otros -justo por la razón contraria-, para dar cuenta de la diversidad de las construcciones sociales y culturales que hacen imposible la formulación de generalizaciones válidas más allá del sentido común.
3. El empleo de una perspectiva -primero propuesta por el padre fundador de la etnografía moderna, Malinowski- que dé cuenta de la realidad formulada en términos de una regla -los elementos recurrentes y predecibles de la conducta social-, de la acción misma de los sujetos -en contraposición a formulaciones de conducta ideal o deseable- y de los significados imputados por los sujetos a las reglas y acciones de conducta del grupo. Por ejemplo, las diferencias teóricas entre autores se limitarían más al énfasis entre las tres dimensiones de lo social que a oposiciones o al análisis exclusivo de alguno de ellos.
4. La antropología es una disciplina predominantemente inductiva que se apoya fundamentalmente en la obtención de materiales empíricos derivados de culturas particulares y del trabajo de campo directo, ya sea para acentuar la diversidad y plasticidad casi única de las sociedades o como punto de partida para la construcción de generalizaciones. La observación directa y el trabajo de campo constituirían los puntos de identidad más fuertes para la comunidad científica.
5. El estudio de sociedades distintas a las nuestras. Alguna vez un colega formuló que éramos los únicos científicos sociales que buscábamos a nuestros objetos de estudio en el "basurero de la historia".

6. La distinción de la realidad social en un plano diacrónico y otro sincrónico podría constituir otro elemento de acuerdo, siempre que se distingan como ámbitos de explicación diferentes aunque complementarios, y no sustitutos o jerárquicos.

El rango de problemas y diferencias planteados parece remitirnos a las diferencias entre la epistemología azande y la que Evans-Pritchard asume como válida para el conocimiento científico. Parecería que algunos de los autores mencionados consideran más apropiadas las categorías cognoscitivas de los azande que las usadas por Evans-Pritchard, y que la distancia es tan grande que puede llegar a formularse en términos de "ideología" *versus* "ciencia".

No creo conveniente terminar el trabajo asumiendo preferir una perspectiva u otra. El propósito fue exponer comparativamente algunas de las perspectivas empleadas para encarar el problema de la científicidad de la antropología en el marco de los determinantes sociales del conocimiento. Sin embargo, quiero resaltar que cualquier "solución" al problema mencionado tendrá que colocar en el centro de su reflexión y como punto de partida el tema abordado por Geertz de la naturaleza específica y la proximidad entre el objeto conocido y el sujeto que conoce. Otro problema necesario de abordar es el de la articulación entre las dimensiones históricas y estructurales de todo fenómeno social, comentado ya por Evans-Pritchard y Palerm.

Una última exigencia derivada de nuestra especificidad es la de integrar el plano de la conducta observable y la significación subjetiva imputada por los actores. Creo que en estos tres puntos radica nuestra especificidad como disciplina social y la que nos obligará a ofrecer soluciones alternativas y novedosas al problema del conocimiento científico. Quizá el resultado futuro de nuestras pesquisas desemboque en un lugar intermedio entre la epistemología de los azande preocupados por las situaciones y significados, y la de un científico en búsqueda permanente de relaciones, patrones y regularidades observadas.

El hecho de que estemos discutiendo y polemizando alrededor del problema de la científicidad del conocimiento antropológico, de alguna manera es una forma de constatar nuestra especificidad cognoscitiva. Hace casi 250 años, Juan Bautista Vico (1688-1744) formuló lo que Palerm llama "una primera gran síntesis" (*op. cit.*, pág. 78) entre la tradición evolucionista -preocupada por los orígenes y cambios de los sistemas sociales- y la tradición etnológica -interesada en explicar las diferencias socioculturales-. Con él se formula por primera vez de manera clara y precisa "la gran división entre las

provincias de las ciencias naturales y las humanidades ... De esta manera comenzó el gran debate cuyo fin aún no está a la vista" (I. Berlin. 1986:176).

Para terminar señalaré algunas de las pistas que pueden orientar las discusiones futuras:

- a) La discusión sobre la cientificidad de nuestra disciplina sólo es posible a partir del reconocimiento de su especificidad y no de la existencia de arquetipos únicos de ciencia; justamente el problema radica en pensar dicha especificidad y ubicar el problema dentro de la disciplina.
- b) El problema más delicado por abordar es el de las relaciones entre la interpretación que remite a la singularidad del fenómeno y la teoría que remite a su generalidad. Creo que debemos pensar sus relaciones como dos procesos y momentos específicos, singulares pero no excluyentes. La interpretación hermenéutica, a pesar de que siempre juega con la polisemia del símbolo. debe entenderse como la búsqueda del sentido que debe ser descubierto, y no del sentido que debe ser creado. Quizá aquí radica una importante distinción entre el novelista como "explorador de la existencia" (Kundera 1987:47) posible e imaginaria y el antropólogo como explorador de existencias reales: el primero crea los sentidos, el segundo los construye teóricamente.
- c) Sirva la comparación para incluir otro problema: la interpretación de lo singular sólo tiene propósito en el contexto de una explicación más general. La interpretación de las nociones de persona en Bali, Java y Marruecos de Geertz (1983) sólo tiene sentido si se busca ubicarla dentro de un contexto

teórico mayor; contexto que aún no tenemos, pero que tampoco tenía Freud cuando inició la interpretación de los sueños. Lo cual no indica -como parece sugerir Geertz- la imposibilidad de llegar a construcciones teóricas de corte general, sino la dificultad de lograr una articulación apropiada entre interpretación y teoría.

- d) La distinción, formulada entre otros por Spiro (1982), entre "contexto de descubrimiento" y "contexto de validación" parece apropiada para dar cuenta de la doble naturaleza de nuestra especificidad epistemológica. La primera es una tarea hermenéutica que busca interpretar, la segunda una tarea analítica que busca explicar. Cualquier intento de privilegiar una dimensión sobre la otra sólo empobrecería a nuestra disciplina.

Notas

1 Agradezco los comentarios a una versión anterior del presente trabajo a mis colegas Roberto Varela y Esteban Krotz.

2 Las referencias a este autor fueron tomadas de sus obras *El método en la antropología social*, de 1958, y *Estructura y función en la sociedad primitiva* de 1969.

3 Para este autor se consultó su obra *Ensayos en antropología social* y *Antropología social*. Su obra monográfica citada anteriormente sobre los azande también fue particularmente útil.

4 Principalmente me he referido a su obra *Introducción a la teoría etnológica* y su segundo volumen de la *Historia de la etnología: los evolucionistas*.

5 Para este autor he consultado su obra *The Interpretation of Cultures and Local Knowledge*.