

**De Wittgenstein al giro ontológico: Una
revisión a los límites del conocimiento
etnográfico y su efecto en el campo de las
religiones**

Tutora del Trabajo de Fin de Grado: Manuela Cantón Delgado
Alumna: Ángeles Arroyo Carrasco
Grado en Antropología Social y Cultural
Curso 2019-2020



En estas circunstancias excepcionales, quisiera agradecer especialmente a mi tutora y profesora Manuela Cantón, por enseñarme a *comprender*; a mis padres, Mer, Juan, Ana y Fran, por vuestra paciencia y apoyo diarios en mi trabajo y en mi vida.

ÍNDICE

Introducción	4
1. Wittgenstein y los debates sobre la racionalidad.....	7
1.1. Wittgenstein: bases de la filosofía analítica y juegos del lenguaje ..	7
1.2. Peter Winch: aportaciones neowittgenstenianas	12
1.3. Debates sobre la racionalidad.....	21
1.3.1. El neopositivismo neopopperiano: Jarvie y Horton	24
1.3.2. La filosofía del lenguaje ordinario: una revisión de Lukes y MacIntyre.....	28
1.3.3. La hermenéutica de Gadamer y Ricoeur.....	32
1.3.4. Antropología crítica	37
2. Los límites del conocimiento y la etnografía	41
2.1. El giro ontológico	41
2.2. El giro ontológico y la producción de conocimiento.....	54
2.3. Metodologías y etnografías	58
3. La etnografía en el campo de las religiones	70
Bibliografía	75

Resumen

Los juegos del lenguaje de Ludwig Wittgenstein y sus efectos en los debates de racionalidad han provocado una transformación en la antropología, y en especial la etnografía, un viaje que ha desembocado, por caminos poco explícitos, en el giro ontológico. Las cuestiones relativas a la producción de conocimiento en el ámbito etnográfico están todavía en proceso de construcción, y es en el campo de la religión donde se más se difuminan. En este trabajo se revisan los fundamentos principales de la filosofía del lenguaje articulado con las principales aportaciones del giro ontológico en el campo de la etnografía.

Palabras clave

Juegos del lenguaje, etnografía, racionalidad, giro ontológico, conocimiento, religiones

Introducción

“Hay que arramblar con todo el pensar y el lenguaje establecidos: un nuevo modo de preguntar es lo importante. [...] Es hora de que la filosofía haga experiencia de las vanguardias: un intento desesperado de plantearse de otra manera las cosas, que es el mejor modo de cambiarlas radicalmente.”

L. Wittgenstein

Lecciones sobre estética, psicología y creencia religiosa (20)

Los debates sobre la racionalidad se remontan a las discusiones internas relativas a la filosofía analítica. Ludwig Wittgenstein tuvo un papel importante en la historia de éstas, con su teoría sobre los juegos del lenguaje y los límites del conocimiento. Lo que me llevó a preguntarme, como a tantos investigadores desde hace años; ¿Los límites del lenguaje son los límites de la etnografía?

Los juegos del lenguaje de Wittgenstein ponen de manifiesto una idea aparentemente obvia pero importante, y es que el lenguaje forma parte de un modo de vida: *“lo que aparentemente tiene que existir, pertenece al lenguaje”* (Wittgenstein, 1988:71). Todo ello presupone que el lenguaje es un vehículo de pensamiento, que conlleva la comprensión de aquello de lo que se conoce y se puede hablar. Los límites del lenguaje son los límites de mi mundo, y viceversa, algo que plantea un problema para la antropología y para cualquier ciencia: ¿Cómo se realiza la traducción? ¿Puedo asemejar mis categorías lingüísticas a las del *otro*? ¿Puedo presuponer que existe una equivalencia para todo aquello que nuestra cultura designa? ¿O hay más?

La cuestión se complica si lo relacionamos con la producción de conocimiento. El etnocentrismo característico de algunas corrientes antropológicas, como el evolucionismo social de Lewis Morgan y Edward Tylor, o las categorías relativas al “hombre primitivo” de Lucien Lévy Bruhl, han sido objeto de debate al ahondar la barrera entre “ellos” y “nosotros”. Sus estudios sobre sus “objetos” de investigación, aquellos considerados como *primitivos*, han separado nuestra ciencia objetiva y verificable de su producción de conocimiento irracional, mágico y prelógico. Nuestro concepto de *progreso* los sitúa un paso atrás en la cúspide del conocimiento y de la racionalidad. En todo ello tienen cabida, y un lugar especial, los trabajos de antropología que buscan definir al *otro* intentando eliminar las barreras de connotaciones negativas relativas a su cosmovisión y a su modo de producción de conocimiento.

Entre ellos, resaltando los trabajos de Bronislaw Malinowski (1922), Franz Boas (1911) y, especialmente, Edward Evans Pritchard (1937).

En los debates sobre la racionalidad, Evans Pritchard adquiere un papel primordial. Desdibujándose de la Antropología Británica, buscó en las ciencias del espíritu de Wilhelm Dilthey el giro interpretativo para comprender al nativo, situando el lenguaje y la Historia como punto base de su investigación. Su obra, "*Brujería, magia y oráculos entre los Azande*" (1937) entabla una polémica en la que participaron diversos autores para resolver los problemas que, aparentemente, Pritchard no había podido resolver. Desde neopopperianos (positivistas encubiertos) como Robin Horton o Ian Jarvie, a la filosofía analítica de Peter Winch o la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, los debates sobre la racionalidad nos conducen al giro ontológico de la antropología en los años 90, a manos de Eduardo Viveiros de Castro y Philippe Descola. Todo ello presenta una base común, y es el concepto de *juegos del lenguaje* de Wittgenstein y sus límites del conocimiento como punto de partida, así como la figura de su discípulo, Peter Winch. Este último autor ocupa un lugar en los debates de la racionalidad, aunque de forma marginal en el giro ontológico, a pesar de exponer las bases de éstos en su obra "*Para comprender una sociedad primitiva*" (1979), haciendo referencia a la necesidad de la reflexión inteligible, al carácter dialéctico y a la comprensión reflexiva del lenguaje ordinario.

El perspectivismo del giro ontológico en manos de Descola y Viveiros de Castro permite ampliar la gama de *perspectivas* del mundo, así como las formas de vida, la superación de dicotomías y la remodelación de la etnografía, incorporando metodologías que permiten acercarnos al *otro* y a aprehender sus formas de producción de conocimiento. En este ámbito, la producción de conocimiento en el campo de las religiones se ha convertido en un desafío. El problema de la racionalidad (y la etnografía) en el ámbito religioso va más allá. Manuela Cantón pregunta:

"¿Son los sistemas religiosos realidades autocontenidas que deben ser entendidos en sus propios términos, o han de explicarse desde criterios de racionalidad científica que inevitablemente terminan por revelar el horizonte irracional sobre el que se proyecta todo comportamiento religioso?" (Cantón Delgado, 2003:253).

Wittgenstein situaba la religión (junto a la ética y la estética) en el campo de lo indecible, se produce en otro plano distinto al de los objetos del mundo y se corresponde con una forma de vida, con un lenguaje cargado de esencia que se interpreta a través de su significado y su acción. No puede explicarse a través de una definición ostensiva, por lo que no existen reglas ni límites. La religión es *silencio*, no puede ser juzgada con criterios de racionalidad porque existe en el creyente. En términos de Winch, “*La realidad de Dios solo puede contemplarse desde la tradición religiosa en la que se usa el concepto de Dios*” (Winch, 1994:84). Pero, ¿cómo se resuelve en el ámbito de la etnografía? ¿Es necesario ser creyente para estudiar una religión? ¿En base a qué criterios debo aprehenderla?

Mi investigación es de carácter teórico-reflexiva, por lo que mi objetivo es reconsiderar las bases de los debates sobre la racionalidad, partiendo de las perspectivas filosóficas y antropológicas de sus autores protagonistas; Robin Horton, Alasdair MacIntyre, Stevens Lukes, Ian Jarvie y otros, entrelazándolos con su punto de partida: la producción de conocimiento según el concepto wittgensteniano de los juegos de lenguaje y el protagonista de sus revisiones, Peter Winch. De esta forma, desembocar por un camino imprevisto en el giro ontológico de Eduardo Viveiros de Castro y Philippe Descola y la producción de conocimiento en el campo de la etnografía. Asimismo, converger finalmente, en una reflexión sobre la antropología y la producción de conocimiento en el campo de la etnografía, junto con algunas conclusiones sobre el desafío especial que supone en el estudio de las religiones. Dividiré el contenido del marco teórico del Trabajo de Fin de Grado en tres partes principales:

En la parte I, analizaré el concepto de juegos del lenguaje de Wittgenstein y las aportaciones de sus principales críticos, especialmente el trabajo de Winch. Perfilaré, a partir de la obra “*Antropología y teoría social*” de Robert Ulin (1990), las bases de los debates sobre la racionalidad, profundizando en los autores y sus enfoques, revisando sus fundamentos filosóficos, sociológicos y antropológicos, que parten de la crítica de “*Brujería, magia y oráculos entre los Azande*” (1937) de Evans Pritchard y la obra de Winch “*Para comprender la sociedad primitiva*” (1979). Para desembocar finalmente en las perspectivas relativas a la hermenéutica de la comprensión de Gadamer y Ricoeur.

En la parte II, desarrollaré el discurso del giro ontológico y sus máximos exponentes (Viveiros de Castro y Descola) y lo relacionaré con los límites de la producción de conocimiento en el campo de la etnografía a través de autores como Honorio Velasco y Ángel Díaz de Rada (1997) y Michael Agar (1991) con respecto a la metodología. En la parte III, desarrollaré una serie de conclusiones a modo de reflexión, del discurso de los anteriores autores en el ámbito de la etnografía en el campo de las religiones.

1. Wittgenstein y los debates sobre la racionalidad

1.1. Wittgenstein: bases de la filosofía analítica y juegos del lenguaje

“Toda una nube de filosofía se condensa en una gotita de gramática”

L. Wittgenstein

Investigaciones filosóficas (507)

Ludwig Josef Wittgenstein (1888-1951) se ha convertido en uno de los referentes para la antropología filosófica y uno de los principales representantes de la filosofía del lenguaje con sus postulados sobre la gramática y los límites del conocimiento. De origen austríaco este filósofo, matemático, y lingüista que influyó en gran medida en los positivistas lógicos del Círculo de Viena. Fue discípulo de Bertrand Russell en el Trinity College de la Universidad de Cambridge, donde él mismo llegó a ser también profesor. Su obra ha sido abordada desde diversas perspectivas, desde la antropología para una metodología etnográfica (Jacorzynski, 2010; Padilla Gálvez, 2011; Hacker, 2013), hasta filosofía analítica (Winch, 1969) e incluso el estudio de las religiones (Boeros Vargas, 1989; Cantón Delgado, 2003; Román Cuartango, 2013).

Las principales aportaciones de Wittgenstein sobre el análisis filosófico del lenguaje son las correspondientes a su segunda etapa, a partir de su obra *“Investigaciones filosóficas”* (1953), donde critica sus propias afirmaciones acerca del lenguaje en *“Tractatus logicus-philosophicus”* (1921).

Donde atiende a la necesidad de estudiar a los sujetos que usan el lenguaje, en vez de subsumir sus objetivos a la búsqueda de las estructuras lógicas de éste. Me centraré principalmente en las obras del segundo Wittgenstein para centrar sus conceptos sobre los juegos del lenguaje. El filósofo austriaco define los juegos del lenguaje como *al todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entrelazado* (Wittgenstein, 1988:507). Ponen de manifiesto la idea de que el lenguaje es parte de una forma de vida y que el significado de las palabras depende de su uso. Los juegos del lenguaje no son elementos atómicos en un espacio social, son una *constelación dinámica*. Las proposiciones gramaticales ofrecen la visión del mundo, que sirve como criterio para las proposiciones significativas.

De esta manera, Wittgenstein introduce en el campo de las ciencias sociales un análisis conductual-gramático, y junto a ello, una serie de preguntas relativas a las reglas de los juegos del lenguaje, a la producción de conocimiento, y a la relación entre distintas formas de vida a través de éstos (Jacorzynski,2011). Las palabras se convierten en herramientas y se introducen en los llamados juegos del lenguaje, una multiplicidad de contextos con actividades lingüísticas y no lingüísticas. Los juegos del lenguaje están regidos por sistemas de reglas, que pueden diferenciarse en cada juego por su complejidad, números y otros factores, etc. Es decir, el lenguaje es una actividad reglamentada. Al encontrar el significado de las palabras en su función, las reglas del juego varían según su uso en el lenguaje al que pertenezca. De hecho, las reglas del lenguaje están contenidas en la propia gramática, que otorga el conjunto de normas para la combinación de símbolos y determina el sentido de cada uno de ellos. Como recoge Karam, el concepto de gramática de Wittgenstein posee en sí mismo un doble sentido: (i) el estudio de las reglas del uso lingüístico y (ii) el conjunto de las propias reglas. De esta manera, éstas últimas organizan el uso del lenguaje y explican cómo funciona, así como poseen un carácter descriptivo, normativo y social (Karam, s/f). También es importante añadir las reflexiones de Philippe Schaffahause (2012) sobre el concepto de regla de Wittgenstein desde un punto de vista antropológico: *¿Cómo entendemos la regla y cómo nos comportamos frente a ella o a partir de ella misma?*

El misterio de la regla gira en torno a su cumplimiento. Seguir una regla, independientemente de su contenido es un enigma que implica una serie de afirmaciones base, entre ellas, aquellas relativas a su condición: subjetividad, y como consecuencia, relativismo cultural y arbitrariedad.

Partiendo de dicha base, aquello que continúa determinando la regla es su dominio. En Wittgenstein la regla posee la doble virtud de otorgar la arbitrariedad, al requerir una interpretación de aquellos que creemos que contiene y la de transformar las culturas y sus normas en una expresión de una necesidad (arbitraria o no) humana. La regla se convierte en una premisa a aceptar, independientemente de los fundamentos en los que se asiente, su justificación es cultural, su legitimidad reside en su práctica y su pragmatismo. El sujeto, una vez introducido en el terreno de su aplicación, debe jugar (Schaffahause,2012).

“Una regla no encuentra aplicación ni en la instrucción ni en el juego mismo, ni es establecida en un catálogo de reglas. Se aprende el juego observando cómo juegan otros” (Wittgenstein, 1988:75).

La regla puede tener una esencia arbitraria, sin embargo, su uso no lo es. Para poder participar en el juego que determina, es necesario interpretarla en una orientación práctica, es decir, exige una socialización. Las reglas de un juego están determinadas por su uso y su jerarquización, y de esta manera ser capaces de crear instituciones en el sentido de espacios sociales de juego. El concepto pragmatista de seguir una regla de Wittgenstein insiste en cuestiones relativas al poder de voluntad de los actores y el imperativo de la orden, es decir, ¿hasta dónde los actores siguen una regla sin intencionalidad o dónde está la frontera entre el poder de decisión del sujeto y el valor imperativo de la regla?

Para Wittgenstein existe un camino intermedio entre el actor sin voluntad y la regla despojada de su carácter imperativo. El problema entonces quizá resida en la indecidibilidad sobre cómo va a seguirse una regla en un juego determinado por el grupo de sujetos involucrados. El lenguaje, en calidad de institución y sistema de reglas, según Schaffahause, enfatiza la colectividad en la educación del individuo. Resalta el supuesto error de los filósofos en atribuir el poder de la probabilidad a la regla cuando en realidad, la regla es siempre *una posibilidad del actuar humano*. Sin embargo, Wittgenstein ya se había cuestionado el carácter limitante de las reglas y establece: *“no son suficientes para establecer una práctica; también necesitamos ejemplos. Nuestras reglas dejan alternativas abiertas y la práctica debe hablar por sí misma”* (Wittgenstein, 1979:145-21c).

Lo novedad de Wittgenstein con respecto a las reglas es que éstas no son incuestionables, ni si quiera aquellas relativas al campo de las ciencias naturales, ya que no son autosuficientes ni autointerpretables y por lo tanto, requieren, en términos del lenguaje, la interpretación de un sujeto. Al introducirnos en el carácter interpretativo del lenguaje, no solo de las ciencias sociales, sino de las ciencias naturales, se vislumbra un horizonte ontológico (ni siquiera imaginado en los tiempos de Wittgenstein) que promete una multiplicidad de límites de horizontes que pueden fusionarse entre sí, como él mismo previó: “*es importante imaginar un lenguaje en el que no exista nuestro concepto de saber*” (Wittgenstein, 1979:556-46c). Para el lingüista, la imagen que tenemos del mundo no es fruto de un convencimiento individual, ni siquiera indica que es una imagen correcta, solo indica que proviene de un trasfondo ya dado y a partir del cual se distingue lo que es verdadero o falso (Wittgenstein, 1979).

Los sujetos, *culturalmente situados*, precisan de reglas para poder participar en los juegos de lenguaje, con un margen que otorgue el recurso de manera que su aplicación implique una singularidad. Por ello, el lenguaje conlleva la posibilidad de jugar y participar de distintas maneras, a la vez que incluye límites en las formas de intercomunicación. Participar en un juego supone una integración y un cierto protagonismo en la medida que podemos incidir en el juego en el que participamos. La regla no crea lo social, sino que está a disposición de él. Desde una perspectiva pragmática, marca el carácter limítrofe de la institucionalidad, en la manera que determina la normatividad de las prácticas sociales correspondientes. Wittgenstein incide en que lo importante no es la búsqueda de los fundamentos filosóficos o racionales de las palabras o las reglas, sino el uso que hacemos de éstas, antropológicamente hablando (Schaffahause, 2012). La interrelación entre regla, su inteligibilidad y su seguimiento implica que aquella necesita una interpretación para poder aplicarse en el proceso, que depende del origen social de sujeto y su capacidad para descifrar la normativa y los significados de las palabras para poder participar. Interpretar no significar otorgarle un significado a la regla, sino con-prenderla, es decir, resignificar en relación con contexto particular de su ejecución y establecerlo como hábitos de acción. Las reglas no trascienden la acción, sino que son inherentes a ella, es su punto de partida.

“No definen la meta a alcanzar, ni las modalidades del recorrido, porque todo esto es el dominio de la experiencia que consiste en construir un conocimiento sobre la interacción en un medio que se convierta en hábito” (Schaffahause, 2012:20).

Wittgenstein se convierte en un elemento fundamental para los estudios antropológicos e indirecta y especialmente, los etnográficos. Para Jacorzynski (2011), las principales aportaciones de Wittgenstein a la etnografía son dos: una relativa a la comprensión de la propia gramática a través de la antropología especulativa y otra en términos de descripción, a partir de la antropología realista, de otras gramáticas, es decir, otras formas de vida. Desde la antropología “especulativa”, aceptar que la comprensión de nuestra propia gramática puede ser distinta cuando las relacionamos con las de otra cultura, conlleva un cierto distanciamiento que nos permite concebir que pueden ser reglas distintas, pero igualmente válidas, o pueden ser las mismas reglas seguidas de maneras diferentes. (Scotto, 2009). Desde la antropología realista, la descripción de otros juegos de lenguaje busca combinar una objetividad de la descripción con una subjetividad de las proyecciones de la experiencia humana del etnógrafo y las prácticas culturales (y sus debidos juegos del lenguaje) con las que trabaja.

Uniendo el proceso de descripción con la observación profunda, aquella “*conecta las imágenes con nuestros propios sentimientos y pensamientos*” (Wittgenstein, 1985:35). De esta forma, Wittgenstein es el eje central de los debates sobre la racionalidad y en una gran mayoría de autores esenciales en las cuestiones relativas al giro ontológico. Sus conceptos relativos a los juegos de lenguaje y las reglas de estos, promueven una apertura sinóptica no solo a nuestra gramática/visión del mundo/forma de vida, sino a la pluralidad de visiones del mundo que ya existen, solo que no conocemos. El conocimiento no se obtiene únicamente a partir de la experiencia individual, sino también de la experiencia de los demás (Wittgenstein, 1979). Sus ideas pueden relacionarse con los trabajos de una amplia variedad de autores de distintas corrientes, como los de Cornelius Castoriadis (1989) sobre el concepto de reglas y las dimensiones de la imaginación de los sujetos en el estado de enajenación de la vida social y cultural, también presente en la antropología crítica de los debates de racionalidad, así como con los conceptos de la sociología crítica de Pierre Bourdieu. Desde las cuestiones referentes al seguimiento de la regla en términos de Wittgenstein, y en relación con Bourdieu desde el campo de la lucha material y simbólica de la acción social, el término *ilusio* sirve para desarrollar uno de los aspectos más relevantes de la teoría de juegos y *habitus*, que, en cierto modo, es paralela y aplicable a los juegos de lenguaje.

El concepto de *illusio* de Bourdieu hace referencia al interés en participar en un campo social concreto, lo que implica el despliegue de una serie de percepciones relativas a la adhesión de un campo social y el conjunto de reglas implícitas y explícitas que funcionan como telón de la acción social en un determinado campo (Jacorzynski, 2011). Desde la sociología crítica hasta el post-estructuralismo francés, la influencia de Wittgenstein llega hasta las obras de Michel Foucault (1966) en lo respectivo al lenguaje y las palabras que lo componen como una caja de herramientas, caracterizada por su multifuncionalidad. Wittgenstein se convierte en la clave y en uno de los principales pasos a la apertura ontológica de manera indirecta. Los juegos del lenguaje, las formas de vida y especialmente, aceptar la pluralidad de dichas formas de vida, componen el largo camino que nos conduce hasta la etnografía y la producción de conocimiento en otras culturas. No podemos desprendernos del hecho de que construimos el mundo a través del lenguaje y su significación, ni de lo que los sujetos hacemos con él. La aceptación (por fin modesta) de los límites de nuestro conocimiento, acción y comunicación, y concretamente, de la producción de éste en nuestra cultura, abre las puertas a los horizontes que estamos dispuestos y concienciados a conocer, a cambiar de actitud y de visión, pero solo si, desde nuestro juego del lenguaje, admitimos que la finitud de éste es el inicio de otro.

“Cambiar de actitud significa cambio de estilo, de modo de pensar, de vivir...Cambiar, jugar a otro juego, y a otro, y a otro....indefinidamente, hasta que, en el caso que sea y para lo que sea, algo haga click en nosotros y nos lleve a decir “ahora”, “eso es”, hasta que se haga la luz y sintamos que eso es lo que buscábamos, a la espera, pues, de algo simplemente distinto, porque de antemano no se puede decir otra cosa...”(Wittgenstein, 1992:21).

1.2. Peter Winch: aportaciones neowittgenstenianas

“¿Hasta qué punto es importante que un hombre viva su vida con una clara conciencia de los hechos propios de su situación y de sus relaciones con los que lo rodean?”

P. Winch

Ciencia social y filosofía (26)

Peter Winch es sin duda una de las figuras más representativas en los debates sobre la racionalidad. Su revisión al trabajo de Evans Pritchard, así como sus obras que relacionan la filosofía analítica con la teoría social, las revisiones a los juegos del lenguaje del Wittgenstein y sus aportaciones en el campo de la etnografía, lo convierten en el eje articulador de este trabajo. Para comenzar, realizaré una introducción a los principales postulados de sus obras “*Para comprender una sociedad primitiva*” (1994) y “*Antropología y teoría social*” (1990).

Para Winch¹ es importante analizar y ubicar la filosofía en nuestro contexto, en la sociedad contemporánea, donde ésta ocupa un lugar marginal en la llamada dicotomía ciencias sociales-naturales. Queda relegada a su método, a una técnica para resolver las cuestiones relacionadas con los objetos de la filosofía. Dicha concepción subordinada de la filosofía proviene de que ésta no puede contribuir, por sí misma, a un entendimiento del mundo. Su función consiste en eliminar los obstáculos que se interponen en el progreso de nuestro conocimiento. Para aclarar el concepto, invierte el sentido de las aportaciones de Peter Laslett en “*Philosophy, politics and Society*” (1976). Laslett, atendiendo a su preocupación por las cuestiones epistemológicas, propone que el filósofo debe retomar su tarea principal: aclarar los conceptos que pertenecen a las disciplinas de carácter no filosófico. En términos de Winch, los criterios de Laslett alteran el verdadero objetivo de la filosofía: el análisis epistemológico es importante en la medida en la que contribuye a un fin. Las filosofías de la ciencia, el arte, la política, también llamadas disciplinas filosóficas, pierden su carácter filosófico si no se las relaciona con la epistemología y la metafísica (Winch, 1990).

Los problemas filosóficos se versan, en gran medida, acerca del uso correcto de ciertas expresiones lingüísticas, la elucidación de un concepto, implica también aclarar confusiones lingüísticas, y es que el objeto de la filosofía debe consistir en elucidar el concepto de *externalidad*. Para Winch, siguiendo a Wittgenstein, no hay duda de que mi mundo es mi mundo en la medida en la que se demuestra que *los límites de mi lenguaje, el único lenguaje que puedo comprender, implican los límites de mi mundo* (Wittgenstein, 1957:80), ya que, al analizar filosóficamente el lenguaje, estamos analizando lo que se considera como perteneciente al mundo.

¹ Winch está muy influenciado por los postulados del segundo Wittgenstein, así como por Max Weber y su tesis principal, el estudio de la acción social significativa regida por reglas.

Lo que pertenece al mundo de la realidad nos viene dado en el lenguaje que usamos, por lo que nuestros conceptos son nuestra forma de experiencia que tenemos del mundo. El problema de determinar en qué consiste una comprensión de la realidad se funde con el problema de lo que significa para un individuo dicha posesión, y, esto, a su vez, entraña considerar y analizar el concepto de sociedad humana. Las relaciones sociales de un individuo con sus semejantes se ven afectadas por sus ideas acerca de la realidad, pero *afectadas apenas si es una palabra suficientemente enérgica: las relaciones sociales son expresiones de ideas acerca de la realidad* (Winch, 1990:27).

La necesidad de que las reglas tengan un marco social es imprescindible en lo que se refiere al problema filosófico relativo a la naturaleza de las sensaciones. El lenguaje que usamos para hablar de nuestras sensaciones debe estar sostenido por criterios públicamente accesibles. En una sociedad humana, con su lenguaje e instituciones establecidos, existe la posibilidad de que un individuo se adhiera a una regla privada de conducta. Pero en lo que insiste Wittgenstein es en la posibilidad de que dicha regla sea comprendida por otros individuos, ya que no tiene sentido que alguien haya sido capaz de establecer una ley de conducta personal si nunca tuvo experiencia en alguna sociedad con sus reglas socialmente establecidas (Winch, 1990).

Revisando a Wittgenstein

En el desarrollo de la teoría de los juegos del lenguaje, Winch revisa a su fuente de inspiración, en lo que Karl Apel (1965) denomina *un pensar con Wittgenstein contra Wittgenstein*.

Pensar *con* Wittgenstein en lo referente al modo en el que Winch concibe la función de comprender recíprocamente el entretener de las premisas de los juegos de lenguaje. *Contra* Wittgenstein porque Winch no extrae de dicho análisis la idea de que la filosofía es un juego lingüístico que fluye en un vacío, cuya función se reduce a relevar las causas de su propio origen, al tratar de convertirla en la ciencia de las formas a priori de la comprensión de la realidad. Apel concibe que Winch ha promovido el encuentro entre la filosofía analítica del lenguaje y la tesis diltheyniana, donde la comprensión de la acción social es intrínsecamente diversa de la explicación de los fenómenos de la naturaleza (Marrades, 1996). Para comenzar, es importante recalcar que Wittgenstein desarrolla el concepto de juegos de lenguaje como una crítica a su intento de crear un lenguaje único de una ciencia unificada en "*Tractatus lógico-philosophicus*" (1921).

Dicho intento se basaba en una nueva concepción de relación de isomorfismo entre las palabras que componen el lenguaje y los objetos del mundo. Y dicha relación tenía su origen en una teoría rotular del lenguaje, presente en la civilización occidental desde Platón, que sostiene que las palabras son rótulos, ligadas a los objetos del mundo y aprehendidas por definición ostensiva. El concepto de juegos de lenguaje de la última etapa de Wittgenstein acepta la multifuncionalidad del lenguaje, más allá de su etiqueta. De esta forma, los límites del lenguaje se convirtieron en el conjunto de números de usos diferentes y posibles que pueden darse al lenguaje. En los juegos del lenguaje es imprescindible el concepto de regla, donde la comprensión es esencial. Los sujetos deben comprender la regla, pero también aplicarla en contextos específicos y situaciones nuevas. Ser capaz de aplicar las reglas en contextos específicos supone anteponer el juego por encima de las reglas formales, que solo se captan mediante una reflexión posterior.

En la lectura de *“Investigaciones filosóficas”* (1953) Winch encuentra dos críticas principales a partir de las cuales desarrolla sus postulados: la primera se centra principalmente en el carácter reflexivo del lenguaje y la segunda en el psicologismo del significado de Wittgenstein. La crítica del psicologismo lleva a Winch a cuestionarse las condiciones de la constitución del significado, donde se centra en las reglas de los juegos del lenguaje, mientras que, con respecto al carácter reflexivo del lenguaje, ubica su preocupación en la consciencia de seguir una regla o actuar automáticamente con respecto a ésta (Karczmarczyk, 2012). Lo que hace reflexionar a Winch de los postulados de Wittgenstein son las reflexiones sobre los criterios de inteligibilidad y los modos de comprensión de la realidad. “Seguir” una definición implica una serie de cuestiones sobre la comprensión de los significados de las palabras que enunciamos. Es necesario que las reglas tengan un marco social, necesario al problema filosófico relativo a la naturaleza de las sensaciones. El lenguaje que usamos para referirnos a nuestras sensaciones debe estar regido por criterios que resulten públicamente accesibles. Strawson (1992) hace ciertos apuntes sobre el análisis que realiza Wittgenstein en *“Investigaciones filosóficas”* respecto a los problemas relativos al lenguaje y a la transmisión de nuestras sensaciones es aplicable igualmente a cualquier lenguaje, que no se base, hasta cierto punto, en una vida común donde participen individuos.

Para Winch, los argumentos de Wittgenstein y sus fundamentos residen en que la justificación de las aplicaciones de ciertas categorías con respecto a ciertas prácticas no se encuentra en las propias prácticas, sino en el contexto social donde se realizan (Ulin, 1990). Todo ello conduce a los presupuestos de Winch que desembocan en la reflexividad, es decir, la consciencia del seguimiento de las reglas. Una conducta significativa implica “*un compromiso a futuro, de naturaleza simbólica, semejante a la relación de seguir una regla*” (Karczmarczyk, 2012:17). Quien aprende a seguir una regla aprende, del mismo modo, que necesita tener la capacidad de aplicar un criterio. Del mismo modo, la noción de un seguimiento de reglas implica que los comportamientos de los actores tienen una alternativa, lo que demuestra la consideración reflexiva de las razones porque existe otra opción. Las cuestiones epistemológicas entorno al sujeto, ya sea como condición de posibilidad de objetividad (de la regla o la norma) o como fuente de sus propios actos (el sujeto consciente) (Karczmarczyk, 2012).

Las cuestiones relativas a la reflexividad de los sujetos a partir de los juegos del lenguaje y las consideraciones acerca de las reglas son los fundamentos de la filosofía social de Winch a partir de las lecturas de Wittgenstein, que también le sirven de base para introducirse en los debates de racionalidad y en los modos de producción de conocimiento en el ámbito antropológico.

Revisando “Para comprender una sociedad primitiva”

La base central del artículo innovador de Winch es la crítica a Evans Pritchard a través del lenguaje ordinario de la última etapa de Wittgenstein. Ambos parten de un presupuesto común, y es la necesidad de introducir la interpretación en la antropología. En “*Brujería, magia y oráculos entre los Azande*” (1937), Evans Pritchard buscaba refutar la idea de Lévy Bruhl sobre la mentalidad prelógica de los primitivos, aceptando la racionalidad de los primitivos, pero no considerándola como verdadera. (Ulin. 1990).

La idea de la superioridad de la ciencia con respecto a la comprensión de las causas y efectos de la vida, tanto biológica como social, nos conduce a rechazar ideas mágicas, de manera que nuestra orientación científica es el resultado de una de las funciones de nuestra cultura, mientras que el acercamiento a la magia de los Azande es un función de la suya.

La magia entre los Azande, elemento base de su organización social, es considerada una ficción lógica, ya que para Evans Pritchard, solo a través de hipótesis de validación o refutación, que se ocupan de los hechos objetivos del mundo, pueden aceptarse las afirmaciones científicas. La realidad no da sentido al lenguaje, es lo real y lo irreal lo que se exterioriza en el lenguaje. De la misma forma, toda distinción entre lo real y lo irreal es el resultado concordante de nuestra realidad con nuestro lenguaje. Evans Pritchard, por otro lado, propone un concepto de realidad que no está determinado el uso de lenguaje, sino a través de hipótesis. Sin embargo, los criterios de experimentación científica de Evans Pritchard, que para él son el nexo de unión entre nuestras ideas y una realidad independiente, olvidan que dichos criterios se han construido por y para la comunidad científica, es decir, solo significan algo para quienes emplean dichos criterios (Winch, 1994). Según Ulin (1990), como consecuencia, los Azande, cuyas afirmaciones sobre el mundo no pueden medirse ni empíricamente ni en forma de hipótesis, no son científicos, lo que lleva a Evans Pritchard a afirmar que solo la concepción científica de la realidad concuerda con la realidad objetiva. Dejarse fascinar por la ciencia no es un error, pero convertirlo en un paradigma que mida la respetabilidad intelectual de otros modos de discurso, sí lo es.

Es necesario distinguir entre lo lógico y lo científico: el individuo de una sociedad occidental no puede considerarse científicamente superior por el hecho de atribuir a la lluvia causas físicas, ya que el proceso de fundamentación de la creencia, ya sea zande u occidental, se base en las inferencias y observaciones propias que realiza cada sujeto siguiendo su herencia cultural. Ellos y nosotros, pensamos a través de patrones de pensamiento convenidos por la sociedad a que pertenecemos. Sería absurdo categorizar de místico o ilógico el pensamiento de los Azande, ya que las nociones lógicas son *“aquellas en las que, de acuerdo con las reglas de pensamiento, las inferencias serían verdad si las premisas fueran verdad, siendo la veracidad de las premisas no pertinente”* (Winch, 1994:83). Para los Azande, la magia y los rituales son uno de los fundamentos de toda su vida social, mientras que, para nosotros, los conceptos relativos a la magia y la brujería, en el transcurso de la historia y desde la llegada del cristianismo, se han considerado parasitarios y una desviación de los conceptos científicos. No puede discutirse la racionalidad de la magia negra o la astrología en un marco conceptual en el que no existe una referencia esencial a éstas. Para este autor, el objetivo del antropólogo consiste en:

“Hacer inteligible tales creencias y prácticas, tanto como para sí como para sus lectores, significa presentar una explicación de ellas que satisfaga, de alguna forma, el criterio de racionalidad demandado por la cultura a la que él y sus lectores pertenecen; una cultura cuya concepción de racionalidad está profundamente afectada por los logros y métodos de las ciencias, y que asume las creencias en la magia o las prácticas de consultar a los oráculos casi como un paradigma de lo irracional” (Winch, 1994:82).

Otra de las principales críticas que Winch realiza al trabajo de Evans Pritchard es la necesidad de considerar las reglas, tanto de la investigación científica, como la relación del investigador con los fenómenos que estudia, como su relación con otros científicos. Las reglas constitutivas del conocimiento de la ciencia buscan la producción de conocimiento técnicamente utilizable. Algo que no impide que las prácticas de brujería azande tengan reglas comunicables, solo que no con el objetivo de formular hipótesis de validación o refutación con el objetivo de crear dicho conocimiento técnicamente utilizable. De nuevo, Ulin (1990) señala que las expresiones azande no pueden traducirse a juegos del lenguaje sin reificar su intencionalidad. Al tratar una actividad humana como un objeto, la ciencia no puede comprender el proceso a través del cual se constituye en significado de dicha actividad humana, convirtiéndola en una actividad no explicativa de la constitución de los hechos científicos en la dimensión no reflexiva de la ciencia. Para comprender la interpretación de la brujería desde la descripción científica, deberían primero comprenderse las reglas intersubjetivas a través de las cuales la brujería deriva su significado.

El Wittgenstein de la primera etapa, en su formulación de un marco general de proposiciones, se ve eclipsado por las correcciones de Winch: Al existir un número indefinido de usos diferentes que puede tener el lenguaje, lo que se postula en desacuerdo (o acuerdo) con la realidad tiene tantas formas múltiples como múltiples usos del lenguaje existen. Un zande, (un miembro de los Azande) inmerso en una red de creencias interrelacionadas, está sujeto al único mundo que conoce. Dicha red de creencias interrelacionadas es la trama de su pensamiento, y no puede concebir que su pensamiento sea equivocado (Winch, 1994). El hecho etnográfico, en términos de Evans Pritchard, refleja la vida social en un contexto histórico determinado, mientras que el hecho social agrupa asociaciones humanas en todos los contextos, regido por principios universales.

La diferencia entre ambos conceptos es que el hecho etnográfico es más concorde a los historia, ya que prioriza la interpretación por encima de la clasificación, pero ambos concuerdan en que la intencionalidad de las prácticas sociales está subordinada a causas imperceptibles por la conciencia. El concepto de regla de Winch ofrece una alternativa al hecho etnográfico y al hecho social de Evans Pritchard y Durkheim, evitando la *reificación* que supone aceptar la subordinación de la vida social a las leyes universales. Las reglas, al surgir en las relaciones sociales, no pueden tener una existencia externa a dichas relaciones sociales, ya que éstas son intersubjetivamente comunicativas, lo que implica que las acciones en el mundo son siempre sucesos intersubjetivos en relación con su forma, intencionalidad y consecuencia. Las reglas de la ciencia pueden ser apropiadas en la clasificación de los hechos objetivados del mundo material, pero la ciencia moderna no pretende ni busca reconstruir la naturaleza de la intencionalidad de la vida humana, condenando no solo la brujería azande, sino muchas prácticas y conductas con las que la sociedad convive en la vida cotidiana (Ulin, 1990). No puede transmitirse el comportamiento social sin tener en consideración las propias normas de racionalidad.

Para ello, las descripciones deben ser inteligibles a los individuos de la sociedad en la que se introducen. La implantación de nuevas descripciones de una acción condicionará el desarrollo de las reglas (implícitas) en las formas de actuar y hablar. Es a través de la gramática de los miembros de cualquier repertorio de descripciones, lo que permite entender la estructura, significados, relaciones mutuas y el sentido de nuevas formas de hablar y actuar (Winch, 1994). A partir de este concepto, algunos autores criticaron a Winch al atribuirle, erróneamente, la idea de que todas las acciones se originan en un marco subjetivo, es decir, que los sujetos son siempre plenamente conscientes de sus motivaciones. Dichos autores defendían la imposibilidad de la constante conciencia de los sujetos, a lo que Winch respondió con el psicoanálisis. Claramente no todos los motivos de la acción son transparentes para el sujeto, pero en el psicoanálisis, a través de la reflexión inteligible, *las interacciones del paciente que el terapeuta interpreta tienen una gama limitada de significados posibles, establecida mediante un repertorio mutuamente inteligible de significados culturales* (Ulin, 1990:58). El terapeuta es capaz de hacer reflexionar al paciente e interpretar las acciones inconscientes y reprimidas de la propia vida, abriendo posibilidad a la individuación.

Sin embargo, existen otras críticas hacia la teoría de Winch. Apel y Ulin critican la abstracción teórica en su enfoque metodológico, el único que es capaz de abstraer las categorías del lenguaje (occidental) para darle prioridad al nativo. Por otro lado, los antropólogos tampoco pueden abstraerse o renunciar a sus propias categorías lingüísticas. El gran fallo estaría en su marco comunicativo, es decir, donde verdaderamente puede hacer una contribución a la antropología. Winch apunta al carácter dialéctico y reflexivo de la comprensión a través del lenguaje ordinario, algo imprescindible en la comprensión de los “otros” y en el trabajo etnográfico, pero olvida las posibles discontinuidades que surgen entre las causas individuales de los sujetos y la autocomprensión a través de “*las distorsiones ideológicas institucionalizadas de la realidad*” (Ulin, 1990:66). Según este autor, Winch parece olvidar el grado en el que las relaciones sociales están sujetas a fuerzas económicas, políticas y sociales históricamente específicas. La ahistoricidad del análisis de Winch, al igual que la supresión de las categorías conceptuales del antropólogo, que eliminan al sujeto conocedor, producen la situación de un sujeto conocido sin sujeto reflexivo, y como consecuencia de ello, elimina la reflexión sobre los intereses que determinan la naturaleza de la investigación. Asimismo, olvida que el sujeto también es histórico. Esos límites objetivos a la acción humana se objetivan después en el lenguaje y se convierten en símbolos opacos mediante los cuales los actores intentan comprenderse a sí mismos.

Es importante también considerar la contribución de Winch no solo a la filosofía, sino a la antropología. Las cuestiones referentes al papel de investigador, y de lo investigado, así como los investigados, en el trabajo de campo antropológico no suponían una novedad. Evans Pritchard se convertía en el eje central de los debates etnográficos por introducir al “nativo” en la construcción de conocimiento, casi equiparándolo a nuestros propios nativos occidentales. Sin embargo, la tendencia humana al etnocentrismo es casi imparable, y a pesar de otorgarles con el privilegio de la lógica, les quitaba la cientificidad. Ni primitivos, ni ilógicos, solo acientíficos. Como consecuencia, *lógicamente*, la racionalidad occidental permanece dos pasos por delante en la carrera del conocimiento. Pero la pregunta que nos plantea Winch con su revisión y sus aportaciones es: ¿Estamos midiendo con los mismos criterios a todas las culturas en esta pugna por conocer el mundo y a nosotros mismos?

Se deben repensar los criterios con los que se analiza la racionalidad de otras culturas y otras sociedades. Por primera vez, el nativo, el primitivo, no es la última pieza de la cadena, limitado por sus pensamientos mágicos, irracionales, que los occidentales, supuestamente, hemos superado. La comprensión se vuelve una tarea recíproca, al establecer no solo una relación con los sujetos de la investigación, sino con la cultura y la cosmovisión de esa cultura. La introducción en los juegos de lenguaje de otra cultura es la llave a nuevos criterios de racionalidad, a la multiplicidad de ontologías que han existido, existen y existirán en la historia de la humanidad.

1.3. Debates sobre la racionalidad

La historia de la antropología ha tratado siempre problemas referentes a la reflexión en torno a la racionalidad. Los debates en la década de los 60 del siglo pasado en Inglaterra generaron una serie de cuestiones en el campo de la filosofía analítica de la ciencia, partiendo de las posibles metodologías y el conjunto de teorías relativas al entendimiento y a la interpretación de las sociedades humanas. Concretamente, la obra póstuma de Evans Pritchard, “*Brujería, magia y oráculos entre los Azande*” (1937) fue la llave que abrió la puerta de la reflexión metafísica en el estudio de las culturas, más específicamente, los análisis sobre la realidad.

Esto supuso un alto en el camino que procuró una reflexión más allá del discurso acerca de la realidad, y sus pluralidades, para la antropología se convirtió en un punto de inflexión que cuestionaba el modo de estudiar, y crear, sus objetos de estudio, así como las premisas epistemológicas en torno al estudio etnográfico. Es importante destacar las figuras de Wittgenstein y Winch en el viaje hacia la racionalidad, el primero en lo referente a la reflexión sobre la lingüística y el segundo alrededor de la construcción de la realidad (y formas de vida) conforme al lenguaje. La figura de Winch, como mencioné en el apartado anterior, es imprescindible y, aunque en ciertos momentos olvidada, supuso una de las primeras valoraciones y una nueva perspectiva a la teoría de Evans Pritchard.

Para comenzar este viaje en torno a la racionalidad, utilizaré como guía los postulados de Robert Ulin en “*Antropología y teoría social*” (1990) a través de la exposición de los trabajos de los autores presentes en el debate, incidiendo en las críticas más interesantes que propone. donde realiza un recorrido desde los primeros precursores de la tradición antropológica (partiendo de Malinowski, Boas y Evans Pritchard) hasta los últimos debates de la antropología crítica que nos conducen hasta el giro ontológico.

Bronislaw Malinowski (1884-1942), heredero de la antropología positivista y la escuela funcionalista británica, se ha convertido en una pieza fundamental en el campo etnográfico de la antropología. Desde la escuela británica, su objetivo en su trabajo de campo se convirtió en “*captar el punto de vista del nativo*” (Malinowski, 1961:24-25). Concibe los fenómenos sociales como hechos sociales (herencia durkheimiana), equivalentes a objetos naturales no intencionales, y, por tanto, susceptibles de ser captados por la lógica de una ciencia natural. Para ello, desarrolla un método inductivo en el que la teoría está subordinada al método. El sistema social en términos de Malinowski es definido como un todo conformado por la totalidad de instituciones que constituye una sociedad particular. Dicho enfoque deja entrever su enfoque positivista al realizar una analogía, basada en un concepto biológico, entre las relaciones entre dichas instituciones y un sistema natural: autorregulado y que tiende a la homogeneidad. Las instituciones para Malinowski existen para regular las poblaciones humanas, así como para adecuar una población determinada a un hábitat natural (Ulin, 1990).

Siguiendo un orden cronológico, Franz Boas (1858-1942), se considera sin excepción la figura principal de la antropología americana. Su trabajo de campo entre los esquimales, después del de Lewis H. Morgan y los Iroqueses, fue considerado una novedad para la tradición antropológica al establecer la observación participante como un elemento esencial en el campo etnográfico. Para Boas, la clave en los estudios de sociedades no occidentales se encontraba en la participación en los círculos sociales de su lengua y costumbres. Introdujo en sus estudios una metodología que incluía ingredientes de la lingüística, la arqueología y la antropología física y cultural, demostrando que no existía una relación innata entre raza, cultura y lengua. Otorgó a la antropología una nueva visión de la sociedad humana, relativista, caracterizada por la pluralidad de culturas únicas, así como un método híbrido que combinaba elementos de la historia y las ciencias naturales. Al rechazar la línea evolucionista de la antropología, acusó a los difusionistas de reificar los rasgos culturales al abstraerlos de sus contextos culturales, aunque nunca incluyó un sentido dialéctico y reflexivo a sus investigaciones.

Por último, Edward Evans Pritchard (1902-1973) se corona como el impulsor de la polémica sobre la racionalidad. Sus intentos se centraron en demostrar que la etnografía es capaz de captar el punto de vista del nativo si se sitúa su lenguaje en el centro de la investigación antropológica.

Para Pritchard, se puede “*entender el pensamiento de un pueblo mediante el pensar en sus símbolos*” (Evans Pritchard, 1962:37), y establece que cuando se entienden todos los significados de todas las palabras de una lengua, ha finalizado el estudio de esa sociedad. La antropología debe seguir una metodología histórica, concediendo un lugar especial a la interpretación. Recibe cierta influencia de las ciencias del espíritu y la hermenéutica de Wilhelm Dilthey, según el cual las *Geisteswissenschaften* (las ciencias humanas) permitían entender históricamente expresiones de la vida social. Las formas de vida, así como los textos, solo tienen significado si se estudia el contexto del período del que forma parte. “*Es el cuerpo de conocimiento teórico del investigador el que determina sus intereses y líneas de investigación*” (Evans Pritchard, 1962:87). Lo que significa que es el objeto el que *guía* al investigador, y no se relaciona con éste a través de una mediación. El objeto plantea los problemas y las preguntas al investigador, y éste los utiliza para su investigación. Una de las críticas que realiza Ulin a Evans Pritchard es la pérdida de introducir al investigador en la dialéctica de preguntas y respuestas del objeto, ya que basa su juicio de la interpretación en la experiencia personal, y, por consiguiente, subjetiva (Ulin, 1990).

Estos tres autores tienen en común la reflexión en el campo de la etnografía desde distintas perspectivas. Desde Malinowski hasta Evans Pritchard, el interés en transformar la visión del investigador hacia los “otros”, así como desfigurar el objeto de estudio, introduce en la antropología nuevas metodologías para repensar la relación entre los sujetos implicados en la pesquisa a través de distintas herramientas. Cada uno de los autores propone, de una forma más o menos aceptada, nuevos elementos para mejorar la calidad del proceso de comprensión y traducción de las culturas que se estudian. Concebir a los sujetos de las otras culturas repensando la cualidad, impuesta, de “primitivos” supuso el primer paso para aceptar que existen otras cosmovisiones del mundo y de la realidad que no concuerdan con la occidental, así como nuestras categorías no tienen por qué asemejarse a las suyas. Las lindes de sus metodologías promueven una crítica que retroalimenta los debates sobre la racionalidad y la etnografía, permitiendo que, a medida que avanzamos en este proceso de descubrimiento, la consciencia de los límites de nuestra racionalidad agranda y toma por primera vez en consideración otras formas de ver el mundo.

1.3.1. El neopositivismo neopopperiano: Jarvie y Horton

Ambos herederos de la tradición popperiana, Jarvie y Horton se convierten en dos lecturas obligadas en este viaje hacia los debates sobre la racionalidad. Ian Jarvie, por su aplicación de la filosofía de la ciencia popperiana a una crítica de la inducción positivista de Malinowski y a la filosofía del lenguaje ordinario de Winch. Robin Horton, por otro lado, se inspira en los conceptos popperianos de sociedades abiertas-cerradas para caracterizar las diferencias entre sociedades modernas y tradicionales. En cada corriente de los debates de racionalidad, representada por dos autores, me introduciré más profundamente en los postulados más adecuados para el desarrollo de mi trabajo. Tanto Ian Jarvie como Robin Horton rechazan la perspectiva de Winch, es decir, niegan que un análisis de la realidad puede abordarse a través de la autocomprensión.

Jarvie (1937-), influenciado por James George Frazer y la fenomenología de Alfred Schütz, concibe la necesidad del estudio de la realidad social a través de procedimientos verificables intersubjetivamente. Sus investigaciones sobre los cultos en Melanesia lo llevaron a categorizar las creencias religiosas como racionales, es decir, explicaciones teóricas cuyos rituales, orientados a una serie de fines, responden a los acontecimientos en los que los sujetos actúan racionalmente (Cantón Delgado, 2001). Para Jarvie, el mundo social posee un estado ontológico independiente, situado entre el mundo material y el mental, es decir, la concepción popperiana del mundo físico (1) y (2) subjetivo. El mundo social (3), aunque construido por los individuos, está determinado por una superestructura, que condiciona el comportamiento y las formas de vida de los sujetos. La concepción de Jarvie se mueve entre una visión holística de la sociedad, una realidad supraindividual, y una individualista, en la medida que concibe la lógica situacional² para el desarrollo del individualismo metodológico (Viana, 2013).

Es interesante la representación que cada autor tiene de Winch según su corriente y los postulados de su crítica, así como su visión de la realidad y la metodología que debe aplicarse para descubrirla.

² La lógica situacional del individualismo metodológico popperiano es lo que ofrece el material para la formulación de hipótesis a través de la tipificación de los sujetos, enunciando objetos que pueden subsumirse a través de leyes explicativas, a lo que Jarvie denomina “una reconstrucción metodológica de los objetivos”.

Jarvie se centra en cinco puntos principales en su obra *Concepts and Society* (1972): (i) el concepto de racionalidad de Winch, es decir, tantas formas de vida como racionalidades, es inaceptable en la medida que, desde su neopositivismo, considera que la ciencia occidental posee una racionalidad más desarrollada. La asociación winchiana entre racionalidad y forma de vida (ii) es un error para Jarvie en la medida que en una sociedad primitiva no pueden coexistir más de una forma de vida. Desde su concepción de pluralismo y sociedad, Jarvie entiende el pluralismo como un multilingüismo resultado de contactos culturales, no como el multilingüismo de Winch (iii), que está orientado a la pluralidad de formas de vida y de conocimiento. Sin embargo, en términos de Ulin en lo referente a los juegos del lenguaje y a las concepciones de Winch y Jarvie, ambos suponen el multilingüismo y la diversidad cultural como algo, a priori, neutral e igualitario³.

Para Jarvie, existe una cultura mundial pluralista, lo que justifica su creencia en la diferenciación en grado de las culturas, no su naturaleza, y (iv) su oposición a los conceptos de reglas de inteligibilidad de Winch. El desarrollo de la especie humana es entendido como un proceso gradual que lleva, en última instancia, a la verdad a través del espíritu crítico del método hipotético-deductivo. Esa verdad sirve como marco de referencia para juzgar otros períodos históricos y otras culturas⁴. Por último, (v) Jarvie concibe el mundo como extralingüístico, por lo que el lenguaje de Winch queda reducido a la institución social a través de la cual los investigadores alcanzan un consenso, lo que implica que la ciencia es el medio privilegiado con el que se explora la realidad. Apelando a un criterio universal de racionalidad (el método científico deductivo), justifica su ciencia, sus propias categorías y la superioridad de sus criterios de racionalidad occidentales. El antropólogo puede entender el mundo de los Azande pero éstos no pueden entender el mundo del antropólogo, dando por sentado no solo que el antropólogo entiende el mundo de los Azande, sino que al acceder a éste, hemos rechazado la brujería, confirmando que nuestras categorías de explicación son mejores y verdaderas de acuerdo con la realidad (Ulin, 1990).

³ Los juegos de lenguaje de Winch no toman en consideración elementos como la lucha política por la dominación entre dialectos de una misma sociedad. El multilingüismo Azande no es pluralista en términos de juegos dialécticos neutrales dentro de una misma sociedad, sino que refleja un uso político del lenguaje tras la conquista de los Avongara (Ulin, 1990:68).

⁴ En una referencia positiva a Evans Pritchard, Jarvie afirma que en *su estudio clásico sobre la brujería azande (1937)*, Evans Pritchard no atribuye tampoco a los azande metas distintas de las del resto de la humanidad: *las diferencias están en la situación, si se quiere, la orientación de realidad* (Jarvie, 1972:11). Sin embargo, ninguno de los dos especifica cuáles son esas metas comunes.

Como señala Habermas, lo que más adolece las propuestas de Jarvie es:

“No cabe duda de que las objetivaciones culturales no pueden ser reducidas ni a la actividad generativa de sujetos cognoscentes, hablantes y agentes ni a relaciones espacio-temporales de tipo causal entre cosas y sucesos” (Habermas, 1987:119).

Señalando brevemente los postulados de Robin Horton (1932-), éstos se caracterizan por sostener la superioridad incuestionable de la ciencia occidental, en la medida que considera el método científico como el más adecuado para establecer conexiones causales válidas. Dicha perspectiva, en términos de Horton (1970), se debe a *las precondiciones sociales de alienación*, así como a una lectura errónea de las formas elementales de la vida religiosa de Durkheim y la problemática planteada por Lévy-Bruhl. Romantizando la sociedad tradicional en *“African traditional thought and Western science”* (1976) busca establecer una continuidad entre el pensamiento tradicional y el moderno. Las explicaciones teóricas contextualizan el mundo de los objetos de una forma más precisa que el contexto que puede ofrecer el sentido común, al presentar una serie de limitaciones obvias, aunque desempeñan roles complementarios en la vida cotidiana. La universalidad está basada en la dependencia de la teoría de los vínculos causales establecidos en el marco material-objetivo del lenguaje⁵. Horton pretende aplicar el concepto de causalidad en los juegos de lenguaje de las ciencias naturales a la explicación autocomprensiva nativa de las creencias referentes a la enfermedad. El método científico occidental está más preparado para aprehender las conexiones causales que las sociedades primitivas, ya que éstas viven en el sentido común de su mundo, recurriendo a lo místico cuando el sentido común ya no es suficiente (Cantón Delgado, 2001).

Por último, en el marco del neopositivismo, me gustaría resaltar de una forma concisa, las aportaciones críticas de Ernest Gellner (1925-1995) sobre Wittgenstein y Winch. Gellner (1998) apoya una perspectiva científica postpositivista, influenciada por autores como Hume, Kant y Popper. A partir de éste último, concibe una serie de procedimientos definidos sobre cómo debe investigarse el mundo, equiparando ideas y datos para ser confrontados. Por ello, rechaza cualquier tipo de perspectiva relativista o subjetivista. Criticando al segundo Wittgenstein, concibe como insostenible su visión de las sociedades como formas de vida que se autolegitiman.

⁵Para Horton, existe un lenguaje material objetivo, que presupone dos niveles: uno objetivo, fisiológico, correspondiente a las estructuras cerebrales universales y otro que sirve de base que sirve para la formación de teorías y es socialmente contingente (Ulin, 1990:86).

Del mismo modo, critica los postulados de Winch al considerar que pretende establecer un mundo de relativismo simétrico en un mundo de múltiples culturas inestables y superpuestas y conflictivo.

“Los conflictos no pueden ser resueltos invitando a los que sostienen determinadas opiniones a que consulten sus propios oráculos culturales, porque sus culturas están compuestas de múltiples oráculos en competencia” (Gellner citado en Cantón Delgado, 2001: 199).

La tolerancia se basaría, por lo tanto, en el uso de argumentos para legitimar la tolerancia social, ya que considera que la contextualización no puede solucionar el problema del estatus que se otorga a las creencias, aquellas que no parecen racionales o lógicas en términos de su propio contexto social (Cantón Delgado, 2001).

Al introducirse en un positivismo neopopperiano, tanto Jarvie como Horton buscan eliminar el carácter subjetivo del investigador en el proceso hasta el objetivismo. La contaminación del método científico impide el descubrimiento de un conocimiento científico objetivo y aceptable. La diferenciación de las culturas en grado, las aplicaciones de los métodos de las ciencias naturales a los estudios sociales y la superioridad otorgada a la comunidad científica occidental eliminan de la ecuación uno de los elementos más importantes de la investigación: la subjetividad del yo investigador. Las influencias e intereses, así como las condiciones históricas y personales de un yo situado, son imprescindibles en el estudio tanto de otras culturas como la propia. El proceso hasta la comprensión no puede ser completo si se aísla las condiciones de existencia del yo investigador, y, por consiguiente, la reflexión. Del mismo modo, Gellner no concibe el mundo como un conjunto de realidades autocontenidas, al mismo tiempo que aboga por un aparato metodológico que permita abandonar el relativismo. Sin embargo, tal y como yo lo concibo, alcanzar la tolerancia social no legitima realmente los argumentos, ya que la aceptación no tiene porqué implicar comprensión, que es en realidad el quid de toda investigación antropológica. Generalizar la justificación del estatus de una creencia a través de la persuasión (tolerancia social) no implica desarrollar un aparato adecuado que categorice “objetivamente” la validez, o no, de dichas creencias. Como señala, Valeriano Esteban, *“entre las prioridades de Gellner no se encontraba el estudio exhaustivo de lo particular. El bosque gellneriano siempre fue más importante que sus árboles”* (Esteban, 2009: 220-221).

1.3.2. La filosofía del lenguaje ordinario: una revisión de Lukes y MacIntyre

Alasdair MacIntyre y Steven Lukes, introducidos en la dinámica política de la filosofía, así como en cuestiones éticas y epistemológicas, revisan los postulados de Winch partiendo de un presupuesto relativo a las creencias nativas, y es que éstas pueden ser evaluadas en términos de proposiciones si se tiene en cuenta su correspondencia (o no) a un estado de cosas del mundo.

Para Lukes (1941-), una creencia se considera irracional si no cumple uno de los siguientes requisitos: (i) el criterio de racionalidad dependiente no puede violar los criterios universales de la lógica (entre ellos, el de no contradicción, el de negación o el de identidad), y (ii) los criterios de verdad y racionalidad deben ser empíricamente verificables. Las creencias pueden ser ad hoc, es decir, estar dispuestas para un determinado fin. Dichas creencias no pueden conducir a generalizaciones, del mismo modo que no puede existir una justificación independiente que pueda sostenerlas (Sintonen, 2001).

Influenciado por Durkheim, Lukes comparte su visión en lo relativo a los fenómenos sociales, al considerar que a menudo, éstos trascienden la elección personal de los individuos, por lo que a los fenómenos sociales les corresponden explicaciones sociales.⁶ Pero, tanto en Lukes como en Jarvie, la intencionalidad de la acción humana, como suele decirse, brilla por su ausencia. Por otra parte, en su ensayo "*On the social determination of truth*" (1973), afirma que no es posible aceptar la base sustancial de la teoría de Winch, que supone que los criterios de verdad dependen del contexto, y, por lo tanto, son culturalmente variables⁷. La comprensión entre un nativo y un antropólogo se base en criterios universales de verdad y racionalidad mutuos, lo que no implica que no existen criterios culturalmente específicos, aunque éstos últimos, en términos de Lukes, son parasitarios y solo operan contra el fondo de los criterios universales (Lukes, 1973).

⁶ Las instituciones para Lukes tienen una existencia empírica objetiva en el mundo, las instituciones son visibles y los motivos de los individuos no. Sin embargo, Lukes introduce una variable en su ecuación al reconsiderar cierta significación (que no intencionalidad) de los individuos como sujetos en la investigación social.

⁷ Para Lukes, la teoría de Winch no presta atención a las reglas surgidas en el curso de la vida social, que es lo que posibilita las interpretaciones de creencias específicas. Éstas últimas están ligadas a lógicas universales, lo que hace posible su inteligibilidad (Ulin, 1990:113).

Lukes, intentando superar el relativismo de Winch, busca ocuparse del problema epistemológico de las bases que otorgan validez al conocimiento, con un cierto aire positivista. Para ello, toma en consideración una serie de puntos principales en su crítica a los postulados de Winch: la universalidad, objetividad y exterioridad de los criterios de verdad y racionalidad, la dicotomía científicista de sujeto-objeto, la subordinación de la significación al apriorismo de la realidad (compartida), la falta de dimensión de dominación y la equivalencia entre crítica racional y poderes cognoscitivos (superiores) del pensamiento científico. Las creencias expresadas en el lenguaje pueden considerarse proposiciones cuyo valor es exterior a su significado. Los postulados de Lukes resaltan los tres ámbitos de aplicación de la noción de racionalidad, es decir, pensamiento, acción y fines, haciendo referencia a dos tipos diferentes de razón, práctica y teórica. Por un lado, se encuentran las creencias basadas en la aprehensión por medio de la percepción, junto a un instrumento conceptual, cuyas generalizaciones se consideran inductivas. Por otro, se encuentran las creencias teóricas que hacen referencia a construcciones teóricas (Sintonen, 2001).

En su ensayo *“Some problems about Rationality”* (1967) insta a entender los criterios de racionalidad como *“una norma específica que puede darse como razón para creer algo o actuar”* (Lukes, citado en González Echevarría, 2000:308). Los criterios pueden ser tanto universales como dependientes del contexto. De esta forma, considera que el error de Winch fue confundir la dependencia de las características lógicas del pensamiento de las relaciones sociales entre sujetos, cuando en realidad se refiere a sus contenidos. Es imprescindible para Lukes que a la hora de enfrentarse a una sociedad, exista una realidad común entre ellos y nosotros, y que sea explícito en el lenguaje el conjunto de criterios universales de la lógica, negación, contradicción e identidad. Todo ello le conlleva a concluir que cualquier creencia debe estar evaluada tanto por los criterios de racionalidad universales como los contextuales:

“La aplicación de los primeros puede servir para criticar racionalmente creencias que no son satisfactorias y la de los segundos permite establecer el contenido y la significación de las creencias para quienes las tienen. Unos y otros son necesarios tanto para entender el pensamiento primitivo como para explicarlo” (González Echevarría, 2000:309).

Lukes termina mutilando su propio pensamiento al olvidar introducir en la ecuación la autorreflexión sobre las estructuras ideológicas que sostienen la dominación, así como *una praxis que incluya la cooperación y comprensión mutuas* (Ulin, 1990:119), elementos imprescindibles para la transformación social. No puede sostener la superioridad del pensamiento científico aun cuando los criterios que propone son externos y trascendentales al propio pensamiento científico.

Por su parte, Alasdair MacIntyre (1929-) centra sus críticas hacia Winch en la separación entre ciencias naturales y sociales, así como sus conceptos de causalidad, de nuevo y en concordancia con Lukes: la ausencia de la dimensión de dominación y poder en las relaciones sociales. Con cierta externalidad y cierto positivismo, MacIntyre y su proximidad a la hermenéutica, abogan por introducir la dimensión reflexiva en los debates de racionalidad. Recurre a Malinowski y a Marx para resaltar el principal error que encuentra en los postulados de Winch: no marcar la distinción fundamental entre las acciones intencionales y conscientes, y las reglas que lo determinan, de las inconscientes-causales. Para MacIntyre, las explicaciones causales, en los casos donde la comprensión, basada en motivos y reglas asumidas por el sujeto, permiten criticar y advertir los fenómenos ideológicos de falsa conciencia que se desarrollan en todas las sociedades. La exclusión de la explicación causal en Winch hace perder a la comprensión social su capacidad crítica, limitándola a reproducir una serie de creencias, reglas y formas de vida. No puede aceptar que la acción humana, tal y como la expresa Winch, sea el resultado de la aprehensión de reglas por parte de los agentes, constituyendo la base de la racionalidad. No solo existen acciones conscientes, ya que también están aquellas causadas por las estructuras, leyes o mecanismos de las que a veces los sujetos no son conscientes, por lo tanto, se quiere un punto de vista externo que sea capaz de mostrar el conjunto de relaciones causales entre el comportamiento del sujeto y los mecanismos sociales. En este sentido, la explicación causal nomológica no solo es complementaria de la comprensión, sino que ocupa un lugar privilegiado en la medida que puede descubrir las causas profundas que promueven la interacción social, del mismo modo que permite a los sujetos cuestionar las creencias falsas de su propio comportamiento. Por ello, la explicación causal posee un mayor potencial crítico que el proceso de comprensión en términos de reglas (Velasco Gómez, 2010). Para MacIntyre, Winch acierta al reconocer la importancia de la comprensión de la acción desde el punto de vista de los agentes, pero falla al pensar que es suficiente:

“But it is more than a corrective because what Winch characterises as the whole task of the social sciences is in fact their true starting-point. Unless we begin a characterisation of a society in its own terms, we shall be unable to identify the matter that requires explanation” (MacIntyre, 1967: 107).

Este autor intenta trascender las limitaciones de la autocomprensión de los sujetos en su reconstrucción histórica, ya que éstos, realizando los procesos sociales, determinan el significado de la vida social. Las relaciones entre razones y acciones que MacIntyre considera causales no son un resultado secuencial, sino que implica relaciones entre intenciones humanas objetivadas. Dichas relaciones, ligadas a la hermenéutica, muestran conexiones lógicas entre significados, eliminando la dicotomía propuesta por MacIntyre entre razones conscientes e inconscientes. La insistencia de Winch en dos conjuntos de reglas implica que la ciencia social es una actividad dialéctica que media entre el investigador y los informantes. Dichos conjuntos de reglas no suponen que los sujetos puedan ser objetivados, y como consecuencia, controlados en un proceso de dominación política o explotación económica, pero sí implica que la superación de la dominación necesita un interés en la emancipación, lo que supone la necesidad de un contexto de cooperación que trascendería los límites del juego de lenguaje y las formas de vida cuyo interés es el control de cosas y procesos objetivados. La teoría del lenguaje y la verdad de MacIntyre (y Lukes) presupone la existencia de una realidad externa a la actividad lingüística de los sujetos. Lo que permite a ambos tratar las acciones humanas de una forma reificada, no diversas del mundo material. Uno de los puntos críticos más sólidos de MacIntyre en contra de Winch es que defiende que es imposible aplicar otro criterio que no sea el propio para entender las sociedades primitivas. Winch prioriza los juegos del lenguaje y formas de vida a los que está ligado el nativo, mientras que la antropología, concretamente la reflexión del antropólogo en contexto del nativo, está exento de su labor reflexiva. Sin embargo, la visión que comparten MacIntyre y Lukes del concepto de lógica de ciencia unificada impide al antropólogo comprender el significado de las acciones del nativo, así como inhibe la comprensión plena del significado de la práctica antropológica. *“El juicio no media el objeto y deja el mundo igual”* (Ulin, 1990:132).

1.3.3. La hermenéutica de Gadamer y Ricoeur

“Estar dentro de una tradición no limita la libertad de conocimiento, sino que la posibilita.”

H. Gadamer

Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica (324)

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) pretende desafiar las tendencias epistemológicas que hallan la base de la certeza del conocimiento en la subjetividad. La ciencia presupone que las bases y condiciones de la posibilidad del conocimiento están establecidas por el yo conocedor. Pretende recuperar el ser o *dasein* (de Heidegger), es decir, *el ser situado*, que se ha perdido en la epistemología moderna. La condición ontológica de la especie humana es comprender/estar en la historia. La tradición, a la que nos enfrentamos a partir de lo ya vivido, requiere apropiación activa, perpetuación y transformación por parte de los sujetos.

La razón solo existe para nosotros en términos concretos e históricos, es decir, no es su propio amo, sino que es siempre dependiente de las circunstancias dadas en las que opera. (Gadamer, 1975:245).

Para Gadamer, existe algo que precede a lo que *hacemos* (hechos susceptibles de comprensión) y a lo que *deberíamos hacer*⁸ (aspectos normativos y prescriptivos): aquello que precede es el hecho de poder comprender, y comprendernos) desde el horizonte histórico en el que habitamos. El horizonte de la tradición se presenta tanto en la hermenéutica como en la comprensión, el lugar en el que habitamos, anterior a toda y cualquier conducta reflexiva. Por tanto, el lenguaje, es el la guía conductora de la hermenéutica. El diálogo hermenéutico implica una relación con la tradición, en la que puede diluir cualquier dicotomía: podemos acceder a la tradición a través de nuestra pertenencia a ella, el punto de partida en el que se reúnen el mundo y yo. La universalidad de la comprensión lingüística hermenéutica abarca y constituye a las sociedades en su totalidad (Giordano de Coppi, 2003).

⁸ Lo que hacemos y lo que deberíamos hacer se entienden en referencia al comportamiento científico y la preocupación metodológica correspondiente (Cecilia Giordano, 2003:2).

Según Gadamer (1975), la autoridad de la comprensión puede aprehenderse: se basa en el reconocimiento a través de un acto de la razón, y acepta sus limitaciones respecto al conocimiento. El hecho de pertenecer al ámbito social histórico no implica que nuestra comprensión esté exenta de prejuicios, ya que son éstos los que posibilitan la proyección de sentido de un “todo” sobre el objeto a interpretar (Giordano de Coppi, 2003). Los prejuicios son significativos en la medida que son anticipaciones culturales, *constituyen la irreductible base ontológica desde la cual comunicarse con la alteridad del objeto cultural en el proceso dialéctico de la comprensión* (Ulin, 1990:142). Eliminarlos supone descartar una actitud hacia el mundo, renunciando a la base del ser o la humanidad. Pueden corregirse a través de una mediación dialéctica de la comprensión en la relación de la parte por el todo. Para Gadamer hay dos prerequisites en la transmisión significativa de la tradición. El primero es que, con el fin de que la tradición pueda dirigirse a un público más amplio con relación a su propia época histórica, el significado de los hechos y de los productos culturales debe ser separable de las intenciones subjetivas de sus agentes.

Winch ha demostrado que es posible a través del juego de asociaciones con la constitución de significados con formas de vida en juegos del lenguaje intrínsecamente intersubjetivos. El segundo prerequisite implica que los públicos (reales y potenciales) a los que se dirige el significado de los hechos y productos culturales deben estar ya dentro de la tradición. La conciencia histórica efectiva implica una tradición viva en subsecuentes épocas histórica, ya que es posible retomarla en el presente y afectarlo al tener un lugar en el ahora. Dicha conciencia histórica opera según el principio de fusión de horizontes de Gadamer. Este principio supone la comunicación entre tradiciones diferentes, caracterizando el acto de la comprensión y que supone la revelación de la verdad y de los significados implicados. Dicha fusión de horizontes no es un método, sino *una demarcación de los principios universales de la hermenéutica*. (Ulin,1990:144). Es un proceso dialéctico que permite conocer el objeto cultural en su radical alteridad y al sujeto que pretende conocerlo, como ser históricamente finito. El significado de un objeto es la fusión entre el horizonte del objeto y el mío. El horizonte del investigador es la tradición finita de prejuicios a partir de los cuales éste se cuestiona y dirige su pregunta hacia la expresión de vida “extraña”, dejando así que la interrogada hable por sí misma.⁹

⁹ Cada prejuicio provoca una respuesta del objeto cultural, que, a su vez, conduce a nuevas preguntas y a la reformulación de anticipaciones, hasta que se revela el significado de “todo” (Ulin, 1990:146).

El producto cultural responde a través de la revelación de su ser, o a lo que, en otros términos, Winch se refería como las formas de hablar y actuar en el concepto de lenguaje ordinario. Éste último, Gadamer y el último Wittgenstein, coinciden en que el mundo es el resultado de compartir un lenguaje intersubjetivamente válido. Para Gadamer, tener un mundo significa tener una actitud hacia él.¹⁰

El lenguaje está antropológica y filosóficamente erigido por Gadamer, sin embargo, comienza a discernir con Winch cuando se trata la autonomía de los juegos del lenguaje, ya que, para Gadamer, éste es un medio a través del cual se participa en la universalidad del ser, “*un ser que puede ser comprendido*” (Gadamer, 1975:450). No es solo lo que los individuos tienen en común, sino el medio por el que comprender otras comunidades lingüísticas y la propia. Ni el oyente ni el emisor tienen control sobre el discurso. Como en la fusión de horizontes, el discurso es dialéctico en la medida que guía al oyente y al emisor, participando ambos en su desarrollo, es decir, la naturaleza dialéctica del discurso revela que, en un sentido, *la lengua nos habla* (Gadamer, 1975:421). El lenguaje es el logos, en cuanto racionalidad de lo real que se teje y entreteje desde ámbito de la tradición y de las comunidades históricas. A este concepto de lenguaje, desde el punto de vista de praxis social, le corresponde el concepto de aplicación, como momento inherente a toda comprensión, en cuanto todo diálogo implica un lenguaje compartido que resulta significativo y abra el curso de acciones posible. El lenguaje, que nos habla desde la tradición, reconstruye y recrea continuamente el sentido de ésta (Giordano de Coppi, 2003). La posibilidad de comprender fenómenos, como la brujería Azande, depende en cierto modo de la posibilidad que el antropólogo desarrolle para poder establecer una relación dialéctica a través de su propia tradición. Debe proponer interpretaciones y correcciones de interpretaciones hasta que pueda relevar el significado del conjunto, ampliando su propio horizonte¹¹.

¹⁰ Una actitud hacia el mundo como la capacidad de conservarse libre hacia él. La capacidad de tener el mundo como de tener una lengua. “*Mundo*” o “*ambiente*” como “*Welt*”, en oposición al mundo como “*Umwelt*” o “*hábitat*” (Gadamer, 1975: 402).

¹¹ Es importante resaltar que los significados, en este caso, de la brujería Azande, no pueden establecerse para la posteridad y no pueden mantenerse invariables en el tiempo cuando entre en comunicación con otros horizontes de tradiciones históricamente finitas. Gadamer proporciona un marco que revela la universalidad en el núcleo de la comprensión humana, pero no define qué ocurre cuando un antropólogo comprender otra cultura (Ulin, 1990:150).

De nuevo, el principal problema en Gadamer es que olvida el carácter reflexivo del investigador, en la medida que introduce en cierto modo una emancipación de los sujetos, presente en la antropología crítica, pero sin incluir el carácter reflexivo de la tradición occidental.

En su artículo “*La hermenéutica y el método de las ciencias sociales*” (2013), Paul Ricoeur expone el conflicto de métodos, extendido hacia las ciencias sociales, y que tiene su origen en la teoría del texto. El texto, comprendido como el conjunto de formas estructuradas de un discursos, difundidas a través de una cadena de operaciones de lectura y expresadas en un soporte material. Son principales dos conceptos, la hermenéutica entendida como “*experiencia metódica de la interpretación*” y la comprensión, concebida como el “*arte de captar el significados producidos por una conciencia diferente a la mía y accesibles a otras conciencias gracias a sus expresiones externas*” (Ricoeur, 2003:59). La importancia de esas expresiones externas (gestos, posturas, lenguaje) es que remontan a la comprensión hasta intención constitutiva y significativa del signo exteriorizada. De este modo, de la comprensión puede pasarse a la interpretación, transmitiendo la inscripción de los signos a un soporte material.

La diferencia entre comprensión e interpretación es lo que provoca el conflicto de los métodos. Para Ricoeur, la acción, entendida como el eje referencial de las ciencias sociales, precisa de una precomprensión comparable a la que se requiere en los textos. Del mismo modo, dicha precomprensión necesita una dialéctica equiparable entre la comprensión y la explicación a que existe en el campo de lo textual. Las acciones son *el hecho del hombre significante*, pero además los símbolos, siguiendo a Geertz (1973), se mantienen inherentes a dichas acciones de los que constituyen el significado inmediato. Dichos símbolos pueden componer una esfera autónoma de representaciones culturales, que forman parte de las disciplinas de la sociología y la antropología¹². Por lo tanto, la acción humana está mediada simbólicamente, en la medida que está articulada por las propias interpretaciones internas a la acción en sí misma, incluso antes de que la interpreten otros.

¹² Ricoeur cita como ejemplo que no es posible comprender un rito sin situarlo en un ritual y éste en el contexto de un culto, y éste en un conjunto de convenciones, creencias, instituciones que otorgan el perfil particular a una determinada cultura (Ricoeur, 2013:65).

Existe otro elemento más entre los sistemas simbólicos intercede en la acción: una función normativa deliberada, o como también lo denomina Winch, *rule-governed behaviour*¹³. Para comprender cómo se pasa de la acción al texto, la labor que desempeñan la antropología y sociología, es necesario al nivel subyacente en cual una cultura es capaz de comprender a sí misma al comprender a las otras. La inteligibilidad de la acción depende de los sujetos que intervienen en una interacción social, ya que disponen de una competencia descriptiva sobre ellos mismos y pueden dotar dicha acción de manera significativa, y que los demás participantes, en un principio, retomarán y prolongarán. Aunque puedan existir otros elementos en la red conceptual de la acción, es imprescindible que:

“Se constituyan como sistema de intersignificación de los que los agentes tengan un dominio tal que el conocer uno de los elementos de esa red conceptual le permita ser capaz de hacer uso de la totalidad de los otros” (Ricoeur, 2013:67).

El problema en las ciencias sociales es reproducir en el terreno práctico las dicotomías, en lo que Elizabeth Anscombe¹⁴ (1957) se refiere con incorporar equivocadamente en los juegos del lenguaje los eventos en los que se hace alusión a motivos e intenciones, con respecto a aquellos en los que reina la causalidad¹⁵. Para oponerse al dualismo epistemológico, originado en la aplicación de la teoría de juegos del lenguaje en el ámbito de lo práctico, hace alusión a la intervención, que es el proceso que permite hacer coincidir lo que un sujeto sabe/puede hacer con la etapa inicial de un sistema físico cerrado¹⁶. La intervención es una mezcla entre intencionalidad y sistema, el ajuste adecuado entre el potencial del individuo con las posibilidades que le ofrece el sistema (Ricoeur, 2013). El investigador debe descubrir las múltiples apariencias del objeto de conocimiento en la medida que le permita alcanzar la inteligibilidad de la acción, teniendo presente que es necesario *explicar más para comprender mejor* (Ricoeur, 2013:70).

Ricoeur trasciende los límites de la hermenéutica moderna, pero, sin embargo, al igual que Gadamer, no puede explicar cómo el poder limita las interacciones comunicativas y cómo surge en forma de relaciones sociales históricamente específicas.

¹³ Para Winch, “the meaningful (the social) is the *rule-governed* (Lerner, 2002:37).

¹⁴ Discípula de Wittgenstein en Oxford.

¹⁵ La causalidad entendida en términos de Hume, como un relación entre causa y efecto que se retroalimenta, una vez conocida la causa puede derivarse el efecto y viceversa.

¹⁶ Concepto desarrollado por George Von Wright (1971), que implica que *en el orden de la acción, solo caben sistemas más o menos totalizadores, provisoriamente cerrados en función de las posibilidades de tal acción, que articulan la vinculación del hombre con el mundo* (Begué, 2003:113).

Recae en las críticas de la antropología crítica: las contingencias, en términos de referencias humanas y su relación con contextos específicos, de la vida histórica, que es lo que permite conocer y comprender críticamente la vida social. Tiende a la reciprocidad de las relaciones humanas, sin tener en cuenta que éstas también reflejan relaciones sociales asimétricas, apelando a un sistema a priori cerrado, impide la trascendencia y resolución de contradicciones en un sistema donde no pueden existir las relaciones dialécticas, ya que se separan las contradicciones internas del proceso histórico que las generó.¹⁷

1.3.4. Antropología crítica

Para finalizar con los debates sobre la racionalidad, apuntaré una serie de cuestiones sobre las revisiones a la hermenéutica desde la antropología crítica. A través de ésta, se intenta introducir en el proyecto hermenéutico la intención crítica y emancipatoria de los sujetos en el proceso interpretativo. El marxismo del siglo XX propone dos corrientes principales: una de ellas insiste en la capacidad constitutiva del mundo por parte de los sujetos, como en especificaciones históricas del conjunto concreto. La otra, supedita el significado de los sujetos y la historia a una jerarquía de estructuras sincrónicas, como producto de un modo de discurso teórico. Para ello, es necesario articular la incidencia de dos marxismos: la perspectiva estructuralista de Althusser y la histórico-culturalista de Gramsci y Francfort, representada por Williams.

Desde la perspectiva histórico-cultural, destacaré los trabajos de Raymond Williams (1921-1988), en la medida que resaltan el carácter constitutivo del lenguaje en su teoría lingüística del ser social. Para Raymond Williams, la dicotomía entre cultura e interacciones materiales puede superarse desarrollando una teoría lingüística del ser social. El ser social, en términos de Williams, concibe las interacciones materiales como intercambios comunicativos entre sujetos, influenciados y limitados por determinaciones culturales, históricas y de poder. La cultura encarna en los símbolos de comunicación del lenguaje y forma parte de dicho proceso.

¹⁷ La teoría de Ricoeur es importante para la antropología en cuanto combina la insistencia en la mediación, la crítica de la conciencia ingenua y la concepción de las actividades humanas como eventos comunicativos intencionales (Ulin, 1990:176).

La teoría de Williams de la cultura como intercambio comunicativo atraviesa la teoría de Winch, la hermenéutica de Gadamer y la teoría semiótica de la realidad de Ricoeur. Williams, como Winch, sostiene que las interacciones entre los individuos humanos son expresiones de ideas acerca de la realidad.

“El lenguaje es, pues, positivamente, una apertura característicamente humana del mundo y hacia el mundo: no una facultad discerniente o instrumental, sino una facultad constitutiva” (Williams, 1977:24).

Dichas ideas serían intrínsecas en la medida que la lingüística intrínseca en la objetivación de la actividad humana en los símbolos, permite tanto al investigador como al participante distinguir un acto de otro. Ni para Winch ni para Williams existen actos específicamente físicos o materiales, aparte de las convenciones lingüísticas por medio de las cuales obtienen su significado. El concepto de convención lingüística de ambos hace referencia al marco intersubjetivo de normas mutuamente inteligibles de una comunidad. Por lo que para Williams existe un vínculo directo entre la cultura y la lingüística de las interacciones humanas. Un hecho del habla (como también afirmaba Gadamer) es constitutivo en cuanto revela el significado que tiene para el mundo y para nosotros, haciéndonos partícipes de él. El lenguaje, al penetrar la actividad humana, y por tanto la producción, es inherente a todo el proceso de formación, reproducción y transformación de las sociedades humanas. El ser social es una actividad material práctica humana que se manifiesta a través del proceso de la significación (Ulin, 1990).

El significado es un producto social, por lo que el proceso de significación debe su existencia, desarrollo y transformación a la actividad material práctica humana. No puede separarse el signo de la actividad.¹⁸ Para este autor, la cultura debe ser entendida como una configuración interrelacionada de culturas arcaicas, residuales y emergentes: arcaicas porque son modelos del pasado, que pueden usarse como referencia de la identidad histórica, residuales en la medida que pertenecen al pasado pero que afectan todavía a las interacciones del presente y emergentes ya que son expectativas, valores e interacciones existentes, combinadas en el proceso a través del cual se crean continuamente significaciones y relaciones nuevas. La teoría de Williams aporta un significado, en su relación con la hegemonía cultural, atribuido a la tradición selectiva.

¹⁸ Sus asociaciones se vuelven problemáticas cuando intenta asociar la significación y la actividad material práctica humana describiendo la lengua como medio de producción, una crítica que él mismo realiza en el marco del marxismo (Ulin, 1990:227).

La tradición selectiva es el conjunto de prácticas y expectativas interconectadas elegidas como representativas de toda la vida social, pero que, en realidad, son parciales, orientadas a la legitimación del orden existente. La tradición selectiva colabora en la construcción de una identidad social y personal, y, por consiguiente, conforma la interacción con el mundo.

Desde la perspectiva estructuralista, resaltan Maurice Godelier (1934-) que junto a Claude Meillassoux (1925-2005), han sido reconocidos por aplicar el método marxista a las sociedades indígenas. La historia se convierte en un elemento fundamental en la comprensión de las formaciones sociales, ya que pretende reconstruir la lógica interna de un sistema para conocer la historia del fenómeno social del que forma parte. El método de Godelier, muy parecido al de Althusser, es antihegeliano (en la cuestión de la intersubjetividad) y antiempirista. El objeto de conocimiento debe ser construido, ya que la realidad es opaca. A través de un método hipotético deductivo, se pueden revelar las relaciones lógicas formales implícitas del mundo que están ocultas en la inmediatez de lo dado. Dicho método, aplicable a las formaciones sociales, permite revelar la estructura esencial del sistema económico. Su método implica una crítica al lenguaje en cuanto intenta crear proposiciones capaces de resistir intentos de falsificación. Para Godelier (1977) no existe una racionalidad económica específica, ni una lógica de producción que sea inherente a los medios sociales con los que las sociedades obtienen su subsistencia y aseguran su modo de producción. En este plano, el concepto de racionalidad de los sistemas sociales de Godelier no puede asemejarse al de Winch. Godelier rechaza la subjetividad como constituyente de los sistemas sociales, ya que *“las propiedades no intencionales de los sistemas económicos y sociales las que determinan su racionalidad”* (Ulin, 1990: 197).

La racionalidad de un sistema social no puede verse reducida a la intencionalidad individual de los sujetos, ya que el objetivo de las intenciones individuales solo puede deducirse a partir de las interrelaciones entre estructuras que constituyen un sistema social. Las estructuras reflejan relaciones objetivas regidas por principios racionales que articulan la interrelación jerárquica en una formación social determinada. Godelier establece las bases para una antropología económica comparativa al afirmar que existen diferentes racionalidades que componen sistemas económicos y sociales.

Evita la problemática relativista, así como los problemas de la hermenéutica de la reciprocidad comunicativa. Las estructuras política, económica e ideológica de una formación social se presentan en ocasiones en la tradición estructuralista marxista, como la base económica y la superestructura ideológica. Lo que condiciona todas las dimensiones de la superestructura ideológica es el parentesco en la forma de relaciones de producción.

El nivel de análisis que falta en Godelier es la interacción comunicativa (e intercambio de símbolos) en el que se basa la producción y reproducción. El trabajo también adquiere expresión y significados culturales específicos en su medio cultural, algo que es visible en Malinowski, demostrando la importancia del intercambio simbólico como mediador en el proceso de producción. Godelier se limita a la racionalidad instrumental, reducida a una relación de medios/fines, condicionada en última instancia por los procesos de producción y reproducción. La racionalidad instrumental se limita a explicar la existencia de las condiciones de producción y reproducción, pero no puede explicar el proceso de creación y transmisión, producción y reproducción de cultura. La comprensión y la obligación mutuas son lo que distingue la racionalidad comunicativa y la racionalidad instrumental. El problema de limitar la dialéctica materialista a la lógica de la producción es que *“eclipsa las propiedades culturales de la producción como la racionalidad comunicativa que informa todas las acciones humanas”* (Ulin,1990:207).

De esta forma, y a grandes rasgos, finalizan los llamados debates de racionalidad. En este recorrido hacia las múltiples formas de descubrir la pluralidad de racionalidades y los métodos adecuados para conseguirlo, es importante resaltar las aportaciones de cada uno de los autores citados en este apartado. En este proceso de reflexión y retroalimentación, las bases de los debates de la racionalidad han aportado mucho más que un largo discurso de críticas constructivas entre antropólogos, filósofos y sociólogos, han construido los fundamentos necesarios para sumergirnos en el profundo mundo de la reflexión filosófica, incidiendo especialmente en el campo de la antropología. Gracias a la filosofía analítica de Winch y el conjunto de consideraciones sobre los trabajos de Evans Pritchard, los debates sobre la racionalidad han abierto las puertas al cuestionamiento de los métodos hegemónicos occidentales para construir sus “objetos” de conocimiento, solo que, en este caso, dichos objetos eran los “*otros*”.

Las diferentes perspectivas, porque en realidad, el objetivo final es ser capaces de comprender otras formas de construir los objetos de conocimiento y entender las categorías de nuestra propia racionalidad y todas las demás, en todo el proceso de debate, han demostrado que las interconexiones, y especialmente, la capacidad autorreflexiva de los sujetos conocedores, son esenciales en este viaje que es el descubrimiento de los “*otros*” y de nosotros mismos.

En los debates sobre la racionalidad se han atravesado diferentes miradas acerca de las dicotomías (sujeto-objeto, naturaleza-sociedad, pensamiento moderno-tradicional) el uso apropiado (o no) de las metodologías, del carácter universal (o no) de los criterios científicos, de la exterioridad (o no) del lenguaje, de la subordinación (o no) de los sujetos a las instituciones...y una larga lista de preguntas que han ido respondiendo y ayudando a mejorar los conocimientos que tenemos de nuestra cultura y la forma que tenemos de construirlos, a la par que nos introduce en una dinámica que permite visualizarnos desde un puesto menos hegemónico en esta pirámide etnocéntrica que hemos construido a lo largo de los siglos. Sin embargo, lo importante es que, en dicha dinámica, se introduzcan elementos que (nos) cuestionen y aporten en el viaje que emprendemos hacia los horizontes de nuestra y otras culturas. Cada aportación desde Winch (y Wittgenstein) con el lenguaje como forma de vida, y todo lo que ello supuso, o la hermenéutica y la dialéctica, hasta la introducción de las relaciones asimétricas y de dominación de la antropología crítica, han supuesto un camino hacia la reconstrucción de nuestro conocimiento (y sus límites), así como la apertura hacia las múltiples racionalidades que en otros tiempos éramos incapaces de ver. Todo ello ha contribuido a un constante cuestionamiento que desemboca en un giro perspectivista que busca, entre otras cosas, perfilar y mejorar el campo de la etnografía, por todos los *otros* que ya no son solo “los otros”.

2. Los límites del conocimiento y la etnografía

2.1. El giro ontológico

“Every understanding of another culture is an experiment with one’s own”

R. Wagner

The invention of culture (12)

Desde la década de los 90 del último siglo, las reflexiones críticas sobre los límites ontológicos de la modernidad occidental han promovido, entre otras, dos principales corrientes de pensamiento. La primera, una versión óptica, combinada con los estudios de tecnología, ciencia y sociedad (también denominada CTS o STS en inglés), cuyo objetivo consiste en incluir en las ciencias todo el conjunto de entidades, seres y procesos que habían sido excluidos en el paradigma occidental de dichas ciencias.

La segunda corriente, orientada hacia un carácter conceptual, debate las cuestiones relativas a la alteridad de los “*otros*” y su pensamiento, propulsando la consideración de los principios del naturalismo occidental, así como la apertura ontológica. En la primera línea destacan Bruno Latour y Donna Haraway y en la segunda, Eduardo Viveiros de Castro y Philippe Descola.

Las dos corrientes comparten una serie de cuestiones relativas a la problematización de dicotomías. Las reflexiones y la problematización en el campo de la etnografía se convierten en el impulso que cuestiona la construcción del “*otro*”, los límites de su representación, las relaciones de poder en el giro ontológico. Mientras que la versión óptica, impulsada debido al boom tecnológico y la crisis ecológica contemporánea, mete en juego al conjunto de seres, procesos y entidades para estudiar sus relaciones. Las dos corrientes se relacionan y mantienen similitudes entre sí (González Abrisketa; Carro Ripalda, 2016).

Viveiros de Castro, en “*Who is afraid of the ontological Wolf?*” (2014) define el giro ontológico en tres pasos: La crisis de representación (i) provoca un desequilibrio en las dicotomías clásicas occidentales (sujeto-objeto, naturaleza-cultura, humano-no humano...). Las reflexiones sobre el “*don*” de Marcel Mauss ayudaron a repensar el marco de dicotomías occidentales gracias al estudio de las ontologías melanesias, a lo que Gildas Salmon (2017) denominó delegación ontológica, haciendo referencia a la resolución de las dicotomías entre teoría y práctica.

El programa ontológico, de este último autor, está situado en el comparativismo antropológico. El giro ontológico sería una respuesta articulada a una crisis de conocimiento, donde dicha crisis está relacionada de manera directa con la economía de la persona en el discurso etnográfico, determinando la respuesta en la llamada delegación ontológica, donde hace referencia a las operaciones analíticas de un antropólogo.

Cuando dichas operaciones son demasiado costosas, epistemológica o políticamente hablando, el antropólogo las transfiere a los propios actores. Como consecuencia, el analista se ve obligado a afrontar las fuerzas especulativas (inesperadamente poderosas) que surgen de los actores, más filosóficamente de lo que normalmente se cree que son. La delegación ontológica implica que el investigador está forzado a tomar en consideración sus propios postulados ontológicos, repensándolos y teniendo en cuenta que éstos pueden ser contrarrestados por las prácticas de conocimiento indígena, o como lo designa Viveiros: “*whatever he/she is studying as a counter-metaphysics with its own requisites and postulates*” (Viveiros de Castro, 2014: 7).

Del mismo modo, influyeron los trabajos de Roy Wagner (1981) sobre la brecha entre el lenguaje y realidad a través de la semiótica. El abismo ontológico se transformó en un *proceso de reciprocidad de la coproducción*, e implicó la reconceptualización de la realidad, *the really existing reality* (Viveiros de Castro, 2014:5), como símbolos que se representan a sí mismos. El desarrollo de los estudios tecnológicos (ii) se convierte en el segundo paso hacia el giro ontológico. La descripción etnográfica de “Ciencia” (tanto de la práctica real de la ciencia, así como de los posibles usos políticos del concepto en singular) tuvo una serie de consecuencias para la antropología. La oposición entre ciencia y no ciencia es simultáneamente un “modelo de” y un “modelo para”, en lo que se refiere a la separación entre los modernos occidentales y los primitivos.

De esta forma, la epistemología se convirtió en ontología. La ruptura epistemológica de Gaston Bachelard parecía remediable: nueva declaración de simetrías, la observación de continuidades, otorgar a las cosas un nuevo estado introdujo una nueva permeabilidad de las fronteras, internas y externas. La alteridad se deslocalizó; el “*otro*” abandonó la cualidad de portador de “una cultura equivocada” que representaba “nuestra” naturaleza de una forma distorsionada, o dejó de representar el supuesto verdadero salvaje de la naturaleza interna humana. El nuevo giro ontológico había proclamado una serie de ideas para realizar los cambios suficientes y responder a los problemas planteados (aparentemente irresolubles) en la tradición antropológica. El tercer paso del giro ontológico (iii) está en realidad en plena construcción: depende de lo que se haga a partir de estos postulados, consecuentemente desde un punto de vista político y metafísico, repensar una misma idea y problematizarla desde un nuevo punto de vista. La antropología pasa a ser una metafísica comparativa, y ésta en una etnografía comparativa. El antropólogo se convierte en un negociador ontológico.

En principio, hay nada malo en afirmar que hay tantas culturas como ontologías¹⁹, no porque la ontología pueda ser otro nombre para la cultura, sino porque la cultura puede ser otro nombre más para la ontología. La perspectiva multinaturalista amazónica supone una especie de prueba de concepción, fundamentada etnográficamente sobre la premisa según la cual, si los antropólogos estaban dispuestos a aceptar un “universo hinchado”, ¿por qué no un universo natural “hinchado” también? (Viveiros de Castro, 2014).

Quizá, en el llamado “giro ontológico” la palabra giro es más importante incluso que ontológico, en la medida que aporta un significado que implica un cambio de dirección, una nueva oportunidad. Es el giro del nativo, en el sentido de hacerle espacio para que ellos, ontológicamente hablando, sean los que hablen. La noción de giro, en términos de Patrice Maniglier, supone que “*it is the fact of variation that makes us thing, never the naked fact [le fait nu, the naked truth, one might say] of whatever is the case*” (Maniglier, 2014 en Viveiros de Castro, 2014: 13).

Para Marilyn Strathern (1987), el principal problema de la antropología era cómo crear una conciencia de los diversos mundos sociales, si éstos están a disposición de los términos que pertenecen al propio, y dicho problema era, para Viveiros de Castro, equivalente a su problema etnográfico sobre cómo crear el conjunto de condiciones de la autodeterminación ontológica del “otro” si lo único de lo que se dispone es el conjunto de las propias presunciones ontológicas. El “otro”, entendido como el otro contra un yo, implica que es el “otro” el que debe explicar su mundo, pero dicho mundo, en el desarrollo de la interacción social con el “otro”, debe ser explicado por el yo. Cuando se desarrolla el mundo expresado por el “otro”, o es para validarlo como real e introducirse en él, o para catalogarlo como irreal. La condición limitante que permite determinar el concepto del “otro” se basa en congelar la descripción del momento en el que lo expresado todavía existe (para nosotros) más allá de lo que expresa: el “otro” como la expresión de *un mundo posible* (Deleuze; Guattari, 1987). Es necesario tomarnos *en serio* al “otro”, y tomar en serio significa aprender a hablar con las personas a las que se estudia, hablar sobre ellos de una forma no ofensiva, que encuentren nuestra descripción *lo suficientemente buena*, porque “*before learning not to take them too seriously, we should learn not to take ourselves too seriously*” (Viveiros de Castro, 2014:19).

¹⁹ Holbraad no está de acuerdo con dicha idea y Viveiros de Castro solo parcialmente. La verdadera noción ontológica de cultura es la de Wagner (1981) porque comprende el conjunto de variedades de la naturaleza en paralelo a las de la cultura (Viveiros de Castro, 2014:11).

Introduciré brevemente algunos postulados sobre la corriente óptica y sus representantes, Bruno Latour, Donna Haraway e Isabelle Stengers.

La perspectiva relativa a los estudios de ciencia, tecnología y sociedad concibe los conflictos no solo como una pugna por los recursos naturales, también como el resultado de una lucha en el escenario ontológico donde las múltiples racionalidades son construidas por sujetos humanos y no humanos que se articulan y consolidan configuraciones políticas dominantes. Las CTS ofrecen una visión prismática que cuestiona cómo los recursos naturales (y cualquier elemento que participe en una controversia) *se hace existir* a través de relaciones y prácticas históricamente situadas participan en el conflicto, reflexionando hasta qué punto lo que hay en pugna son más que intereses, o recursos, son mundos. Desde esta perspectiva teórica, se hace presente la tensión entre ontologías, especialmente las presentes en contextos indígenas y los efectos de las políticas extractivistas. La realidad se concibe como un constante proceso de negociación, que emerge de formas múltiples (Mol, 2003). De esta forma, no existe un mundo objetivo que sirva como referencia, el conflicto se centra en la manera de determinar un criterio de objetividad. Desde esta corriente, la política adquiere una cierta apertura en la medida que, ésta, como práctica situada, es capaz de trascender el campo de lo humano incorporando otros agentes, seres animados o no, en los conflictos socioambientales. Esta perspectiva implica el cuestionamiento de la universalidad de dicotomías, dichos agentes no humanos son actores activos en la producción de conflictos (Alcántara; García Montero; Sánchez López, 2018). A través del concepto de cosmopolítica (Latour, 2014; Stengers, 2014; Goldman, 2016), se pueden resolver las cuestiones referentes a las articulaciones entre formas de vida dominante sobre las condiciones de vida y existencia en las prácticas de bienestar, así como aquellas relativas al rol que desempeñan los agentes no humanos en el territorio, la biodiversidad, el conocimiento, etc.²⁰

Para comenzar, es importante resaltar los trabajos y contribuciones de Bruno Latour (1947-). En la teoría actor-red, junto a John Law y Michael Callon en la década de los 80, en buscando transformaciones en los paradigmas hegemónicos occidentales.

²⁰ En Alcántara; García Montero; Sánchez López (2018), se cita como ejemplo los Rarámuri en contra de la tala de árboles en Repechique. La comunidad busca el reconocimiento de su territorio y el cese de la tala, ya no solo como recurso material, sino también como su hogar. La polémica ontológica cuestiona la articulación de formas de vida y otorga una agencia política propia a las entidades no humanas.

Desde una propuesta epistemológica y metodológica, el objetivo se convierte en estudiar la sociedad a través de las relaciones sociales, concebidas como materiales y semióticas, es decir, demuestra la necesidad de incluir en las ecuaciones antropológicas y sociológicas todos los elementos que están involucrados en las interacciones sociales: los sujetos, sus ideas, tecnologías, etc. Por ello, Latour se ve influenciado por el problema relativo a la naturaleza de lo social, cuestionado Gabriel Tarde y por Émile Durkheim. Tarde rechaza la oposición entre individuo y sociedad, y con ello, la idea de que cualquier acción coactiva de la segunda con respecto a la primera pueda constituir lo social. Lo social, en términos de Tarde, se crea en la comunicación de los sujetos implicados y nunca los trasciende. La línea de pensamiento de este autor, bifurca dos líneas de filosofía francesa que encuentran su desembocadura en la apertura ontológica, es decir, la línea de Latour (y los estudios sociales de la ciencia) y la línea de Viveiros de Castro (y el perspectivismo multinaturalista). La teoría del actor-red contempla como equivalentes a los sujetos humanos, animales, conceptos, acciones de objetos, etc., en la producción de relaciones materiales y discursivas desde una semiótica material y una política ontológica (Law, 2007). La introducción en el mismo plano de todos agentes (animados e inanimados) que puedan participar en las interacciones y la conformación del mundo es lo que Latour llama “*antropología simétrica*” (2007). Desde la antropología simétrica, cualquier acción de cualquier actante puede ser estudiado sin vincularlo a ninguna de las esferas de la dicotomía naturaleza-sociedad. La teoría actor-red concibe los mundos sociales y naturales como el resultado de “*continuously generated effect of the webs of relations within which They are located. It assumes that nothing has reality or form outside the enactment of those relations*” (Law 2009: 1).

En su obra “*Nunca fuimos modernos*” (2007) Latour busca desmenuzar el origen entre el conjunto de prácticas de traducción y mediación (que generan híbridos de naturaleza y cultura) y otras prácticas de purificación por medio de las cuales las esferas que componen dicha dicotomía se piensan y se mantienen separadas. La constitución moderna sería el resultado de un olvido de la clasificación de las cosas, objetos, animales y mundo natural, y, en paralelo, el desarrollo de una ciencia libre de condicionamientos sociales.

Por otro lado, Donna Haraway (1944-), en “*El manifiesto cyborg. Mujeres, tecnología y biopolíticas del cuerpo*” (1995) se propone desarrollar una teoría política y feminista que sea fiel al socialismo y al materialismo.

En su teoría, expone las bases conceptuales de lo que es un cyborg: “*un organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura que pertenece tanto a la realidad social como a la ficción*” (Haraway en Missana, 2014: 154). La realidad social está constituida por el conjunto de relaciones sociales vividas, nuestra principal construcción política, una ficción que transforma el mundo, en lo que Haraway denomina “*fantaciencia*” (Ibidem: 154). La fantaciencia contemporánea está repleta de cyborgs, animales y máquinas que habitan en mundos ambiguamente naturales y artificiales. Propone desarrollar una lista de las dicotomías (materiales e ideológicas) en una tabla de transición de la vieja y cómoda dominación jerárquica a una nueva red que llama *informática del dominio*.²¹ Para Haraway, la biopolítica de Foucault no es más que una débil premonición del campo abierto que es la política cyborg, el cyborg no está sujeto a la biopolítica, sino que la simula, actuando en un campo operativo mucho más potente. El cyborg se convierte en una ficción cartográfica de nuestra realidad social y corpórea, en nuestra ontología, una imagen condensada de fantasía y realidad material; ambos estructuran cualquier posibilidad de transformación social. El conjunto de tradiciones (relación entre organismo y máquina, tradición de la apropiación de la naturaleza como recurso para la producción de cultura, de la ciencia y política occidentales...) se encuentra en una guerra de límites fronteriza, y es nuestra responsabilidad, como creadores de dichos límites, confundirlos. Nuestro sistema es un camino que lleva de una sociedad orgánica e industrial a un sistema orgánico polimorfo. Los análisis de objetos de conocimiento (ya existentes en un sentido histórico) dejan ver las graves carencias del análisis feminista, que ha actuado a través del dualismo orgánico y jerárquico que ha estructurado el discurso de Occidente desde Aristóteles. Poner en discusión las dicotomías es una buena forma de reconstruir la política del sé feminista, desarrollar una teoría y práctica dirigidas a las relaciones sociales de la ciencia y la tecnología, y es imprescindible que se incluyan los sistemas de significados y mitos que estructuran nuestra imaginación. La producción de teorías universales es un error en la medida que excluye gran parte de la realidad, el objetivo es asumir las responsabilidades de las relaciones sociales de la ciencia y la tecnología, renegando una metafísica anticientífica y aceptando la (difícil) tarea de reconstruir los límites de la vida cotidiana, parcialmente conectada con otras, en comunicación con todas las partes.

²¹ En dicha tabla, por ejemplo, las dicotomías como naturaleza-cultura, público-privado son sustituidas por otros conceptos, la primera dicotomía sería sustituida por “campos de diferencia”, mientras que la segunda se convertiría en “ciudadanía cyborg” (Haraway en Missana, 2014:157)

El cyborg se convierte en una salida de emergencia del laberinto de dualismos a través de los cuales nos hemos explicado nuestros propios cuerpos, instrumentos y a nosotros mismos.

“Quizá, irónicamente, podemos aprender de nuestra fusión con los animales y las máquinas como no ser el “Hombre”, como la encarnación del logos occidental” (Haraway, 1995 en Missana, 2014: 165-166).

Desde la ecología de las prácticas, Isabelle Stengers (1949-), introduce una serie de planteamientos relativos a las estrategias que visibilizan, ocuyen o producen ciertas formas de diferenciación cultural y natural en términos políticos. Stengers (2000) insiste en la necesidad del reconocimiento de la existencia de *pluriversos*, el conjunto de realidades radicalmente distintas que pueden mantener conexiones parciales y existir en un mismo espacio-temporal, a la vez que pueden existir sin interferir entre ellas (Stengers, 2014). Un pluriverso supone una transformación conceptual que implica el paso de la concepción política como una pugna de poder un único mundo hacia una *política pluriversal*. Dicha política pone en juego a todos los agentes no humanos como sujetos legítimos intencionados, aceptando la naturaleza como una multiplicidad de mundos.

Es a lo que se llamaría *cosmopolítica* (Ruiz de Serna; Del Cairo, 2016). Stengers (2010) hace referencia al “cosmos” para expresar que el mundo está formado por diversos elementos, por lo tanto, lo político no puede reducirse a lo humano. “Política” en lo relativo al conjunto de fuerzas, objetos, entidades que constituyen el cosmos (en continua negociación). La cosmopolítica comprende que los conflictos (y sus causas) no se deben a la pugna de intereses de individuos, sino al conjunto de relaciones y entidades y sus distintas formas de articulación (Alcántara; García Montero; Sánchez López, 2018). Como indican Ruiz de Serna y Carlos Del Cairo (2016), Stengers esboza un movimiento teórico que destaca por la superación de la separación entre lo natural y lo político, a través de la búsqueda de conexiones “siempre parciales” capaces de vincular fenómenos humanos y no humanos y articular la agencia humana con otras agencias (dependientes de un modo relacional y contingente). A través de una diplomacia construida en la llamada *ecología de las prácticas* (Stengers, 2005). Un principio que establece que la ausencia de una hegemonía epistemológica y ontológica es la única forma de reconocer las conexiones parciales entre seres y humanos en dominios que no se excluyen entre sí.

Es decir, aceptar un “pluralismo positivo”, donde las partes que forman el todo reconocen que cada una de ellas agencia sus modos de existencia, proponiendo distintos valores y obligaciones entre ellas. La diplomacia en términos de Stengers implica el desarrollo de una ecología: la relación entre el sujeto y su contexto conlleva un cambio de uno con respecto al otro, suponiendo una transformación de su ethos, es decir, un sujeto no puede modificar su contexto sin afectarlo, de la misma manera que un cambio de valores también repercute en el contexto que los posibilita. La ecología de las prácticas asienta las bases de una política que es capaz de ocuparse tanto de lo humano como de lo cósmico, así como de los conflictos que surgen cuando cada una de las partes se empeña en mantener las divisiones (Ruiz de Serna; Del Cairo, 2016).

El multiperspectivismo de Viveiros de Castro y Descola

Como antecedentes, resaltan las afirmaciones de Paul Rodin (1964), junto a los estudios cosmológicos de los indios makuna de Kaj Århem (1973), que introdujo el concepto de “cualidad perspectiva”:

“Por una visión del mundo “perspectiva” me refiero a aquella que ve el mundo en diferentes perspectivas y desde el punto de vista de diferentes “videntes”. En tal visión del mundo son típicas proposiciones como: “lo que para nosotros aparece como.... para ellos es...” y “lo que para ellos aparece.... para nosotros es...” (Århem, 1990: 120).

La cosmología de los Makuna, en términos de Kaj Århem era perspectivista, pero también transformacional: el cosmos, compuesto por diversas formas que son, en realidad, transformaciones unas de otras. De esta forma, los animales, así como los humanos, comparten un espíritu y una esencia que es el resultado de las interacciones reguladas por las mismas reglas y principios de una misma sociedad cósmica (Del campo Tejedor, 2017). Las conclusiones de Århem muestran algunas de las ideas principales del perspectivismo, abriendo el camino a su máximo representante, Eduardo Viveiros de Castro (1951-), cuya exposición en la conferencia “Anthropology AND Science” en 2003 supuso el “fundamento fundacional” del giro ontológico en la antropología.

En su discurso, Viveiros aboga por el verdadero objetivo de la antropología: las relaciones sociales *en todas sus variaciones* (Viveiros de Castro, 2003:3). Entendiendo las relaciones sociales fuera de un dominio ontológico, es decir, los fenómenos (reales y potenciales) que implican relaciones sociales, fuera de la doctrina occidental.

Repensando la relación entre el “antropólogo” y “el nativo” y haciendo referencia a los juegos del lenguaje, Viveiros contempla la relación de ambas como una alteridad discursiva, basada en la similitud. Ambos son seres humanos insertos en sus respectivas culturas y es la relación entre los discursos del antropólogo y el nativo la que pone de manifiesto las presunciones de uno con respecto al otro. El antropólogo espera que la relación del nativo con su cultura sea espontánea, inconsciente, no reflexiva, *natural*, y busca diferenciarse del nativo expresando su cultura *culturalmente*, es decir, consciente y reflexivamente. “*The anthropologist necessarily uses her culture; the native is sufficiently used by his*” (Viveiros de Castro, 2003:3).

En este juego de lenguaje que Viveiros describe, el antropólogo, en principio, está en igualdad de condiciones que el nativo en la medida que la cultura, en términos antropológicos, implica que todo conocimiento está mediado culturalmente. Sin embargo, la igualdad de condiciones en las que se sitúan es relativa, es decir, implica una igualdad cultural, pero no en el plano del conocimiento. El antropólogo, por lo general, posee cierta ventaja epistemológica sobre el nativo, ya que los discursos de ambos pertenecen a diferentes planos: El significado que establece el antropólogo depende del nativo, pero es él, el que condiciona el significado de este significado.

Pero Viveiros de Castro se pregunta:

“What happens when the native’s discourse functions within the anthropologist’s discourse in such a way it produces a reciprocal ‘knowledge-effect’ on the latter?” (Viveiros de Castro, 2003: 4)

Se propone cambiar las reglas del juego discursivo de la antropología, que implica el uso de reglas desiguales con respecto a los antropólogos y el nativo, colocando objetos diferentes compatibles con reglas diversas. El objetivo sería observar la forma en que las entidades se configuran en un determinado contexto o el juego que Viveiros propone. De esta forma, la antropología sitúa en relación los diferentes problemas planteados (más de un problema natural) y sus diversas soluciones (culturales). Por ello, la antropología se centrará en concretar los problemas planteados por cada cultura, no buscar soluciones a los problemas planteados por la nuestra. Nuestra disciplina debe ocuparse de producir una descripción científica de las prácticas y las ideas indígenas para que sean objetos *en* el mundo.

El problema para Viveiros es la obsesión antropológica por la “Ciencia” en lo referente a las concepciones de los pueblos que estudia, en la medida que supone un continuo debate sobre la descalificación de éstos como errores o sueños, sobre cómo explicarlos científicamente y cuestionándose por qué esos pueblos no producen explicaciones científicas de sí mismos. Todo ello se reduce a una idea: la necesidad de hacer reflexiva la noción de antropología simétrica. Para ello, es necesario producir un concepto antropológico del concepto, es decir, una teoría antropológica de la imaginación. Repensar y crear una nueva teoría de la teoría, a través de la cual pensar la actividad teórica en continuación radical con la práctica, como una dimensión constitutiva del conocimiento encarnado en acción. Para ello, es necesario repensar la actitud antropológica hacia el modelo proposicional de conocimiento (que ya ha demostrado sus limitaciones cuando se trata de conocimientos intelectuales no occidentales). Un concepto antropológico del concepto que pueda asumir “*the fundamental extra-propositionality of all thought in its integral positivity*” (Viveiros de Castro, 2003:9) y pueda desarrollarse de una manera diferente a nuestros conceptos tradicionales de “creencia”, “categoría innata” y “representación colectiva” (Viveiros de Castro, 2003). En resumen, es necesario una teoría antropológica de la imaginación conceptual, la posibilidad de crear objetos y relaciones intelectuales que confieren indefinidos mundos posibles. “*Aceptar que los verdaderos problemas de la antropología no son epistemológicos, sino ontológicos*”²² (Argyrou, 1999: 538).

Desde el perspectivismo, cabe señalar los trabajos de Philippe Descola (1949-). Uno de los autores más importantes del giro ontológico gracias a su trabajo etnográfico entre los Achuar del Ecuador. Desarrolla un sistema cuatripartito en su intento por superar la dicotomía naturaleza-cultura. Siguiendo a Lévi Strauss, Descola considera que los procesos de identificación a través de los cuales realizamos analogías entre nosotros mismos y los demás, son el resultado de un esquema de interpretación, en el cual existe una interioridad y materialidad parangonables a las nuestras. La interioridad hace referencia a lo que se asocia en cada cultura al alma, espíritu, conciencia, y la materialidad a la forma, de lo que deriva el cuerpo. Para Descola (2011), la diferencia entre cuerpo y alma es universal, al contrario que la dicotomía naturaleza-cultura.

²² A lo que Viveiros añade: “*los verdaderos objetos de la antropología no son epistemologías, sino ontologías*” (Viveiros de Castro, 2003:11)

Según las posibilidades de combinación, existen cuatro ontologías, concebidas según las formas de identificación que realizan los sujetos en sus relaciones con otros humanos y con los no humanos.

La primera ontología sería i) el totemismo, cuya base se asiente en las diferencias entre animales y vegetales para definir las distinciones internas en los grupos humanos. Las diferencias existentes y perceptibles en la naturaleza sirven como analogía para captar las diferencias estructurales de la sociedad, ya que el reino animal y vegetal, en muchos contextos, están estructurados jerárquicamente y se les atribuyen sentimientos e intencionalidad. La segunda ontología sería ii) el animismo. Desde la tradición antropológica clásica, el animismo, retrocediendo hasta Edward Tylor, hace referencia a la creencia de que los agentes no humanos y poseen subjetividad e intencionalidad. Descola concibe el animismo²³ como la segunda ontología, en la medida que considera que los animales, plantas y humanos comparten un alma, aunque sea en formas distintas (cuerpos diferentes). Coincidiendo con Viveiros, esos cuerpos diversos incitan perspectivas sobre el mundo. La tercera iii) es el analogismo, en referencia a la derivación de la relación entre un sujeto y otras entidades no humanas y la influencia recíproca de reciben uno del otro.²⁴ De esta forma, el totemismo implica una separación entre cuerpo y alma, el animismo promulga la existencia de un alma común entre los humanos y no humanos pero distintos cuerpos y, por otro lado, el analogismo sería:

“Una discontinuidad gradual de las esencias, de la cual la formulación más clásica es la teoría de la cadena de seres, y sobre una serie de brechas diferenciales débiles entre las formas y las substancias necesarias para que pueda establecerse entre estas correspondencias significantes” (Descola, 2011:92).

Estas últimas tres ontologías no son las propias de la visión occidental del mundo. Las perspectivas del animismo, totemismo y analogismo demuestran la existencia de racionalidades válidas que conciben la relación entre naturaleza y cultura no como dos esferas separadas, sino como una complementariedad entre conceptos que no son dicotómicos y cuyos límites se difuminan en una relación recíproca.

²³ Marshall Sahlins (2014) critica el sistema cuatripartito de Descola en la medida que concibe que el totemismo, animismo y analogismo son tres formas de animismo, que él diferencia como comunal, segmentario y jerárquico.

²⁴ Del Campo Tejedor (2017) pone como ejemplo el nagualismo, una creencia que existe en América Central, según la cual cada persona tiene un doble animal y, a pesar de que no entran en contacto, si está herido o enfermo lo sufre.

El naturalismo (iv), la ontología correspondiente a Occidente, concibe la naturaleza como el hogar común a todos los humanos y no humanos, que comparten un mismo cuerpo, pero diferente alma. El ser humano es el único que, en esta ontología, posee lenguaje, alma, subjetividad y conciencia. La diferencia entre humanos es cultural, derivando en el antropocentrismo, todo lo humano y cultural no es animal ni natural. Descola propone que estas cuatro ontologías, o perspectivas, o modos de identificación, coexisten incluso cuando algunas predominan sobre otras dependiendo del contexto y la época. También puede concebirse desde una perspectiva híbrida, dando lugar a rearticulaciones y reconfiguraciones a nivel individual, familiar y local, lo que para Descola proporciona una diversificación en la unificación formal (Del Campo Tejedor, 2017). A través de esta doble dimensión, puede comprenderse el alcance del perspectivismo, a lo que Viveiros de Castro se refiere con la importancia de la ecuación animista de Descola la diversidad de cuerpos, naturalezas sobre las que se asienta el perspectivismo. Desde esta visión, donde los cuerpos cambian según los puntos de vista, Viveiros de Castro deduce el *correlato ontológico del perspectivismo*: el multinaturalismo, es decir, la posibilidad de existencia simultánea de muchas naturalezas (González Abrisketa; Carro Ripalda, 2016) El perspectivismo multinaturalista propone:

“Una sola cultura, múltiples naturalezas; epistemología constante, ontología variable, el perspectivismo es un multinaturalismo, pues una perspectiva no es una representación” (Viveiros de Castro, 2004a: 55-56).

Es importante resaltar la insistencia del perspectivismo en cómo los grupos humanos experimentan la dicotomía naturaleza y cultura. Entendida no solo como una deconstrucción en el contexto de las ciencias sociales y la búsqueda de la disolución de dualismos, sino también acompañada de los movimientos que se desarrollan fuera de la academia. El giro ontológico ha influenciado muchas de las nuevas perspectivas del mundo, sobre todo aquellas centradas en los movimiento de defensa de los animales convertidos en sujetos de derecho. Ya no se habla de un relativismo cultural, sino de un relativismo animal, donde algunos animales, como todos los grupos humanos, serían equivalentes moralmente. Dicho relativismo animal solo implica la elevación de categoría de los animales domésticos, que, como sujetos de derechos, antropizados, han protagonizado una serie de movimientos de censura hacia el maltrato.

Pero como también ha ocurrido con los grupos humanos a lo largo de la historia, solo algunos reciben ese privilegio.²⁵

2.2. El giro ontológico y la producción de conocimiento

El perspectivismo anuncia una nueva ontología e, indirectamente, una nueva epistemología. Viveiros de Castro identifica la epistemología occidental con el objetivismo, y el perspectivismo amerindio con un constructivismo ontológico. Como se menciona en los bloques anteriores, la eterna polémica entre constructivismo y objetivismo, presente desde la primera mitad del siglo XX con los debates de racionalidad.

Desde las aportaciones neowittgenstenianas de Winch, las prácticas indígenas (como puede ser la brujería entre los Azande) son una forma de vida basada en fundamentos ontológicos, morales y epistémicos, formando un mundo finito de sentido. El lenguaje se convierte en un tipo directo de acción, mientras que en contraposición, Occidente se ha dedicado a usar el lenguaje para el pensamiento abstracto (Del Campo Tejedor, 2017). Los postulados de Winch previeron la apertura ontológica, basándose en el lenguaje como el elemento que pluraliza las formas de vida. El conjunto de reglas intrínsecas a los juegos del lenguaje hace equivalentes (ontológicamente) las diferentes perspectivas del mundo, en la medida que *“lo real y lo irreal se manifiestan en el sentido del lenguaje”* (Winch, 1994:84). En este sentido, el perspectivismo amerindio de Viveiros de Castro sería, por un lado, un tipo de constructivismo ontológico. Considerando, como los amerindios, que, por ejemplo, el jaguar, siendo humano, tiene la apariencia de un animal. En términos constructivistas, las prácticas de los chamanes (capaces de establecer una comunicación con los entes de alma humana pero con apariencia corporal no humana) compondrían la epistemología nativa, que introduce nuevas reglas en la mirada occidental. Los chamanes interpretarían y los antropólogos reciben y aceptan su forma de pensar.

“Si en el mundo naturalista de la modernidad un sujeto es un objeto insuficientemente analizado, la convención interpretativa amerindia sigue el principio inverso: un objeto es un sujeto incompletamente interpretado” (Viveiros de Castro, 2004a:44).

²⁵ Desde el perspectivismo, por ejemplo, los gallos en Bali de Clifford Geertz serían entidades culturales que el antropólogo puede interpretar. Compartirían con los humanos la intencionalidad y la inserción en los sistemas culturales, y dependiendo de éstos, pertenecerían a sistemas ontológicamente separados o a sistemas ontológicamente fundidos (Del Campo Tejedor, 2018:18).

Considerando la función emancipadora de su perspectivismo, Viveiros de Castro valora la antropología como la posible ciencia de la “autodeterminación ontológica de los pueblos del mundo”. “*Si el multiculturalismo occidental es el relativismo como política pública, el perspectivismo chamánico amerindio es el multinaturalismo como política cósmica*” (Viveiros de Castro, 2004a: 43). El chamanismo sería político en la medida que permite resaltar un tipo de conocimiento intersubjetivo²⁶. La producción de conocimiento es una de las principales responsabilidades de la etnografía. Supone un trabajo de carácter reflexivo, ético y multidimensional, al igual que requiere una serie de técnicas que avalen las teorías producidas por el investigador.

Una de las obras que más luz (a mi parecer) ha arrojado sobre la producción de conocimiento en el ámbito de las ciencias sociales es “*El oficio del sociólogo*” de Pierre Bourdieu, Jean Claude Chamboredon y Jean Claude Passeron (2002). En esta obra se abordan cuestiones como la construcción del objeto de investigación (que desarrollaré en el siguiente apartado), teorías del conocimiento, así como un conjunto de textos relevantes (de autores como Durkheim, Weber, Wittgenstein, Marx, Bachelard) que, conectados entre sí, abordan el fenómeno del oficio del investigador social. Nuestros conocimientos se fundan sobre la observación, que preceden de los principios hacia los hechos y de los hechos hacia los principios. Bourdieu et al (2002) son muy críticos con los investigadores característicos de la sociología ingenua, en la medida que, a su consideración, promueven una metodología basada en programas de investigación hipotéticos y en reflexiones críticas de investigaciones realizadas por otros. En el ámbito de la producción de conocimiento, la familiaridad con el universo social es un claro obstáculo epistemológico, ya que crea concepciones o sistematizaciones ficticias y sus condiciones de credibilidad. La influencia de las nociones comunes, así como el lenguaje común, son determinantes ya que constituyen el vehículo de las presentaciones comunes de la sociedad, por lo que una crítica lógica y lexicológica del lenguaje común se consideran un paso previo para una creación controlada de nociones científicas. En el proceso de experimentación y observación, el investigador establece una relación con el objeto, en calidad de social.

²⁶ Desde el objetivismo, algunas de las críticas al perspectivismo se centran en el carácter etnocéntrico del perspectivista en tanto que *aplica un paradigma gestado en el mundo occidental (constructivismo), dado que no son los propios amerindios los que han levantado la bandera del giro ontológico, sino los antropólogos que los estudian, basándose en teorías gestadas en Occidente* (Del campo Tejedor, 2017: 31).

Los datos se presentan como configuraciones singulares y vivas: humanas, que tienden a imponerse como estructuras de objeto. La producción de conocimiento no puede reducirse a una lectura de lo real, ya que es precisamente la ruptura con lo real y las configuraciones que ésta propone a la percepción lo que verdaderamente constituye una investigación seria, que “*conduce a reunir lo que vulgarmente se separa o a distinguir lo que vulgarmente se confunde*” (Bourdieu et al, 2002:29).

La sociología (y la antropología) no puede concebirse como una ciencia apartada del sentido común, sino que debe suponer la resistencia organizada de una teoría del conocimiento de lo social ante las presunciones de la llamada sociología espontánea. La vida social debe explicarse a través de sus (verdaderas) causas profundas, que son aquellas que escapan a la conciencia. Toda explicación de las acciones de la sociología ingenua no pertenece al sujeto que las ejecuta, sino al sistema de relaciones en el que se desenvuelve, respondiendo a su privilegio gnoseológico. Para Bourdieu et al (2002), un principio de cualquier teoría de conocimiento supone una forma positiva del principio de la no conciencia: las relaciones sociales no pueden reducirse a relaciones entre intenciones subjetivadas, en la medida que se constituyen entre condiciones sociales que poseen más realidad que los sujetos que las ligan. La psicología social (junto al conjunto de técnicas clásicas) tiende a privilegiar cualquier representación de los sujetos por encima de las relaciones objetivas en las que se sitúan. El principio de la no conciencia obliga a construir un sistema de relaciones objetivas adecuado al contexto en el que los sujetos están inscritos, manifestándose oportunamente en la economía o morfología de los grupos que en sus opiniones.

El objetivismo transitorio, el requisito de la captación de la verdad objetivada de los sujetos, es también la circunstancia que permite la comprensión total de la relación vívida que los individuos mantienen con la verdad objetivada en un sistema de relaciones objetivas. Introducido en la dinámica del conocimiento, el lenguaje común es filosofía petrificada de lo social, en lo que concierne la principal aportación al análisis sociológico (y antropológico): el instrumento para relaborar el conjunto de palabras comunes en un sistema de fundamentos metodológicamente refinados y someter a la crítica el conjunto de esquemas y categorías que el lenguaje científico obtiene de la lengua común.

El principio unificador de los objetos sometidos a definición debe subyugarse a la crítica. Wittgenstein (1976) hace referencia a la necesidad de alejarse de todo prejuicio que nos empuja a aceptar que los hechos deben de estar de acuerdo con un conjunto de imágenes que se manifiestan en el lenguaje. A la par que los filósofos buscan una definición esencial del “juego” con el pretexto de que la lengua común posee un único sentido para cada juego, los sociólogos estructuran una problemática en base a términos obtenidos de un vocabulario común, sometiéndose al lenguaje de sus propios objetos. Las limitaciones que ofrece el lenguaje común no se consideran las únicas preconstrucciones inconscientes insinuadas en el discurso sociológico, también son una técnica de ruptura que concierne precisamente a la sociología espontánea. *Aliado de la imaginación, el lenguaje trasplante subrepticamente la verdad de la evidencia sensible a la verdad de la evidencia lógica* (Belaval en Bourdieu et al, 2002:40). El investigador debe someterse a los esfuerzos que implican rupturas repetidas y un cuestionamiento del sentido (y lenguaje) común y los principios de sus propias construcciones. La teoría del conocimiento (de carácter social), como un sistema de normas que coordinan la producción de actos y discursos posibles es el principal creador de las diversas teorías parciales de lo social, es decir, el principio unificador del discurso propiamente sociológico (que no una teoría unitaria de lo social). Cualquier experiencia, correctamente realizada, tiende a acentuar la dialéctica entre razón y experiencia, bajo la premisa de que se piensen apropiadamente en los resultados que produce y cuestionando las razones que le llevan a creerlo. La reflexividad es un requisito primordial en la producción de conocimiento, en la medida que supone *la única forma de salir de la contradicción de la reivindicación de la crítica relativizante y el relativismo, sin dejar de permanecer vinculado a una epistemología realista* (Bourdieu, 2003:154).

La reflexividad implica objetivar el sujeto de la objetivación, entendida como un trabajo que la ciencia social realiza a través de sus propias herramientas, con el objetivo de controlarse y comprenderse para poder acceder a la verdad, impulsando una serie de censuras y principios para una crítica que sea capaz de controlar cuáles son los factores adecuados para la investigación. Para ejercer una vigilancia epistemológica, habría que convertir la reflexividad en una *“disposición constitutiva de su habitus científico, una reflexividad refleja capaz de actuar no ex post, sobre el opus operatum, sino a priori sobre el modus operandi”* (Bourdieu, 2003: 155).

La reflexividad y la objetivación permiten objetivar la relación entre categorías-sistemas de clasificación, concebidas como condiciones sociales de su producción, creando un medio eficaz para comprender (y a la vez controlar) sus consecuencias. La prudencia epistemológica también es a su vez una tarea de objetivación necesaria para una producción adecuada de conocimiento, aplicando a la práctica científica una serie de métodos objetivos de objetivación, introduciendo las condiciones sociales de posibilidad de construcción, las construcciones sociales de la construcción sociológica y del sujeto de esa construcción. El objetivo es claro: controlar la relación subjetiva con el objetivo.

Esa tarea debe realizarse en tres niveles:

-Objetivar la posición en el espacio global social del sujeto de la objetivación, posición de origen, trayectoria, posesiones, adhesiones religiosas y sociales.

-Objetivar la posición que ocupa en el campo científica, según las tradiciones de cada disciplina.

-Objetivar todo lo que esté vinculado a la pertenencia del universo escolástico (Bourdieu, 2003).

De esta forma, la producción de conocimiento en el campo de la etnografía es un trabajo que se diluye entre la teoría y la práctica, entre los sujetos implicados en la investigación y el propio investigador. El conocimiento debe ser una construcción viable y válida que requiere una continua relación dialéctica de las condiciones sociales de la realidad del nativo, como las del investigador. El conocimiento es una creación intersubjetiva (gracias al esfuerzo de los debates del giro ontológico), pero su producción requiere una objetivación en la medida de lo posible, que permita un análisis adecuado de las prácticas y fenómenos que se estudian dentro de una cultura. No es una cuestión de deshacerse del conjunto de elementos que nos caracterizan tanto como individuos como investigadores, sino introducir dichos elementos de una forma objetivada en nuestra investigación.

2.3. Metodologías y etnografías

La mayoría de las propuestas metodológicas de la apertura ontológica, en términos de Viveiros de Castro, provienen de Roy Wagner, Marilyn Strathern y Bruno Latour. Roy Wagner, en *"The invention of culture"* (1981) introduce una nueva concepción de cultura, cultura como invención, como la generación de nuevas relaciones y realidades.

La cultura emerge por la confrontación hacia su propia consideración, lo que promueve su transformación. La etnografía, y con ella, la antropología, son imprescindibles en los contextos de invención de cultura, al contribuir en la creación de la simbolización (González Abrisketa; Carro Ripalda, 2016). A través de la idea central de Habu en su obra “*Habu: the innovation of meaning in Dairibi religion*” (1972), Wagner hace referencia a las metáforas como creadoras de significados. Wagner propone una metodología a través de la cual la práctica antropológica, y el conjunto de presupuestos conceptuales, es transformada por la etnografía, denominada como *reverse anthropology*. El objetivo de la antropología es claro:

“Aproximarse al ideal de una antropología en cuanto ejercicio de descolonización permanente del pensamiento y proponer otro modo de creación de conceptos distinto del modo filosófico” (Viveiros de Castro, 2010:24).

Aceptando la primacía del pensamiento del “otro”, el antropólogo debe ver en qué modo dicho pensamiento afecta a sus esquemas conceptuales, y su tarea sería integrar las propuestas ajenas en una nueva consolidación, supuestamente compartida por ser capaz de *contener* la diferencia. En ello se centra uno de los conceptos metodológicos propuestos por Viveiros de Castro, el de “equivocación controlada” (2004). Ésta indaga cómo mantener la multivocalidad de las traducciones antropológicas, frente a los argumentos de que pueden ser subsumidas bajo una unidad mayor, que es aquella que (normalmente) hace referencia a una misma naturaleza común, privilegiando (inconscientemente al seguir lo determinado por el sentido común) la propia.

“An equivocation is not just a failure to understand [...] but a failure to understand that understandings are necessarily not the same, and that They are not related to imaginary ways of “seeing the world” but to the real worlds that are being seen. [...] Is what unfolds in the Interval between different language games” (Viveiros de Castro, 2004b: 11).

De esta forma, puede evitarse cualquier reducción del discurso nativo a una metáfora. La equivocación designa del mismo modo a dos cosas diferentes, manteniendo la tensión interna y generando otras equivocaciones, “*situándose en la base de la recursividad y la creatividad cultural y antropológica*” (González Abrisketa; Carro Ripalda, 2016: 112). Señalando la equivocación y habitándola, puede comprenderse que las relaciones se fundan en diferencias y en sus perspectivas, convirtiéndose en una forma de comunicación.

Del mismo modo, los trabajos de Marilyn Strathern en *“The gender of the gift”* (1988) y sus estudios permiten concebir otros modos de designar al individuo, al comprender que la idea de individuo occidental moderna obvia las consideraciones de otras sociedades (como la Melanesia) en su definición.²⁷ La cultura, en términos de Strathern, implicaría el instauración de analogías entre diversos dominios.

La comparación, relacionada con los conceptos de posición o perspectiva que uno acoge para organizar sus materiales y la aceptación de que *“cualquier parte de una cosa puede ser parte de otra”* (Strathern en González Abrisketa; Carro Ripalda, 2016:113) implicaría un conjunto de conexiones parciales de un circuito de conexiones. Dichas conexiones supondrían las bases de un método para hacer antropología, reivindicando la disolución de la dicotomía objetividad-subjetividad, así como un conocimiento situado, haciendo posible un conocimiento lejos de las crisis de representación y más allá de las trascendencias. Todo ello influye en los trabajos de Martin Holbraad, Sari Wastell y Amiria Henare en *“Thinking through things”* (2007) cuyo objetivo se convierte en averiguar cuáles son las consecuencias de aceptar que las cosas puedan ser tratadas en sí mismas, es decir, como significados, no como representaciones. La práctica etnográfica debe ser transformada, aceptando las cosas como heurísticos, huyendo de la concepción occidental entre significantes físicos y mentales. Las cosas son su propio significado y por lo tanto, no habría una necesidad de descifrarlas. Ahora la antropología no busca contrastar las creencias de los “otros” y enfrentarlas a nuestra propia producción de conocimiento, ni siquiera su objetivo es la interpretación. La descripción es lo que permite que las cosas (en sí mismas) sean las que dispongan la pluralidad ontológica. Una vez que hemos aceptado que nuestros conceptos no pueden traducir los conceptos de los “otros”, es necesario crear conceptos analíticos y un marco metodológico que permita *“a concept production that makes worlds”* (Holbraad; Henare; Wastell, 2007:16).

A nivel teórico en el giro ontológico, la antropología está en una plena búsqueda y confrontación de sus límites, incidiendo prácticamente en el campo etnográfico a través de un método descriptivo, experimental y transformacional (González Abrisketa; Carro Ripalda, 2016).

²⁷ Marilyn Strathern, en *“The Gender of the Gift”* “inventa” el concepto de “individuo” (en el sentido de condición múltiple de la persona) tras descubrir que la definición melanesia de persona, especificada no por su individualidad, sino por su posición en un conjunto de relaciones. La “persona” melanesia se hace a través de dones y acciones de otros, haciendo de ella un microcosmos de la sociedad (González Abrisketa; Carro Ripalda, 2016).

La etnografía (así como la multiplicidad de metodologías que la disponen) ha sido siempre un objeto de debate: cuestiones acerca de los “objetos” de estudio, métodos para alcanzar la llamada y ansiada objetividad, explicaciones causales, relaciones entre consecuencias, diversas perspectivas...diversas aportaciones a lo largo de los años que han inducido a una (notable) revisión de la disciplina y han definido claramente su objetivo (entre otros): construir puentes de inteligibilidad entre culturas. “*Una etnografía es una colección conectada de puentes relativos a las tradiciones que participan en el encuentro*” (Agar, 1991:136). A través de la reformulación de sus técnicas, la revisión en la construcción de sus “objetos”, la dimensión crítica y reflexiva de la investigación (y el investigador), así como convertir en activos a los sujetos que forman parte del proyecto, la etnografía ha sufrido una transformación como disciplina. Pero es especialmente desde la apertura ontológica, los debates giran en torno a una pregunta: ¿Cómo hacer una buena etnografía?

Personalmente, creo que no existe una fórmula general para hacer una buena etnografía, si se tiene en cuenta que requiere una actitud *transversal*. Diversos autores han tratado la investigación etnográfica desde distintas perspectivas, cómo crear el objeto de estudio (Bourdieu; Chamboredon; Passeron, 2002; Calavia, 2012), como un modelo de trabajo etnográfico (Velasco; Díaz de Rada, 1997; Ferrándiz, 2011) y sus prerequisites epistemológicos (Agar, 1991; Camacho; Pardo, 1994) o la dimensión ética de la investigación (Rappaport, 2007; Restrepo, 2016).

Desde una dimensión epistemológica y crítica, Honorio Velasco y Ángel Díaz de Rada (1997) reflexionan sobre el tipo de conocimiento que puede ofrecer la etnografía, abordándola desde un modelo de trabajo proponiendo una serie de reglas para el juego etnográfico. Es importante destacar un conjunto de aspectos que consideran (y considero, junto a muchos autores en los debates de revisión de la práctica etnográfica) comunes a cualquier tipo de procedimiento y discurso, independientemente de los instrumentos que cada investigación concreta utilice. Al hacer referencia a estos modos concretos, no presuponen la existencia de un esquema fijo, ya que la etnografía requiere un ejercicio de creatividad metodológica. Pero uno de los principales problemas a los que se enfrentan los etnógrafos es el de hacer “*comprensibles las exigencias epistemológicas que se encuentran en la base de nuestros procedimientos*” (Velasco; Díaz de Rada, 1997:214), por lo que es necesario, desde su dimensión epistemológica, que existan, al menos, una serie de requisitos que la convierten en una disciplina.

Señalan una serie de términos clave, entre ellos:

1. *Extrañamiento*

El extrañamiento, la percepción de *anomalías*, sea, probablemente, *el motor de arranque de toda forma de investigación científica* (Kuhn, 1971:93). Dicha percepción encuentra su fundamento en el extrañamiento, que implica el interés por cómo otros interpretan su mundo sociocultural. Para vencer el carácter etnocéntrico del conocimiento occidental, es decir, evitar colocar nuestras categorías conceptuales en la cúspide, es necesario que se practique el extrañamiento. Dicho carácter etnocéntrico, promovió la idea de Stephen Turner (1984) de que una investigación social parte de una HPS: una hipótesis de similitud entre prácticas, es decir, si en mi mundo un conjunto de prácticas se considera lo normal y natural, también sería normal y natural que cualquier práctica social en otra parte sea considerada y similar a las de mi mundo. El extrañamiento es una actitud que permite a los etnógrafos desempeñar dos importantes operaciones: promueve una predisposición a la falsación de las HPS, es decir, “*nos permite percibir que en otros mundos sociales, las personas efectivamente no hacen lo que yo (nosotros) haría(mos)*” (Velasco; Díaz de Rada, 1997: 217) y permite moldear la actitud relativista necesaria para eliminar las nociones etnocéntricas.

En este apartado puede incluirse el concepto de “quiebra” introducido por Michael Agar (1991), es decir, la disyunción entre *dos marcos de significados*,²⁸ donde la antropología debe ofrecer una explicación que la elimine. Agar, influenciado por Gadamer, concibe la etnografía como “*una fusión de las diferentes tradiciones del etnógrafo, los grupos y las audiencias previstas*” (Agar, 1991:122). La comprensión, que se manifiesta de diferentes formas, depende de la tradición en la que uno exista, por lo que un sujeto no puede situarse fuera para examinar su tradición como si fuese un objeto, porque fuera de ésta no puede tener lugar la comprensión. Agar concibe la comprensión como una pre-estructura, lo que no implica que no pueda reflexionarse sobre ella. El proceso etnográfico atravesaría la quiebra hasta la coherencia a través de la resolución.

²⁸ El concepto de “marcos de significado” de Anthony Giddens (1987) es imprescindible para Agar en la medida que en la comprensión de un significado, es necesario tomar en consideración que se produce un intercambio entre dos marcos diferentes de referencia (Muñoz Villalón, 2016:39).

La quiebra, como una falta de correspondencia de un sujeto con una tradición y el conjunto de expectativas implícitas en los esquemas a través de los cuales el sujeto organiza su propia experiencia, se resuelve cuando tiene lugar la fusión del horizonte de las tradiciones implicadas. Siguiendo a Gadamer (1975), dicha fusión es conceptual y se expresa en el lenguaje (concebido como el almacén de la tradición, y ésta como co-constitutiva). La fusión de horizontes sería la heroicidad propia del lenguaje que, a través de la dialéctica, halla su resolución (Agar, 1991). El etnógrafo, a través de la quiebra, intenta convertir una anomalía en una reflexión sobre las circunstancias en las que se desarrolla, acercándose con una actitud analítica, a los modos de vida en los que se produce, incorporando en el discurso elementos que hagan inteligibles dicha anomalía, para poder ser conscientes de que “*en esas circunstancias-que hay que investigar, cualquiera haría lo que ellos hacen*” (Velasco; Díaz de Rada, 1997:217). La detección de anomalías es un paso primordial (e inicial) en el desarrollo de una práctica etnográfica, y a mi parecer, tan importante como la construcción del objeto de estudio. En mi corta experiencia en un trabajo de campo, desarrollando los trabajos de Métodos de investigación I y II, detectar y construir el objeto de investigación fue la parte más complicada e importante de mi proyecto, y es que son muchas las consideraciones a tener en cuenta a la hora de abordar un fenómeno social y el modo en el que reflexionas sobre él. *El punto de vista*, dice Ferdinand de Saussure, *crea el objeto* (Bourdieu et al, 2002:51).

Lo primero es delimitar el concepto, comprendiendo que un tema de investigación (un objeto tangible, idea, grupo o fenómeno) es la *residencia circunstancial* del objeto de investigación (Calavia, 2012:117). Pero no es suficiente delimitarlo. Como indican Bourdieu et al. (2002), la construcción de un objeto de investigación se organiza en torno a una problemática teórica que haga posible la revisión (y reflexión) de ciertos aspectos de la realidad en relación con los problemas que se le plantean. Sin embargo, los hechos no hablan, “*lo real no tiene iniciativa porque solo responde cuando se le interroga*” (Bourdieu et al, 2002:55). Un sector de lo real no puede atribuirse a la ciencia como propio. Al crear el punto de vista, relacionándolo con la realidad a través de la cual se crea el objeto de investigación, no existiría un registro neutral, y como consecuencia, una pregunta neutral. *El vector epistemológico*, en términos de Bachelard, “*va siempre de lo racional a lo real y no a la inversa, de la realidad a lo general*” (Bachelard, 1974 en Bourdieu et al, 2002:55).

Es importante, del mismo modo, introducir en el proceso de creación, la reflexividad ya que considero imprescindible que, del mismo modo que la práctica etnográfica requiere el ejercicio de la reflexividad, la construcción del objeto también.

El antropólogo debe someter sus propias preguntas a la interrogación sociológica, ya que de la misma forma que no puede realizar un análisis neutral de sus respuestas sin dicha reflexión, la construcción del objeto de estudio inconscientemente puede conducir a una sociología ingenua (en términos de Bourdieu). Por lo tanto, es posible huir del etnocentrismo lingüístico al establecer una dialéctica que orienta las construcciones adecuadas por el examen metódico de los sistemas de construcción (Bourdieu et al, 2002).

Como lo define Max Weber:

“No son las relaciones reales entre cosas lo que constituye el principio de delimitación de los diferentes campos científicos, sino las relaciones conceptuales entre problemas. Solo allí donde se aplica un método nuevo a nuevos problemas y donde, por lo tanto, se descubren nuevas perspectivas y nace una “ciencia” nueva” (Weber en Bourdieu et al, 2002: 51).

2. Intersubjetividad

En términos de Velasco y Díaz de Rada (1997), la etnografía (y su carácter dialógico) trae consigo como consecuencia la redefinición de la objetividad como intersubjetividad, en la medida que los objetos de estudio del investigador son discursos y acciones sociales. Todo proceso de investigación es un proceso de producción de conocimiento, y por ello mismo, la concepción que el investigador tenga de la naturaleza del conocimiento es una suposición significativa (Sánchez Vázquez; Lahitte, 2013). Al redefinir la objetividad (huyendo del largo debate objetivista) como intersubjetividad, la etnografía ha conseguido introducir como forma de conocimiento no solo el diálogo del investigador con los sujetos de la investigación, también las visiones que éstos tienen de su propio mundo. De esta forma, la observación (como técnica por excelencia) no es más “objetiva” que la comprensión de los discursos que otorgan un significado a las prácticas que construyen un determinado mundo sociocultural (Velasco; Díaz de Rada, 1997). Es necesaria una conciencia explícita, partiendo de una base: que el principal instrumento de la investigación es el investigador en sí mismo, ya que al desplegar la imaginación etnográfica, debe ser capaz de mantener una conciencia de su situación (epistemológica y culturalmente) y articularla a través de una perspectiva global sobre los temas y los problemas contextualizados (Ferrándiz, 2011).

El punto de vista del investigador no es suficiente, es necesaria una pluralidad de puntos de vista, estableciendo, más que una recolección de datos y testimonios, una negociación ontológica. Al introducir en la ecuación etnográfica la intersubjetividad, la antropología no busca juzgar objetivamente los fenómenos sociales, especialmente desde que se ha dado cuenta de que las categorías y los conceptos del investigador no pueden imponer un esquema comparativo absoluto que explique (en términos occidentales) dichos fenómenos. Del mismo modo, es importante resaltar la influencia subjetiva de las elecciones del investigador, así como sus condiciones de existencia, de las que no se puede desprender, aunque sí puede tenerlas en consideración y perspectiva a la hora de realizar la etnografía. En palabras de Bateson, “*toda epistemología es, inevitablemente personal*” (Bateson, 2002: 101).

3. *Descripción densa*

El conjunto de procesos que permiten la construcción de un discurso inteligible, son, principalmente, describir, traducir, explicar e interpretar. Uno de ellos, la descripción, es el proceso de elaboración más diferenciado y primario, según el consenso general. Para Geertz (1973), hacer etnografía significa ser capaz de realizar una descripción densa, guiada interpretativamente. El concepto geertziano define la descripción densa como un proceso para *desentrañar las estructuras de significado socialmente establecidas penetrando en el discurso simbólico entre líneas* (Del Cairo; Jamarillo Marín, 2008: 19). En la descripción densa, los enunciados presentan paralelamente un nivel descriptivo y uno argumental, y de ese modo la cultura se presenta en dos planos (simultáneamente) complementarios:

“Por una parte vemos como la cultura toma cuerpo en el detalle de las acciones cotidianas; por otra, asistimos a la composición de la cultura como un sistema de relaciones significativas entre acontecimientos e instituciones” (Velasco; Díaz de Rada, 1997:219).

Como ejemplo, en la etnografía realizada por Harry Wolcott en “*A kwakiutl village and school*” (1967) entre los indios kwakiutl de Blackfish, en la Columbia Británica, Velasco y Díaz de Rada (1997) hacen referencia a un breve relato sobre dos acontecimientos que sucedieron en la aldea.

La propia visión de Wolcott de una reunión en la escuela (donde el jefe le pide, siguiendo los deseos de una madre, que pegue a sus hijos cuando se comporten mal en la escuela) y la anécdota de esa madre (que a pesar de no pronunciarse en la anterior reunión y querer una disciplina para sus hijos, no quiere que ejerzan violencia física contra ellos aunque la escuela haya entendido que sí). Es importante resaltar el carácter argumentativo e interpretativo de ambos, en la medida que expresan los significados que atribuyen a la institución escolar como centro de disciplina, así como las visiones conflictivas de esos significados, la conducta real de los padres y lo que piden en la escuela, etc. Una buena forma de presentar un cultura como un conjunto de relaciones significativas es ser capaz de tomar en consideración los significados que los sujetos atribuyen a esos acontecimientos y su intencionalidad, así como el modo en que dichos significados construyen espacios comunes y públicos, resaltando el carácter multidimensional de la descripción densa (Velasco; Díaz de Rada, 1997). Del mismo modo, para poder lograr dicha multidimensionalidad, la etnografía parte de un conjunto de operaciones, entre las que destacan:

Localización, encarnación, triangulación, datos multirreferenciales, ironía e intertextualidad

La descripción densa conlleva, entre otros, el procedimiento de la *localización* de los datos en situaciones concretas de la vida social de los sujetos. En contraposición al conjunto de datos producidos (o abstraídos) en situaciones neutralizadas, la localización de los datos permite al investigador alcanzar ciertos aspectos y matices de la realidad, en un determinado marco de intenciones y de condiciones en las cuales la práctica se ha llevado a cabo. Winch (1994) hacía referencia a la necesidad de priorizar el punto de vista del nativo en la práctica etnográfica, por lo que cabe preguntarse: ¿Sería la teoría del mundo social del nativo la más adecuada?

La localización como elemento esencial en la investigación etnográfica aporta múltiples perspectivas a los datos obtenidos. *La conciencia del nativo (su punto de vista) es solo uno de los lugares potenciales en los que se genera una conducta y un discurso* (Velasco; Díaz de Rada: 221), lo que implica que una conducta y un discurso también pueden producirse en otros lugares sociales que pueden mediatizar los ejercicios de conciencia individual, y es que, adecuadamente localizada, la información se vuelve más completa.

En relación con la descripción densa y a través de la localización de los datos obtenidos, puede mostrarse que la relación de los sujetos con sus conciencias individuales es compleja, ya que dicha relación está conciliada por las acciones y discursos de los otros. La *encarnación*, por otro lado, pretende encarnar la etnografía en el discurso de los sujetos, es decir, en experiencias vividas de individuos de carne y hueso. De esta forma, la etnografía evita construir un modelo de investigación (sociológico o antropológico) sin un sujeto que lo represente. Una vez obtenidos los datos, el etnógrafo busca triangular la información recogida, contrastándola y localizándola en diversas fuentes.

La triangulación busca, por un lado, garantizar un objetivo de validación, a través de la confirmación de que las prácticas concretas forman pautas. Es decir, comprobar la consistencia de los datos al diversificar las fuentes de información. De esta forma, el investigador puede saber que las prácticas que estudia forman parte de un espacio *público* de la cultura. Por otro, pretende triangular la información para acceder a dicho espacio público realizando un *ejercicio de perspectivismo* (Velasco; Díaz de Rada, 1997: 223).

Los *datos multirreferenciales* que presenta el etnógrafo pretenden introducir la información de su investigación de manera que, simultáneamente, pueda ofrecer distintos matices de la realidad estudiada. Pueden evitar que el investigador recurra a relaciones de causas y efectos simples y otorgar una aproximación holística a cualquier práctica, institución, discurso o acontecimiento. Tanto la *ironía* como la *intertextualidad* buscan el carácter connotativo de la información recogida. De esta manera, el principal supuesto epistemológico de la descripción densa implica que ningún elemento de la cultura es un elemento aislado. Es necesario que el investigador tenga en cuenta que:

Las culturas se producen en condiciones reales de experiencia, en mundos concretos en los que es preciso contrastar las condiciones que hacen que determinados elementos puedan estar o no relacionados (Velasco; Díaz de Rada, 1997:226).

La etnografía busca que los datos reflejen la atención (parcial) hacia otros datos, para demostrar la intertextualidad de la cultura, mostrando el modo en el que se producen los movimientos cotidianos de los sujetos en las diferentes parcelas de la realidad. Así como busca identificar los *puentes de sentido* que relacionan las diversas partes de la realidad en determinados conjuntos de experiencia. Reconocer dichos puentes (y la producción de datos) implica un trabajo que surge de encontrar un punto medio entre la reflexión del investigador, el sentido común de los sujetos en la cultura que se estudia y el sentido común de la audiencia de la etnografía.

Ese trabajo es esencial en la medida que separa la etnografía de otros campos científicos que basan su investigación en una ruptura especializada del objeto, es decir, una ruptura de la intertextualidad (Velasco; Díaz de Rada, 1997). También, desde mi punto de vista, considero imprescindible (la a veces olvidada) dimensión ética de la práctica etnográfica.

Eduardo Restrepo (2016) caracteriza la ausencia de ética en dos tipos de etnógrafos: el etnógrafo extractivista y el indiferente (presentados como tipos ideales con una función retórica y didáctica). Es importante resaltar que en la investigación etnográfica, hace tiempo que el lugar de los nativos fue también ocupado por nosotros mismos, en la medida también nos convertimos en sujetos de investigación. El etnógrafo extractivista hace referencia al tipo de investigador que aborda (de forma intempestiva) a los sujetos de su investigación con el objetivo de recolectar datos de todas las formas posibles, abandonando el lugar de su investigación sin dejar claro cuáles son sus intenciones y apropiándose de sus conocimientos sin tener una perspectiva clara y fija de cómo funciona realmente dicha realidad. Por otro lado, el etnógrafo extractivista, indiferente a las condiciones del investigado, representa la confusión dentro del mundo académico, en lo relativo a los llamados principios de objetividad y neutralidad, es decir, la falta de compromiso con los sujetos entre los que se realiza la investigación. Del mismo modo, el investigador indiferente, desde un cierto distanciamiento, produce un tipo de conocimiento, en la mayoría de los casos, descontextualizado y unidimensional, buscando responder a las cuestiones de su investigación en ausencia de conexiones sociales y políticas, así como de perspectiva. Quizá uno de los aspectos éticos más importantes de los proyectos etnográficos es tener en consideración a los sujetos que participarían en el estudio, es decir, no es adecuado formular una investigación que pueda poner en riesgo o afectar negativamente a dichos sujetos, no solo en ámbitos de conflictos armados (como en Colombia, donde ciertas preguntas de investigación puede provocar represalias hacia una población o individuo), sino en cualquier contexto en el que pueda provocar efectos negativos. La otra cara de la dimensión ética de la investigación implica que no solamente debe evitarse poner en riesgo a los sujetos, sino que dicha investigación tenga alguna relevancia para ellos. Es necesaria una perspectiva ética en lo referente a la pertinencia social y política de una etnografía. *“No es suficiente con hacer “buena ciencia”, en muchas situaciones se requiere también hacer ciencia imaginativamente comprometida”* (Restrepo, 2016: 171).

Otras dos grandes consideraciones éticas en la investigación etnográfica son aquellas que hacen referencia a la claridad de intenciones por parte de los investigadores, así como respetar los ritmos de la cotidianidad de los sujetos y el de no generar falsas expectativas, el modo en el que solicitar la información, demostrar una sensibilidad hacia la sociedad en la que se desenvuelve (Restrepo, 2016).

Un ejemplo de la dimensión ética en la etnografía es el caso de Alice Goffman, en su etnografía “*On the run: fugitive life in an American city*” (2014). Una obra que trata de su inmersión en la vida de jóvenes negros fugitivos, documentando la omnipresencia del sistema de justicia americano las comunidades negras, abriendo un debate sobre las prácticas policiales entre éstas. En su etnografía, hace referencia a un pasaje donde uno de los sujetos de estudio, ha sido disparado y ha muerto. Ella se encuentra en el coche junto a otro de los sujetos de estudio que está armado para cazar al culpable, siendo acusada de conspiración de homicidio. Alice Goffman posteriormente declaró que quizá había exagerado los hechos y que no pensaba que ocurriría un acto violento, pero para evitar ser interrogada como testigo, destruyó las notas de campo (Parry, 2015). Los investigadores a veces se encuentran en situaciones éticas tensas, y dichas situaciones provocan debates sobre cómo evaluar la honestidad de la investigación, así como hasta dónde llegan los límites de la privacidad y la transparencia de sus sujetos de investigación, sus propias acciones en los contextos en los que se desenvuelve.

Dicho debate me traslada a una presentación en clase de Métodos I de una doctoranda de la Universidad de Madrid, en referencia no solo al carácter ético de la investigación, sino a todo el proceso de construcción del objeto de estudio y el desarrollo metodológico de la etnografía. Había definido su objeto de estudio antes de llegar a un país africano, sin embargo cuando llegó allí su perspectiva cambió radicalmente y trasladó su investigación a las niñas soldado. En la presentación, hizo referencia a todo el proceso metodológico y todas las dudas que se hacen realidad en plena construcción de la etnografía, pero lo que más me llamó la atención fue el modo de transmitir la sensibilidad con la que había organizado su investigación y a los sujetos, así como en lo referente a la privacidad y honestidad hacia las entrevistadas y el desarrollo de una ética de cuidados en un contexto conflictivo de violencia y muerte. Todo los puntos anteriores demuestran que no existe una clave concreta para realizar una etnografía, a pesar de poder esbozar, a rasgos generales, una serie de elementos que deberían estar presentes en una investigación, del mismo modo que no existe una receta ética para tratar con los sujetos.

Sin embargo, a pesar de los comités éticos en el campo de la etnografía o de cualquier ciencia social, cada investigador es responsable de los efectos y las consecuencias que tiene su presencia en un nuevo contexto y es completamente necesario que, una vez situado, toda su investigación, así como el desarrollo de relaciones que establece, sea responsable y sensible en el mundo al que accede.

3. La etnografía en el campo de las religiones

“Una creencia religiosa solo podría ser algo así como el apasionado decidirse por un sistema de referencias. Como si, a pesar de ser creencia, fuera una forma de vida o una forma de juzgar la vida. Una aprehensión apasionada de una determinada concepción del mundo”

L. Wittgenstein

Lecciones sobre ética, psicología y creencia religiosa (54)

En la introducción de mi trabajo hice algunas interrogaciones sobre las cuestiones relativas al estudio de las religiones, etnográficamente hablando, entendidas, desde un punto de vista wittgensteniano, como un juego del lenguaje diferente. Las religiones se encuentran en el campo de lo indecible al producirse en un plano distinto al de los objetos del mundo. Para Wittgenstein, el lenguaje del creyente no es enunciativo, no encuentra ninguna explicación del significado de las palabras que utiliza, sino las consecuencias prácticas y teóricas que extrae de ellas. La religión pertenece al silencio en la medida que responde a un juegos sin reglas, determinado por los creyentes. *“La forma en la que usas la palabra “Dios” no muestra en quién piensas, sino lo que piensas”* (Wittgenstein, 1992:42).

A pesar de situar la ética, estética y la religión en otro campo, Wittgenstein rechazaba el aislamiento de la religión en el rincón de lo espiritual y lo subjetivo, como consecuencia del monopolio del concepto científico de la explicación del mundo: *en lo religioso la objetividad resulta quimérica, ya que se encuentra íntimamente conectada con la persona y la manera en que vive* (Román Cuarango, 2013:1052). De esta forma, el lugar de la experiencia religiosa es la forma de vida, llevando a cabo otra representación de lo real.

Un aspecto esencial para la religión es la expresión de la conciencia de la profundidad, ligada al hecho de que a veces, las explicaciones científicas no permiten acceder, precisamente, a aquello que nos debería llamar la atención. De esta forma, Román Cuarango (2013) se pregunta si existe la posibilidad de una comprensión que trascienda el contexto, o habría que aventurarse a la idea de que el juego pueda ser comprendido (aunque no compartido) desde fuera.

Desde mi punto de vista, compartir el juego precede a la comprensión. Hay que *dejarse afectar* (Favret Saada, 2013:59), desplegar un dispositivo metodológico que permita desarrollar una clase de conocimiento. Como señala Manuela Cantón Delgado, (1998; 2003; 2004; 2008; 2017) haciendo referencia a las investigaciones de Favret Saada, dejarse afectar implica disponerse a disolver nuestro propio proyecto de conocimiento, omnipresente e impositivo, eliminando cualquier posibilidad de que ocurra algo relevante o que seamos capaces de advertirlo. En su amplia experiencia etnográfica en el campo religioso, aborda los retos a los que se enfrenta la antropología de la religión, entre ellos los prejuicios que juegan un papel decisivo en la construcción del objeto de investigación. Se ha creado en torno a la religión una especie de opinión inflexible que llega a cuestionar la necesidad de ser creyente (bajo sospecha), *“como si para estar interesado en la antropología económica fuera necesario entregarse con frenesí a la especulación bursátil”* (Cantón Delgado, 2003:264). El verdadero reto es ser capaz de reconocer las fronteras que separan lo religioso de lo que no es, así como aceptar que la religión no es una realidad pre-dada, sino el resultado de la construcción de objeto del quehacer científico. La antropología de la religión requiere *“una percepción selectiva, un delicado filtro en la puesta a punto de mi aparato de sentido común”* (Cantón Delgado, 2008: 161), lo que ayuda a percibir a los agentes no como gitanos pentecostales²⁹, sino como seres humanos y sus convenciones. De esta forma, las religiones pueden ser realidades autocontenidas entendidas en sus propios términos, lo que no implica que no podamos acceder a dichas realidades.

²⁹ Manuela Cantón ha realizado investigaciones sobre los gitanos pentecostales en su obra *“Gitanos pentecostales: una mirada antropológica a la iglesia filadelfia en Andalucía”* (2004) así como el protestantismo guatemalteco en *“Bautizados por el fuego: protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala”* (1998).

Los antropólogos de las religiones han confiado en la epistemología de la verdad cuando quizá deberían preocuparse más por la epistemología del ser³⁰, que es a lo que se han dedicado los filósofos designados como irracionales, Heidegger, Wittgenstein y Dewey, que se alejaron de la verdad de los enunciados para acercarse a la del ser, es decir, a aquello que es difícil de explicar y de describir, aquello que “*forma parte de lo que la antropología de la religión encara rutinariamente*” (Stoller citado en Cantón Delgado, 2017:348).

En sus investigaciones, Manuela Cantón (2017) ha conocido la inquietud ante las limitaciones de la comprensión intelectual, el recurso a la imaginación, emoción o el contrario, temor a minar el compromiso con la ciencia abriendo paso a lo incommunicable. Sin embargo, los investigadores necesitan, al menos, tanta imaginación con la que ponen en juego los propios creyentes, ya que deben resistirse a cualquier explicación sistemática, así como el conjunto de situaciones donde es el investigador el que es cuestionado sobre su conversión y/o creencia por parte de los interlocutores. Existen situaciones en el campo que quizá precisan de una cierta disociación, disponiéndose a transformar nuestro ser y nuestras certezas en algo extraíble, algo que podamos observar con perplejidad, con la *extrañeza* de quien no sabe cómo lidiar con ello. El tema no es tanto convertirlo en un juego intencional ni una hipótesis, sino “*ser capaz de vivirlo seriamente y regresar para contarlo*” (Cantón Delgado, 2017: 351). Es importante dejar de pensar en la religión como una amenaza de la investigación científica. Tomando en consideración todo el conjunto de fuerzas, entidades, seres, espíritus que se relacionan con los agentes, se puede acceder a ese mundo, tratando con ellos en un ejercicio que precisa considerarlos como *fuerzas metodológicamente reales*. Quizá el enfoque etnográfico necesario consista en trasladar más allá la mediación de marcos significativos, en términos de Giddens, Gadamer y Agar, e introducirnos en la simetrización, el cuerpo y los afectos comprendidos como proyectos de conocimiento. Una renovación teórica y metodológica del campo del pluralismo religioso en un articulado viaje conceptual a través del ser afectado de Favret-Saada, la simetrización de Goldman (2008), la racionalidad encarnada de Stoller (2013) o de subjetividades múltiples de Bubandt (2009).

³⁰ Manuela Cantón (2017) hace referencia a Paul Stoller (2013) para explorar las dos epistemologías de la verdad: la verdad de los enunciados y la verdad del ser. Siendo la verdad de los enunciados una cuestión de coherencia lógica, emergente de los argumentos lógicos, mientras que la verdad del ser se ocupa de las (opacas) cuestiones que engloban al ser y al conocimiento que produce.

“Tomar seriamente lo imaginario ligado a otros modos de existencia, no en tanto que meras representaciones o símbolos, sino en su calidad de agencia” (Cantón Delgado, 2017:356).

Como señala Bourdieu (1996), para desarrollar una metodología adecuada en el campo de lo religioso, es necesario señalar que se trata la creencia, ligada a la pertenencia al campo religioso, *ilusio*, relacionado con los intereses y las ventajas, así como los compromisos característicos en el campo. Como señalé en el apartado 1, donde me cuestionaba si era necesario ser religioso para estudiar una religión, es necesario resaltar que la fe religiosa, en el sentido ordinario, no implica un interés religioso. El interés práctico es un interés por la existencia, o no existencia, de un objeto. El problema, o la dificultad, es que el campo de lo religioso, como todos los campos, es un universo de creencia, pero en el cual *es cuestión de creencia* (Bourdieu, 1996:94). La creencia que la institución organiza (el dogma, la creencia en Dios, etc.) tiende a disfrazar la creencia en la institución y el conjunto de intereses relacionados a la reproducción de dicha institución. Para aliviar los efectos de la ciencia, los investigadores se inclinan a hacer de la pertenencia una condición necesaria para el conocimiento adecuado, lo que permite incluir en la investigación *las pequeñas nada*s, los conocimientos “nativos” que no se tienen si no interesan en primer grado. La reconstrucción de la infinidad de acciones e interacciones en las que los innumerables sujetos han invertido sus intereses específicos, quizá ajenos con respecto a la intencionalidad en el resultado al cual han desembocado, son necesarias en la medida que invocan y suponen una resistencia frente a la mirada reductora del investigador extraño y ajeno. Es necesario comprender que existe un lugar para la objetivación participante que implica un dominio consciente de los intereses ligados a la pertenencia y a la no pertenencia. La pertenencia puede ser un auxiliar de la objetivación de los límites de la objetivación, a condición de que ella misma sea objetivada. Siendo conscientes de la pertenencia al campo religioso y sus intereses, pueden subyugar las consecuencias de dicha pertenencia. Renunciar a la objetivación de las adherencias implica jugar un doble juego social que acumula las ventajas de la científicidad (aparente) y de la religiosidad. La fe religiosa se arraiga en el orden infraverbal e infraconsciente en el cuerpo y el lenguaje, ya que la creencia religiosa es ante todo *una hexis corporal asociada a un habitus lingüístico* (Bourdieu, 1996: 97).

La sociología de los determinantes sociales de la práctica sociológica se convierte en el único medio de reunir las ventajas de la pertenencia, la exterioridad la distancia objetivante y de la participación (Bourdieu, 1996).

De esta forma, y a modo de conclusión, me gustaría reflexionar sobre el viaje que comprende los juegos del lenguaje de Wittgenstein, y todos sus postulados en lo referente a la filosofía analítica del lenguaje, hasta el giro ontológico y su incidencia en la etnografía. Aportó las bases de una teoría social del lenguaje que heredó Winch, que a su vez promovió el desarrollo de los debates sobre la racionalidad y la construcción del “otro”. A grandes rasgos, la concepción del lenguaje como forma de vida no supone hoy ninguna novedad, pero resultó esencial que todo ello derivara en un cuestionamiento sobre los límites del conocimiento y su producción. El concepto de regla desarrollado por Wittgenstein, uno de sus postulados más interesantes, incide en la necesidad de entender el modo en que se desenvuelven los agentes implicados en el juego, repercutiendo en la forma de comprender y esencialmente, de participar. Al cuestionar el carácter indudable de las reglas, incluso en el campo de las llamadas ciencias naturales, aboga por la necesidad de la reflexión de los sujetos que participan, o participarán de los llamados juegos del lenguaje, con la intención de resignificarlas en contextos particulares, lo que permite desdibujar los horizontes culturales delimitados. Su influencia y sus postulados han sido desarrollados y repensados por una infinidad de autores que en cierto modo, han sabido plasmar la importancia de sus contribuciones y redefinirlas para aportar nuevas perspectivas. La frontera entre ellos y nosotros, se ha ido difuminando gracias a las revisiones y críticas de los modelos de pensamiento occidental, así como el conjunto de criterios de racionalidad que “nuestro” mundo ha impuesto para categorizar el llamado mundo “objetivo”. Las múltiples ontologías en las que convivimos implican el desarrollo de un multiperspectivismo que multiplique las miradas con las que observamos dichas realidades, en la medida que la inteligibilidad de otros mundos es posible siempre y cuando desarrollemos un espíritu crítico y reflexivo en nuestro modo de conocer. El campo de la etnografía, y especialmente de las religiones, ateniendo a las supuestas dificultades de adentrarse en un sistema de creencias desconocido que choca con los supuestos “racionales” y occidentales, ha demostrado que podemos, ya no solo aceptar, sino introducirnos, afectarnos, en un ámbito que nuestro pensamiento, inconscientemente, rechaza debido a nuestra herencia cultural. La antropología está siempre en continuo cambio, en continua revisión, en continua mejora.

Nuestra disciplina se caracteriza por buscar siempre nuevos modos de renovarse, de enriquecerse, de hacer partícipes a los agentes que la hacen posible, de concebir lo que hasta ahora quizá era inconcebible, de pluralizar la amplia variedad de conocimientos existentes pero olvidados. Quizá podamos coexistir en un *multiverso* (Krotz, 2003: 41), como en el realismo mágico del género narrativo, donde lo que consideramos “mágico” y lo real conviven cotidianamente superando cualquiera de nuestras dicotomías. Quizá, si seguimos buscando el Aleph de Borges (1996), algún día podamos ver todas las infinitas cosas, desde todos los puntos de vista del universo. Y en lo que se refiere a la producción de conocimiento, *en realidad la experiencia enseña que todo pensador y no solo el religioso, es un funámbulo* (Román Cuartango, 2013: 1054).

Bibliografía

- AGAR, M. en Geertz. C. (1991). Hacia un lenguaje etnográfico en *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Editorial Gedisa. Barcelona. España.
- ALCÁNTARA, M; GARCÍA MONTERO, M; SÁNCHEZ LÓPEZ, F. (2018). *Movimientos sociales. Memoria del 56º Congreso internacional de Americanistas*. Ediciones Universidad de Salamanca. Salamanca. España.
- ANSCOMBE, E. (1957). *Intentions*. Harvard University Press. EEUU.
- APEL, K. (1965). El desarrollo de la filosofía analítica del lenguaje y el problema de las ciencias del espíritu. En *La transformación de la filosofía II: el a priori de la comunidad de comunicación*. Taurus. Madrid. Pp: 27-90.
- ARGYROU, V. (1999). Sameness and the Ethnological Will to Meaning. *Current Anthropology* N.º 40. Vol. 1. The University of Chicago Press Journals. Pp:529-541.
- ÅRHEM, K. (1990) “Ecosofía Makuna”. En F. Correa (ed.), *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Fondo FEN Colombia, Fondo Editorial CEREC.
- BATESON, G. (2002). *Espíritu y naturaleza*. Ediciones Amorrortu. Buenos Aires. Argentina.
- BEGUÉ, M.F. (2003). *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*. Editorial Biblos. Buenos Aires. Argentina.
- BORGES, J. L. (1996). *El Aleph*. Editorial Penguin Random House. Barcelona.
- BOURDIEU, P. (1996). Sociólogos de creencia y creencia de los sociólogos en *Cosas dichas*. Editorial Gefisa. Barcelona. España. Pp: 93-97.
- (2003). *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Editorial Anagrama. Barcelona. España.

- BOURDIEU, P; CHAMBOREDON, J.C; PASSERON, J.C. (2002). *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Siglo XXI editores Argentina.
- BUBANDT, N. (2009). Interview with an ancestor: Spirits as informants and the politics of possession in North Maluku. *SAGE Journals*. N.º 10. Vol. 3. 291-316. <https://doi.org/10.1177%2F1466138109339044>
- CALAVIA, O. (2012). *Esse obscuro objeto da pesquisa. Um manual de método, técnicas e teses em Antropologia*. Ilha de Santa Catarina.
- CAMACHO, J. A; PARDO, M. (1994). Etnografía, epistemología y cuajidad. *Revista Reflexiones*. Vol. 27. N.º 1. Pp:1-11.
- CANTÓN DELGADO, M. (1998). *Bautizados en fuego: protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Centro de Investigaciones regionales de Mesoamérica.
- (2001). *La razón hechizada: teorías antropológicas de la religión*. Editorial Ariel Antropología. Pp:171-202.
- (2003). Religión, racionalidad y juegos del lenguaje. Trastienda teórica para una aproximación reflexiva a las nuevas religiones. *Política y Sociedad*. Vol. 40. N.º 2. Pp: 253-271.
- (2004). *Gitanos pentecostales: una mirada antropológica a la iglesia filadelfia en Andalucía*. Editorial Signatura Andalucía. Sevilla. España.
- (2017). Etnografía simétrica y espiritualidad. Aproximación ontológica al laicismo. *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*. N.º. 2. Vol. 72. Pp: 335-358.
- CUARTANGO ROMÁN, R. (2013). Wittgenstein y el significado de la religión. *PENSAMIENTO*. Vol. 69. N.º 261. Pp: 1049-1056.
- DEL CAIRO, C; JARAMILLO MARÍN, J. (2008). Clifford Geertz y el ensamble de un proyecto antropológico crítico. *Revista Tabula rasa*. N.º 8. Pp: 15-41.
- DELEUZE, G; GUATTARI, F. (1987). *A thousand Plateaus. Capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota Press. Minneapolis. EEUU.
- DESCOLA, P. (2011) “Más allá de la naturaleza y la cultura”. En L. Montenegro (ed.), *Cultura y Naturaleza, Aproximaciones a propósito del Bicentenario de Colombia*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá José Celestino Mutis.
- ESTREPO, E. (2016). El proceso de investigación etnográfica. Consideraciones éticas. *Revista Etnografías contemporáneas*. Vol. 1. N.º 1. Pp:162-179.
- FAVRET-SAADA, J. (2013). “Ser afectado” como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Revista Ava de Antropología*. N.º. 23. Pp: 49-67.
- FOUCAULT, M. (1967). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Editorial Rizzoli. Milán. Italia.

- FERRÁNDIZ, F. (2011). *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*. Editorial Anthropos. Universidad autónoma metropolitana. Madrid. España.
- GADAMER, H. (1975). *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Ediciones Sígueme. Salamanca.
- GEERTZ, C (1973). *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa.
- GELLNER, E. (1998). *Language and solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge University Press. Cambridge. UK.
- GIDDENS, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Ediciones Amorrortu. Buenos Aires. Argentina.
- GILDAS, S. (2017.) On ontological delegation. The birth of Neoclassical anthropology (Capítulo 2) en *Comparative metaphysics. Ontology after Anthropology*. Rowman and Littlefield International. Londres. Reino Unido.
- GODELIER, M. (1977). *Perspectives in marxist anthropology*. Cambridge. University Press.
- GOLDMAN, M. (2008). Os tambores do antropólogo: Antropología Pós-Social e Etnografía. *Revista Pontourbe*. N.º 3. Pp: 1-11. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.1750> (2016). Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. *Cuadernos de Antropología social*. N.º 44. Pp: 27-35.
- GONZÁLEZ ABRISKETA, O; CARRO RIPALDA, S. (2016). La apertura ontológica de la antropología contemporánea. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Vol. LXXI. N.º 1. Pp: 101-128.
- GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, A. (2000). *Tesis para una crítica de la singularidad cultural*. Colección Documents. Universidad autónoma de Barcelona. Barcelona. España.
- HABERMAS, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Editorial Taurus Humanidades. Buenos Aires. Argentina.
- HARAWAY, D. (1995) en Missana. E. (2014). *Donna si diventa. Antologia del pensiero feminista*. Editorial Universale económica Feltrinelli. Milano. Italia.
- HOLDBRAAD, M; WASTELL, S; HENARE, A. (2007). *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. Editorial Routledge Taylor and Francis Group. Nueva York.
- HORTON, R. (1970). African traditional thought and western science. En Bryan Wilson *Rationality*. Harper and Row. Nueva York.
- JACORZYNSKI, J. (2011). La filosofía de Ludwig Wittgenstein como una nueva propuesta para la antropología y las ciencias sociales. *Revista Sociológica*. México. Vol. 26. N.º74. Pp: 177-204.
- JARVIE, I. (1972). *Concepts and society*. Routledge and Kegan Paul. Londres.

- KARAM, T. (s/f). Lenguaje y comunicación en Wittgenstein. Revista *Razón y Palabra*. Vol. 57. Disponible en: <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n57/tkaram.html>
- KARZMARCZYK, P. (2012). Wittgenstein, Winch, Kripkenstein y la posibilidad de la crítica. *Cuadernos de filosofía* (30-31) Pp: 7-37.
- KROTZ, E. (2003). El multiverso cultural como laboratorio de vida feliz. Revista *Alteridades*. N.º. 13. Vol. 25. Pp:35-44.
- KUHN, T. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. Breviarios. Fondo de Cultura Económica. México.
- LATOUR., B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de una antropología simétrica*. Siglo XXI editores. Buenos Aires. Argentina.
(2014). ¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck. Revista *Pléyade 14*. Instituto de estudios políticos de París. Pp: 43-59.
- LAW, J. (2009). Actor Network Theory and material semiotics. *Social Theory*. Pp: 1-21. <http://www.heterogeneities.net/publications/Law2007ANTandMaterialSemiotics.pdf>
- LERNER, B. V: (2002). *Rules, magic and instrumental reason: A critical Interpretation of Peter Winch's Philosophy of the social sciences*. Routledge.
- LUKES, S. (1967). Some problems about rationality. *European Journal of Sociology*. N.º. 8. Vol. 2. Pp: 247-264. Obtenido de www.jstor.org/stable/23998541
(1973) On the social determination of truth en *Modes of thought: Essays on Thinking in Western and Non Western Societies*. Editorial Wipf and Stock. Oregon. EEUU. Pp: 230-249.
- MACINTYRE, A; BELL, D. (1967). Symposium: The idea of a Social Science. *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volumes*. N.º 41. Pp: 95-132. Obtenido de www.jstor.org/stable/4106718
- MALINOWSKI, B. (1961). *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Editorial Península. Barcelona. Pp: 24-25.
- MARRADES, J. (1996). Sobre las condiciones de la comprensión transcultural. Revista *Theoria*. Segunda Época. Vol. 11. N.º. 25. Pp: 161-183.
- MOL, A. (2003). *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham. North Carolina: Duke University Press.
- MUÑOZ VILLALÓN, L. (2016). *Dialogando con Agar*. Universidad de Sevilla. Sevilla.
- PARRY, M. (12 de junio de 2015). Conflict over Sociologist's narrative puts spotlight on ethnography. *The chronicle of higher education*. Recuperado de: <https://www.chronicle.com/article/Conflict-Over-Sociologists/230883/>

- PRITCHARD, E. (1962). *Ensayos de Antropología social*. Siglo XXI Editores. México. Pp: 37-87.
- RAPPAPORT, J. (2007). Más allá de la escritura. La epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*. N.º 43. Pp: 197-229.
- WILLIAMS, R. (1977). *Marxism and literature*. University Press. Oxford
- RICOEUR, P. (1976). *Teoría de la interpretación y excedente de sentido*. Siglo XXI editores. México.
- RICOEUR. P; ROJAS. J.E.G. (2013). La hermenéutica y el método de las ciencias sociales. *Cuadernos de Filosofía latinoamericana*. N.º. 34. Vol. 109. Pp: 57-70.
- RUIZ SERNA, D; DEL CAIRO, C. (2016). Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno. *Revista de Estudios Sociales Uniandes*. N.º 55. Universidad de los Andes. Pp:193-204 DOI: <http://dx.doi.org/10.7440/res55.2016.13>
- SAHLINS, M. (2014). On the ontological scheme of beyond nature and culture. *Revista HAU: Journal of Ethnographic Theory*. N.º 4. Vol. °. Pp: 281-290.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, M. J; LAHITTE, H.B. (2013). Ciencias del hombre e investigación en *Investigar ciencias humanas. Reflexiones epistemológicas y éticas aplicadas a la investigación en psicología*. Editorial de la Universidad de La Plata. Pp:18-43.
- SÁNCHEZ VALERIO, E. (2009). Ernest Gellner: el legado abierto de su filosofía social. *Revista Internacional de Filosofía Política*. N.º 33. Reseña de: Malesevic; Sinisa; Haugaard. (2007). Ernest Gellner and Contemporary Social Thought. *Revista Internacional de filosofía política*. Nº 33. Pp: 219-227.
- SCHAFFHAUSE, P. (2012). Los juegos de la regla: Wittgenstein y las ciencias sociales de la acción. *Intersticios sociales*. N.º 4. Pp: 1-28
- SCOTTO, C. (2009). “Formas de vida extrañas”, en Silvia Rivera y Alejandro Tomasini Bassols (comps.), *Wittgenstein en español*, Universidad Nacional de Lanús, Buenos Aires, pp. 205-236.
- SINTONTEN, M. (2001). La racionalidad en el pensamiento y en la acción. *Revista Doxa*. Nº24. Universidad de Alicante. Pp:615-627.
- STENGERS, I. (2000). *The invention of modern sciences*. Universidad de Minnesota Press. Minnesota. Estados Unidos.
- (2005). “Introductory Notes on an Ecology of Practices”. *Cultural Studies Review*. N.º. 11 Vol.1. Pp: 183-196. <http://dx.doi.org/10.5130/csr.v11i1.3459>
- (2010). Including Nonhumans in Political Theory: Opening the Pandora’s Box? Braun. B; Whatmore. S. (Eds). *Political Matter: Technoscience, Democracy and Public life*. Minneapolis. University of Minnesota Press. Pp: 3-33.

- (2014). La propuesta cosmopolítica. Revista *Pléyade 14*. Universidad de Bruselas. Pp: 17-41.
- STRATHERN, M; CRICK, M. R; FARDON, R; HATCH, E; JARVIE, I; PINXTEN, R et al. (1987). Out of context: the persuasive fictions of Anthropology. *Current Anthropology*. Vol. 28. N.º 3. The University of Chicago Press. Pp: 251-281.
 - STRAWSON, P. (1992). *Análisis y metafísica*. Editorial Paidós. Barcelona. España.
 - STOLLER, P. (2013). Religion and the truth of being en Boddy. J; Lambek. M. *A companion to the Anthropology of Religion*. John Willey & Sons Inc. Pp:154-168.
 - TURNER, S. (1984). *La explicación sociológica como traducción*. Fondo de cultura económica. México.
 - ULIN, R. (1990). *Antropología y teoría social*. Siglo XXI Editores. Madrid.
 - VELASCO, H; DÍAZ DE RADA, A. (1997). *La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela*. Editorial Trotta.
 - VELASCO GÓMEZ, A. (2010). El espacio controversial de la filosofía de las ciencias sociales: su refocalización ética y política en *Filosofía de la filosofía*. Editorial Trotta. Madrid. España. Pp: 373-395.
 - VIANA, W. C. (2013). A teoria Popper-Jarvie em confronto com Habermas. *Problemata: Revista Internacional de Filosofia*. N.º 4. Vol. 2. Pp: 335-358.
 - VIVEIROS DE CASTRO, E. (2003). After-dinner speech at “Anthropology AND Science”. 5º Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of Great Britain and Commonwealth. Published in Manchester Papers in Social Anthropology. Pp: 1-11.
- (2004a) Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena en Surrallés. A; García Hierro. P. *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. IWGIA. Copenhague. Pp: 37-80.
- (2004b). Perspectival Anthropology and the Method of controlled equivocation. Revista *Tipiti: Journal of the society for the anthropology of Lowland South America*. Vol. 2. N.º 1. Artículo 1. Pp: 1-20. Disponible en:
<https://digitalcommons.trinity.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1010&context=tipiti>
- (2010). *Metafísicas canibales: líneas de antropología postestructural*. Katz Editores. Madrid. España.
- (2014). Who is afraid of the ontological Wolf? Some comments on an ongoing anthropological debate. CUSAS Annual Marilyn Strathern. *The Cambridge Journal of Anthropology*. Pp: 1-20. DOI: <https://doi.org/10.3167/ca.2015.330102>
- VON WRIGHT. G.H. (1971). *Explanation and understanding*. Editorial Routledge library editions. Oxon. Reino Unido.

- WAGNER, R. (1981). *The invention of culture*. Chicago University Press. Chicago. EEUU.
- WINCH, P. (1990). *Ciencia social y filosofía*. Editorial Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.
(1994). Para comprender una sociedad primitiva. *Alteridades*. Nº 1. Pp: 82-101.
- WITTGENSTEIN, L. (1957). *Tractatus lógico-philosophicus*. Editorial Iberia literatura. Madrid. España.
(1976). *Los cuadernos azul y marrón*. Editorial Tecnos. Madrid. España.
(1985). *Comentarios sobre la Rama Dorada*. Universidad Nacional Autónoma de México, México.
(1985). *Comentarios sobre la Rama Dorada*. Universidad Nacional Autónoma de México, México, D. F. Pp: 35.
(1988). *Investigaciones filosóficas*. Barcelona, España. Editorial Crítica.
(1992). *Lecciones sobre estética, psicología y creencia religiosa*. Barcelona, España. Ediciones Paidós Ibérica.
(1998). *Sobre la certeza*. Serie Cladema Filosofía. Barcelona, España. Editorial Gedisa. Edición Bilingüe.