

LA ANTROPOLOGIA, REEXAMINADA
A LA LUZ DE LOS NUEVOS PARADIGMAS.

(Un nuevo observar para una nueva realidad)

TOMO II

Alida CARLONI FRANCA

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL,
SOCIOLOGIA Y TRABAJO SOCIAL

Sevilla, Mayo de 1995

Depositado en

registra esta Tesis doctoral
45 número 195 del libro
de

de la
de esta Universidad desde el día
hasta el día

El Jefe del Negociado de Tesis,

Sevilla de de 19
EL DIRECTOR DE

Alida Carloni

UNIVERSIDAD DE SEVILLA

DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL,
SOCIOLOGIA Y TRABAJO SOCIAL

Reunido el Tribunal integrado por los abajo firmantes
en el día de la fecha, para juzgar la tesis doctoral de
Doña ALIDA CARLONI FRANCA titulada la antropología
reexaminada a la luz de los nuevos paradigmas. (Un nuevo
observar para una nueva realidad).

Directora:
Dra. PILAR SANCHIZ OCHOA

Doctoranda:
ALIDA CARLONI FRANCA

el Tribunal acordó

P. Sanchiz



Alida Carloni

el Tribunal acordó otorgarle la calificación de Apto por Unánimidad.
Sevilla, veinticinco de mayo de 1995

LA PRESIDENTA DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL,
SOCIOLOGIA Y TRABAJO SOCIAL
FACULTAD DE GEOGRAFIA E HISTORIA
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

[Signature]

EL VOCAL.

[Signature]

EL VOCAL.

[Signature]

EL VOCAL.

[Signature]

EL SECRETARIO.

A

EL DOCTORADO.

Alida Carloni

Sevilla, Mayo de 1995

LA ANTROPOLOGIA, REEXAMINADA
A LA LUZ DE LOS NUEVOS PARADIGMAS.

(Un nuevo observar para una nueva realidad)

Alida CARLONI FRANCA

UNIVERSIDAD DE SEVILLA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA SOCIAL,
SOCIOLOGIA Y TRABAJO SOCIAL

Sevilla, Mayo de 1995

SEGUNDA PARTE:

LA TRIADA OBSERVADOR-OBSERVACION-OBSERVADO

"Todas las cosas son percibidas por el ojo. El ojo es percibido por la mente; y la mente a su vez, con modificaciones, es un objeto percibido y, en definitiva, 'el testigo' (saksin) es el que realmente percibe, y no es percibido por nadie."

DRC-DRSYA-VIVEKA (Discernimiento
entre el Observador y lo Observado)

"Uno mismo es el Ojo completo, ilimitado"

BHAGAVAN SRI RAMANA MAHARSHI

CAPITULO III: CONSIDERACIONES SOBRE LA OBSERVACION

1. La Edad Moderna : el inicio de la observación sistemática.

Observar parece tarea fácil, y sin embargo la ciencia moderna se constituyó luego de minuciosas reflexiones acerca de este hecho tan aparentemente falto de complejidad para el hombre de la calle. Hemos hecho referencia a la ciencia moderna por centrarnos de algún modo en la época en la cual se van a cimentar los fundamentos de nuestro plural y, sin embargo, unilineal saber científico, y por tomar como punto de partida de nuestra indagación este período histórico en el que se dieron las condiciones favorables para el surgimiento de la técnica que hará posible el gradual conocimiento de la naturaleza.

A manera de recuerdo señalaremos que la "Ilustración renacentista" vio en la naturaleza (aquello que el hombre encuentra en estado bruto) y en la cultura (lo que es capaz de añadir el hombre a ese estado bruto) los dos pilares en los que fundamentó su peculiar idea de progreso. Esta idea representó para los intelectuales de la época, los humanistas, el punto central en el que basaron el concepto de dignidad humana. Así que hicieron de éste uno de los principales objetivos que se propusieron como meta; a saber : demostrar que el hombre es "digno". Entendían que demostrar su dignidad se realizaba de una única manera : añadiendo algo nuevo al progreso cultural de la humanidad, mostrando así su capacidad creadora.

Dice Alfred von Martin que la acción consciente de los individuos regía toda organización cualquiera que fuera su naturaleza, pero para que el individuo fuera "capaz de actuar adecuadamente, necesita conocer la 'naturaleza' y las 'leyes' de la misma. Sólo entonces podrá dominar la naturaleza. Este es un saber útil, práctico, provechoso y aplicable [...] La capacidad, basada en tal conocimiento, de dominar las cosas, abre la perspectiva de elevación del individuo. Esa creencia, típicamente burguesa y urbana, de que todo puede 'hacerse' con el dominio de una técnica racional, es por completo opuesta a la mentalidad feudal o religiosa. La nueva técnica (tomada la palabra en su sentido amplio), en cuyo soberano dominio consiste la nueva libertad, supone la existencia de una ley natural absoluta, y así el burgués, en su investidura de científico profano moderno, llega a la transformación necesaria de la ley natural en ley absoluta." ¹

Pero hay que esperar al siglo XVII, y con él a Francis Bacon, para que se diseñara el programa de una reforma del saber, del cual se esperaba una transformación, desde sus bases, de todas las relaciones humanas, debido a un aumento del poder humano.

Nos dice Francisco Larroyo que fue Bacon "el primero de los grandes filósofos de la técnica. Está hondamente convencido de la decisiva significación de la ciencia para el futuro del

¹ von MARTIN, Alfred, Sociología del Renacimiento, Fondo de Cultura Económica, México, 1981 (1932), p. 38.

hombre, en virtud de las mudanzas que ésta traerá consigo en individuo y sociedad." ² Bacon enseñó que "Ni hay ni puede haber más que dos vías para la investigación y el descubrimiento de la verdad; una que, partiendo de las experiencias y de los hechos, se remonta enseguida a los principios más generales (axiomas supremos), y en virtud de esos principios que adquieren una autoridad incontestable, juzga y establece las leyes secundarias (axiomas medios), cuya vía es la que ahora se sigue, y la otra, que de la experiencia y de los hechos induce las leyes, elevándose progresivamente y sin sacudidas hasta los principios más generales que alcanza en último término. Esta es la verdadera vía; pero jamás se la ha puesto en práctica." ³

De esta manera expuso Bacon el método inductivo que tan útil ha sido para la ciencia occidental hasta nuestros días. Pero "el paso inicial del método inductivo es el recolectar las experiencias singulares mediante atención escrupulosa *. Bacon mismo quiere dar el ejemplo de ello reuniendo los elementos más heterogéneos de las observaciones. Su obra Sylva Sylvarum constituye un modelo de cuanto precisa hacer aquí [...] Haciéndose eco de las argumentaciones de los escépticos, Bacon declara que la percepción ingenua no ofrece ninguna garantía segura para un recto conocimiento de la naturaleza." ⁴ Si es

² BACON, Francis, Instauratio Magna. Novum Organum. Nueva Atlántida, Editorial Porrúa, México, 1991. Ver el estudio introductorio y análisis de Francisco Larroyo, pág XIII-XIV.

³ BACON, F., ob., cit., p. 39.

⁴ BACON, F., ob., cit., págs XX-XXI. Francisco Larroyo, comentario introductorio a las obras de Bacon.

* Los subrayados son nuestros.

verdad que la aplicación de este método ha imprimido un espectacular y extraordinario avance a nuestra civilización, también, paradoja de los tiempos, ha sido cuestionado en su uso por su opuesto deductivo.

Hemos subrayado intencionadamente las expresiones "atención escrupulosa" y "percepción ingenua" para destacar dos actitudes referidas al hecho observacional que se han venido dando en el ámbito de la Antropología desde que ésta se constituyó como saber autónomo; por un lado, la observación que el antropólogo de campo ha deseado en todo momento minuciosa y la pretensión, por ejemplo, del enfoque "etic" separado de su complementario "emic", necesarios ambos para obtener una aproximación lo más ajustada posible a la realidad estudiada.

Además de estas dos perspectivas queremos indicar, ya desde el principio, las falacias inherentes al hecho mismo de la observación cuando se postula el principio de objetividad como panacea para el conocimiento científico; no sólo en el terreno de las ciencias humanas, sino también en el de las ciencias naturales. Ha sido el concepto de objetividad, tanto en la técnica observacional como en la reflexión subsiguiente que dará lugar al discurso científico, uno de los temas que más han preocupado en nuestro siglo en el discurso metacientífico. Toda investigación ha tratado de ajustarse lo más posible a los parámetros que definen dicha objetividad. Conseguirla o no, ha dependido de la actitud de quienes la hayan o no defendido.

Objetividad y observación científica irán estrechamente ligadas en toda investigación que se precie de rigurosa.

Desde que la Antropología es considerada como disciplina empírica -luego de superar la etapa especulativa, a la que la condujeron tanto los evolucionistas como los difusionistas con investigaciones distantes de las empíricas observaciones que definieron las posteriores etapas de la ciencia antropológica-, la observación ha sido la técnica más valiosa en el desarrollo de las investigaciones antropológicas. Pero tuvo que apoyarse en las demás disciplinas hasta que, estableciéndose como saber autónomo, pudo fijar los postulados teóricos y metodológicos propios para sus investigaciones según los criterios de la época por la que discurría.

Ya desde el siglo XVII, con Bacon, se veía la necesidad del instrumento de la observación para conocer. Conocer implica observar. Pero no observar de cualquier manera, sino con atención escrupulosa, nos decía el filósofo inglés. Y es así cómo viene definido el término en el diccionario de la Real Academia Española, cuya primera acepción es "examinar atentamente". La observación, entonces, deja de ser pasiva, convirtiéndose en práctica.⁵ Y esto es lo que el antropólogo viene haciendo hasta hoy día, dedicándole especial atención a este siempre tan examinado acto de observar.

⁵ PRIGOGINE, Ilya, STENGERS, Isabelle, La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia, Alianza Universidad, Madrid, 1990 (1979), véase el capítulo primero del Libro I, especialmente el epígrafe "4. El diálogo experimental".

2. Observación y ciencia objetiva : algunas consideraciones metodológicas.

Pero ¿en qué consiste la observación como técnica de indagación científica? ¿Cuáles son los elementos que el proceso de observación incorpora para que éste pueda realizarse?

Para responder a estas preguntas extraeremos algunas consideraciones relativas al hecho observacional que M^a Teresa Anguera expone en su libro Metodología de la observación en las ciencias humanas, con el fin de seguir de cerca algunos de los criterios que los historiadores de la ciencia han creído necesarios para explicar lo constitutivo y definitorio de la observación científica.⁶

Observar consiste en "advertir -nos dice M^a Teresa Anguera- los hechos como espontáneamente se presentan y consignarlos por escrito", siendo el fundamento de la observación científica el de la "comprobación del fenómeno que se tiene frente a la vista, con la única preocupación de evitar y precaver los errores de observación que podrían alterar la percepción de un fenómeno, o la correcta expresión de éste."⁷

Pero sólo se podrá entender como técnica científica si reúne las siguientes condiciones :

⁶ ANGUERA, M^a Teresa, Ediciones Cátedra, Madrid, 1985.

⁷ ANGUERA, M^a T., ob., cit., p. 20.

- "1. Sirve a un objetivo ya formulado de investigación.
2. Es planificada sistemáticamente.
3. Es controlada y relacionada con proposiciones más generales en vez de ser presentada como una serie de curiosidades interesantes.
4. Está sujeta a comprobaciones de validez y fiabilidad."

Hay que señalar que, desde la planificación según las diferentes maneras de enfocar la observación, pueden diferenciarse dos modalidades de ella en la reciente historia de la Antropología. Una primera, en la que la investigación, y por consiguiente la observación, no se realiza sistemáticamente; si bien encontramos que, acaso intuitivamente, algunos etnógrafos planificaran sus observaciones sobre el terreno. Una segunda modalidad en que la observación responde a una planificación sistemática y controlada sujeta a las exploraciones empíricas de las situaciones que se investigan, a la comprobación y a la verificación. También es preciso indicar que estas dos modalidades pueden darse en un mismo autor, por lo que de ninguna manera pretendemos con esta distinción establecer dos etapas en la historia de nuestra disciplina, sino que, más bien, hemos establecido esta diferencia por criterios metodológicos y operativos para, de este modo, explicar de una forma más esclarecedora la repercusión de la técnica observacional en el quehacer antropológico.

Así, los niveles de sistematización han sido establecidos

^s ANGUERA, M^a T., ob., cit., p. 21.

por M^a Teresa Anguera en una triple clasificación : 1. No sistematizada, ocasional o no controlada. 2. Sistematizada o controlada. 3. Muy sistematizada.

Esta clasificación puede encontrarse en nuestra disciplina, predominando la sistematizada sobre las otras, aunque dependiendo de la situación observada pueden darse conjuntamente; si bien, la Antropología ha cuidado de que sus observaciones fueran lo más sistematizadas posible, siempre que las situaciones lo propiciaran.

Observar no es sinónimo de experimentar. En el acto de observación, "el investigador considera los fenómenos tal como se presentan, sin modificarlos ni actuar sobre ellos, mientras que la experimentación implica una variación o perturbación provocada intencionadamente por el experimentador sobre las condiciones en las que se desarrolla el fenómeno."⁹ Esta diferencia, expuesta por M^a Teresa Anguera, requiere una precisión, y es que, en el proceso observacional, el observador no tiene que ser "inactivo", aunque, "si bien en algunos casos se lleva a cabo la observación fortuitamente y sin idea preconcebida (observación pasiva), en otros se pretende comprobar una conjetura o hipótesis (observación activa)",¹⁰ reservándose el calificativo de científico para este último caso de observación. La diferencia hecha por M^a Teresa Anguera entre observación activa y pasiva merece un comentario. No entendemos

⁹ ANGUERA, M^a T., ob., cit., p. 22.

¹⁰ ANGUERA, M^a T., ob., cit., p. 22.

que la calificada de pasiva se atribuya a la observación fortuita y sin idea preconcebida, pues puede establecerse con una planificación previa. Por ejemplo, los casos de descripción etnográfica son expresiones de observación pasiva "participante" o no. Que la Etnografía sea considerada científica es algo que tendrá que decidirlo la Antropología; no la discusión que sobre ello entablen los historiadores de la ciencia. Sobre todo, cuando algunos científicos, como Capra, Grof, Wilber, Prigogine y Stengers, consideran que, "científicas" o no, las investigaciones de las disciplinas humanísticas pueden arrojar un conocimiento "real", basadas sus verificaciones en observaciones "no ortodoxas" para la ciencia clásica, como en el caso de los estados alterados de conciencia.

En Antropología predomina la observación empírica, sea en la modalidad "activa" o "pasiva", "participante" o "no participante", "sistematizada" o "no sistematizada"; si bien pueden encontrarse investigaciones experimentales como la aculturación planificada, pero entendiendo que siempre que se dé una experimentación, previamente ha de realizarse un proceso observacional, pues la observación es el punto de partida en todo proceso de conocimiento.

Y es que la observación, como nos dijera Francis Bacon, es indispensable para establecer el conocimiento de cualquier disciplina de base empírica. Aquí deben tenerse en cuenta las limitaciones y dificultades que ofrecen las observaciones, como recomiendan las reflexiones hechas en la historia de la ciencia,

porque las ventajas son notoriamente explícitas en la indagación científica. Pero no debemos olvidar, sobre todo, lo que nos enseñan a este respecto los últimos descubrimientos realizados en el terreno de la física subatómica y en otras disciplinas científicas y humanísticas, las cuales nos han mostrado que no siempre la observación objetiva y el método científico o racional son adecuados para la comprensión del objeto destinado a conocer. Permitiendo, asimismo, no sólo acceder a una realidad nada acorde con la que nos venía mostrando la visión mecanicista cartesiano-newtoniana, sino tener en cuenta otros factores no atendidos por el racionalismo científico.

Hablar de las ventajas que ofrece la observación supone destacar uno de los elementos más atendidos y revisados, junto con la verificación, del trabajo científico. Nos referimos a la objetividad, factor indispensable para que una investigación sea considerada como científica. Conviene reseñar las limitaciones y dificultades que puede ofrecer la observación. La autora de Metodología de la observación en las ciencias humanas nos indica cuatro limitaciones específicas : 1) el inconveniente de predecir, en el registro de acontecimientos simultáneos, "la ocurrencia espontánea de un suceso con la precisión necesaria para permitirnos estar presentes para la observación". 2) La interferencia de factores ocultos (imprevistos). 3) Observación condicionada "por la duración de los sucesos [...]", o por acontecimientos que dificultan o imposibilitan la presencia de observadores a causa de su naturaleza (una crisis familiar, por ejemplo, no se halla abierta a la observación de un extraño). 4)

La cuantificación de datos. "El primer trabajo en la utilización de técnicas de observación fue utilizado por antropólogos que se hallaban estudiando culturas aisladas, y no sentían la necesidad de cuantificar sus observaciones; la riqueza de sus datos, basada en su tratamiento sutil y perceptivo, tentaron a otros científicos a adoptar técnicas semejantes, lo cual llevó a un desprecio de las posibilidades de cuantificación. Actualmente podemos considerar errónea tal interpretación, y, si bien no todos los datos observacionales deben ser cuantificados, es importante destacar que pueden serlo."¹¹ Tal es el caso de la Antropología estadística.

Estas cuatro limitaciones nos muestra la posición de la autora respecto de una visión reduccionista del problema. Lo mismo sucede con las dificultades en las observaciones respecto de las cuales ella señala "cuatro criterios principales que deben tenerse especialmente en cuenta, ya que su superación constituye la clave del éxito, y, en cualquier caso, deben prevenirse, y, si ya existen, subsanar"¹²; a saber: "1) Obstáculos generales ligados a la percepción como operación humana [...]. 2) Ecuación personal del observador [...]. 3) Obstáculos provinientes del cuadro de referencia teórico [...]. 4) Modificación de los sujetos y de las situaciones por el hecho mismo de la observación."¹³

¹¹ ANGUERA, M^a T., ob., cit., p. 27.

¹² ANGUERA, M^a T., ob., cit., p. 28.

¹³ ANGUERA, M^a T., ob., cit., pp. 28-32.

El primero de los criterios expuestos, obstáculos generales ligados a la percepción como operación humana, exige una buena "integridad sensorial [...] para una correcta observación", siendo tres los aspectos derivados de las dificultades de este primer obstáculo:

a) Selectividad natural de estímulos, que puede obedecer a diversas causas.

-Localización del observador en el espacio y tiempo, cuyas coordenadas pueden determinar la percepción sólo de unos determinados estímulos.

-Imprecisión de nuestros medios sensoriales (fatiga de la atención, imperceptibilidad de estímulos)

-Selectividad de la atención (imposibilidad de captar nuestra atención todos los estímulos, actuando ésta de filtro para una selección)

-Efectos de centración (sobreevaluación de un estímulo respecto a otros), de asimilación y contraste (ejemplificados mediante la "ilusión de Delboeuf"), de halo (considerado como parásito de las observaciones en tanto que aparece cuando nos apoyamos y basamos, al observar, en un marco de referencia constituido por la observación inmediatamente anterior, produciéndose una lógica dependencia de encadenamiento) y de anclaje (también parásito de las observaciones en tanto que interviene aquí implícitamente un valor inicial de referencia)

- Selectividad de la memoria, consecuencia de la selectividad de la atención.

- b) Caracterización espontánea y estructuración cognitiva del campo de observación.
- c) Factores sociales de la percepción.

El segundo criterio es muy conocido en Antropología por ser uno de los aspectos más atendidos por aquellos antropólogos que dotaron al saber antropológico de la condición de ciencia: la ecuación personal, de lo tratamos más adelante.

El tercero de los criterios a tener en cuenta es el de los obstáculos provinientes del cuadro de referencia teórico, que aconseja un conocimiento previo de lo que va a ser observado; sin embargo, esta recomendación puede inducir al observador a deformar su observación por la tendencia a codificar según la teoría a la que se adhiere, deformando su observación a causa de estas orientaciones y disposiciones mentales, por un lado; y por la capacidad de previsión y anticipación que inducen resultados, por otro lado.

Y el último de los criterios que deben ser observados con el fin de subsanar errores posibles es el de la modificación de los sujetos y de las situaciones por el hecho de su propia observación. Este punto conviene ser tratado para despejar malentendidos, pues parece que responde al principio de indeterminación de Heisenberg, al que la autora hace referencia atribuyéndole una caracterización que nosotros creemos que no se corresponde con lo indicado por el principio de incertidumbre de Heisenberg, que viene a decir que el observador altera lo

observado por el mero hecho de su observación. El físico Michael Talbot nos dice que "La transformación más asombrosa de la visión del mundo que ha emprendido la nueva física es precisamente ésta: admitir que la conciencia juega un indudable papel en el llamado universo físico."¹⁴ Más adelante desarrollaremos este punto que traemos aquí para aclarar que nuestra posición no será acorde con la expresada por Teresa Anguera, sino que nos vincularemos de algún modo a la aportación de Heisenberg, aunque él nunca habló en sus descubrimientos de que la conciencia del observador afectase "necesariamente a la medida: son los instrumentos que aquél se ve forzado a utilizar, los que afectan [...] Sin embargo, ulteriores descubrimientos han impelido a algunos físicos a sugerir que la mente humana puede afectar a la materia."¹⁵ Y esto supone un hecho trascendente que no puede ser desatendido. Hablar de reacciones automáticas por influencia de la mirada; la influencia de la personalidad del observador sobre los sujetos y resultados; o de la modificación de la situación global y del campo psicosocial por la presencia del observador -relacionadas estas dos últimas situaciones con la observación participante, en la que el observador ha de ser psicológicamente inexistente, neutro, como aconseja M^a Teresa Anguera- es importante en el marco de una metodología científico racionalista en tanto que estas situaciones pueden condicionar la objetividad de la observación y, por consiguiente, desvalorizar o invalidar los resultados; pero no explican el

¹⁴ TALBOT, Michael, Misticismo y física moderna, Editorial Kairós, Barcelona, 1985 (1980), pp. 11-12.

¹⁵ TALBOT, M., ob., cit., p. 29.

papel de la conciencia en el proceso de investigación.

En relación con el grado de participación del observador en la investigación de campo puede entenderse la observación (ver M^a Teresa Anguera que resume diversos análisis respecto a este propósito¹⁶) como externa o no participante, cuando el observador no pertenece al grupo objeto de estudio, interna o participante, que consiste en un "proceso caracterizado, por parte del investigador, como una forma 'consciente y sistemática de compartir, en todo lo que le permite las circunstancias, las actividades de la vida, y, en ocasiones, los intereses y afectos de un grupo de personas'."¹⁷ Brevemente, añadamos que el propósito de este tipo de observación consiste en recabar datos sobre conductas mediante un contacto directo, intentando que sea "mínima la distorsión producida en los resultados a causa del efecto del investigador como agente exterior".¹⁸ Constituyendo un tercer grado de participación del observador la autoobservación, en la que el observador es sujeto y objeto, observando y siendo elemento del conjunto observado.

En qué consisten estos tipos de observación participante, y cuáles son sus procesos, formas, ventajas e inconvenientes, es lo que a continuación intentaremos exponer.

¹⁶ ANGERA, M^a Teresa, Metodología de la observación en las ciencias humanas, Editorial Cátedra, Madrid, 1985, pp. 125-143.

¹⁷ ANGERA, M^a T., ob., cit., 128.

¹⁸ ANGUERA, M^a T., ob., cit., 128.

La observación externa o no participante no está sujeta a ningún plan de observación sistemático, "permitiendo una ordenación de la totalidad del fenómeno y registro de los resultados, porque el observador no se ve obligado a participar activamente en los procesos del campo observado." ¹⁹ La autora anteriormente citada la clasifica, siguiendo la obra de J. M. Vázquez y P. López Rivas, La investigación social, en 1) directa, que implica todas las formas de investigación realizadas sobre el terreno en contacto inmediato con la realidad, fundándose principalmente en la entrevista y el cuestionario; 2) indirecta, basada en datos estadísticos.

Entre las ventajas de la observación no participante, puede destacarse "el hecho de que el observador puede dedicar toda su atención a la observación y realizar las anotaciones a medida y al mismo tiempo que se originan los fenómenos"²⁰, estableciéndose la práctica de una observación sistemática y la posibilidad de recogida de datos para la comprobación empírica de las hipótesis. Sus inconvenientes vienen marcados por el hecho de que las repercusiones del conocimiento de la presencia de un observador influya negativamente en la validez de los resultados.

La técnica más extendida y ponderada en Antropología es el trabajo de campo, que viene a identificarse con el segundo grado de observación que más arriba reseñamos, el de la observación interna o participante. Aquí, el observador, nos dice M^a Teresa

¹⁹ ANGUERA, M^a T., ob., cit., p. 126.

²⁰ ANGUERA, M^a T., ob., cit., p. 127.

Anguera, "recoge, registra e interpreta los datos al participar en la vida diaria del grupo o organización que estudia, entrando en la conversación de sus miembros, y estableciendo alguna forma de asociación o estrecho contacto con ellos." ²¹

También puede establecerse una observación participante "activa" y otra "pasiva". Activa, siempre que el investigador intente integrarse como un miembro más del grupo observado, pretendiendo diluir sus diferencias que lo "separan" del grupo. Pasiva, si el investigador interactúa lo menos posible con lo observado, pretendiéndose, así, una mayor objetividad. Pretende el observador, de este modo, permanecer como un extraño.

3. La observación y el principio cartesiano del dualismo.

Todas estas consideraciones sobre la observación han sido realizadas, desde que la ciencia objetiva se perfiló como vía para acceder al conocimiento del hombre y su entorno, y así desarrollar lo que desde entonces consideró objetivo su prioritario: el progreso. Pero las reflexiones sobre la técnica observacional siempre han estado supeditadas al hecho que constituye el fundamento de la visión racionalista; es decir, al cartesiano principio de dualidad sujeto/objeto. Este principio ha marcado las pautas seguidas por la observación científica, sujeta a un método racional, empírico; o lo que es o mismo,

²¹ ANGUERA, M^a T., ob., cit., p. 128.

sujeto a la visión mecanicista.

Por este motivo, la verdadera observación debía ser necesariamente externa al observador. La realidad era objetiva y verificable. "Anteriormente a 1600 los únicos sistemas de pensamiento desarrollados habían sido las organizaciones religiosas o filosóficas de la experiencia subjetiva, mientras que las relativamente escasas observaciones objetivas de la naturaleza permanecían más bien desorganizadas. El racionalismo medieval era subjetivo; no existía todavía una filosofía racional de la naturaleza, de complejidad o precisión comparables. A lo largo de dos mil años, el hombre había estado observando, comparando e intentando clasificar sus observaciones, pero sin que existiera todavía un sistema ideológico concerniente a la naturaleza, dotado de un método sistemático para facilitar el descubrimiento [...] Hemos llegado a un momento sumamente significativo. Alrededor de 1600, Kepler y Galileo formularon simultánea e independientemente el principio de que las leyes de la naturaleza pueden ser descubiertas a través de mediciones, y aplicaron dicho principio a su propio trabajo. Así como Aristóteles se había dedicado a clasificar, Kepler y Galileo se propusieron medir." ²²

Occidente, desde el Renacimiento (y hemos de precisar que la misma actitud se mantiene hasta nuestros días), emprendió la investigación frenética del conocimiento. En nombre del progreso

²² WHYTE, L.L., citado en : WILBER, Ken, El espectro de la conciencia, Editorial Kairós, Barcelona, 1990 (1977), p. 39.

se zanjó toda relación con el pasado. El hombre era digno, no porque fuera creado como tal, sino por su capacidad de aportar algo al progreso de la sociedad (von Martin). La naturaleza era, mediante la técnica, susceptible de conocer. Aquí, la observación jugaba su papel como intermediaria entre el hombre y la naturaleza. Así se establecía la distancia, la separación del hombre y la naturaleza. Conociendo las leyes que la estructura el hombre, mediante la observación, puede hacer uso (y abuso) de ella. Para ello, el hombre debió desarticular el vínculo que lo inscribía como ser ligado a la naturaleza, de la cual era parte integrante. Anteriormente a esta época, sabía el hombre que de alguna manera su ser se radicaba en la tierra que lo albergaba. Su racionalidad era dirigida para comprender éste y otros hechos. Con la Edad Moderna el hombre se constituye en regidor de su propio destino siendo centro de su pensamiento. Lo demás es objetivado, por lo que tiene clara conciencia de su entronización como sujeto desligado de lo que le diferencia a él como hombre, pero hombre individual, característica ésta de la modernidad del Renacimiento, que lo distinguirá, además, de los otros hombres. Así, el hombre, individuo, ente diferenciado y diferenciador, se erige sujeto de todo lo que le circunda, que reconoce en tanto que objeto. La dualidad estaba servida, pero también la excisión entre sus componentes. El sujeto regía sobre el objeto. Se asentó el dominio. El sujeto señoreó sobre el objeto.

En este sentido Juan David García Bacca dice lo siguiente: "El individuo, decía la filosofía clásica, se caracteriza por dos notas : estar dividido de los demás (divisum ab alio), y tener

una indivisión o unidad interna (unum in se)."²³ García Bacca nos recuerda cómo el concepto al que hace referencia el término 'individuo' responde al sentido con el que se le relacionó en latín, es decir, "individuo es un ser que es uno, porque se distingue de los demás", con lo que el profesor García Bacca confirma etimológica y conceptualmente la idea que sobre el concepto de individualidad tuvo la "Ilustración renacentista", que, por lo demás, buscó su alter ego en la antigüedad grecolatina; de lo que se desprende la clara intencionalidad al constituir dicho principio como uno de los pilares sobre los que cimentó el desarrollo de su específica visión del mundo. Además, este saberse "ser que es uno" arroja la idea de distinción de los demás y la causa de la "unidad interna". Esta es la reflexión que nos aporta el filósofo y antropólogo español, y, aunque él la incorpora con intención distinta de la nuestra, la creemos importante por servirnos de ayuda en nuestra indagación.

La investigación dualista recorrió lineal y profusamente el saber humano hasta nuestros días y por pura lógica se extendió al mundo de la física subatómica, allá por los primeros años de nuestro siglo XX. "Y como es natural, el objetivo de los científicos era el de señalar y medir las 'partículas', tales como los electrones, que componían el átomo, ya que las suponían la realidad de las realidades, los componentes finales e irreductibles de toda naturaleza.

²³ GARCÍA BACCA, Juan David, Antropología filosófica contemporánea, Anthropos, Editorial del Hombre, Barcelona, 1982, p. 91.

"He ahí precisamente la clave del problema. Para medir cualquier cosa se necesita algún tipo de herramienta o instrumento, sin embargo, el electrón pesa tan poco que cualquier tipo de artefacto concebible, incluso uno tan 'ligero' como un fotón, forzaría al electrón a cambiar de posición al intentar medirlo. No se trataba de una dificultad sino, por así decirlo, de un problema intrínseco del propio material del universo. Los físicos en cuestión habían llegado al punto de aniquilación y el supuesto que les había conducido hasta el mismo, el de que el observador es independiente del acontecimiento, y el de que se puede manipular dualmente el universo sin alterarlo, resultó ser insostenible. De algún modo misterioso, el sujeto y el objeto estaban íntimamente unidos, y las múltiples teorías que habían supuesto lo contrario se tambaleaban." ²⁴

4. Comentario etimológico de Platón.

Una digresión etimológica traída de la mano de Platón: el antropólogo no debe olvidar que el término que le designa, definiéndolo, proviene del significado que la palabra anthrôpos conlleva en la lengua griega. Es Platón quien en su Cratilo reflexiona sobre la etimología de este término y cómo responde conceptualmente a la actitud de "mirar atentamente" y al posterior examen que ejecuta. Platón hace decir a Sócrates, que

²⁴ WILBER, Ken, El espectro de la conciencia, Editorial Kairós, Barcelona, 1990 (1977), pp.43-44.

explica a Hermógenes, la relación entre significante y objeto, y cómo de esta relación desprende el concepto : "[...] anthrôpos, significa que, al contrario de lo que hacen los animales, incapaces de observar nada de lo que ven, de razonar sobre ello y de examinar, el hombre a penas lo ha visto (y opôpé tiene este sentido), aplica su examen y su razonamiento a lo que ha visto. Por esta razón, a diferencia de los animales, el hombre ha sido denominado con justicia anthrôpos : porque examina lo que ha visto (anathrôn a opôpé)" ²⁵.

Habremos de convenir con Platón que el hombre, al igual que el término que lo designa, no debe expresar simple y llanamente lo que ve, sino que para ser digno del significado expresado por dicha palabra, deberá aplicar su examen y razonamiento a lo que ha visto.

Nuestro problema no es etimológico; pero del mismo modo que Platón conduce su razonamiento acerca del conocer profundo del hombre iniciándolo por la explicación del término anthrôpos, nosotros creemos necesario llevar el término anthrôpos-hombre a su significado original con el fin de no perder de vista que el concepto platónico de anthrôpos nos ayudaría de manera extraordinaria, como antropólogos, a hacer aquello que debemos de hacer en la investigación antropológica : ver al hombre, nuestro objeto de estudio, de esta específica y platónica manera de entenderlo. Añadamos desde el principio que el acto de ver

²⁵ PLATON, Cratilo, Aguilar, Madrid, 1990, págs. 520-521, 398a/399a-399a/400b.

es para Platón un acto de iluminación, no una percepción, que analizaremos en el momento de exponer su singular teoría de las ideas.

En su obra, ya reseñada, Antropología filosófica contemporánea, Juan David Garcia Bacca parafrasea a Platón diciendo que "ántropos es el remirado, el que mira lo que una vez vio."²⁶ Y como el filósofo español, al que tanto le ha preocupado el quehacer antropológico, dice que esta definición platónica de hombre es de gran profundidad filosófica, no vendría mal dedicarle aún algunas líneas, interpretando la intención de Platón; pues, en verdad, para García Bacca, el hombre, además de tener como peculiaridad "examinar lo que ha visto", es digno tema de investigación.

5. La Física teórica: nuevas aportaciones a la observación.

Una rápida mirada a la reflexión que en el ámbito de la Antropología se ha venido haciendo a este respecto nos lleva a comprobar este interés por debatir acerca de la observación. Sin embargo, parece echarse de menos algunas nociones que desde principios de siglo, aunque escasamente, han sido debatidas en otros ámbitos del saber humano. La observación no es exclusiva

²⁶ GARCÍA BACCA, Juan. David, Antropología filosófica contemporánea, Anthropos, Editorial del Hombre, Barcelona, 1982, p. 39.

de la Antropología. Las demás ciencias también pueden hacer uso de esta técnica, y de hecho constituye la observación su modus operandi; tal es el caso, por ejemplo, de las ciencias de la naturaleza. Y a éstas, en concreto a la física, nos vamos a referir por el momento; pues, como es conocido, las investigaciones realizadas en el transcurso de los primeros años de nuestro siglo en el ámbito de la física cuántica, constituyeron un revulsivo que conmocionó las conciencias de los científicos que las realizaban.

En su libro La sabiduría insólita, Fritjof Capra nos cuenta: "Heisenberg, uno de los fundadores de la teoría cuántica y, junto con Albert Einstein y Niels Bohr, uno de los gigantes de la física moderna, describe y analiza el singular dilema con el que se encontraron los físicos durante las tres primeras décadas de este siglo al explorar la estructura de los átomos y la naturaleza de los fenómenos subatómicos. Dicha exploración les puso en contacto con una extraña e inesperada realidad, que destruyó los cimientos de su visión del mundo y les obligó a cambiar radicalmente su forma de pensar. El mundo material que observaban había dejado de parecer una máquina, compuesta por multitud de objetos independientes, y su aspecto era más bien el de un todo indivisible; una red de relaciones de un modo esencial que incluía al observador humano. En sus esfuerzos por asimilar la naturaleza de los fenómenos atómicos, a los científicos les dolió descubrir que sus conceptos básicos, su lenguaje y en definitiva su forma de pensar era inadecuado para expresar esa

nueva realidad." ²⁷ ¿Por qué dice Capra que las exploraciones realizadas en la estructura de los átomos y sobre la naturaleza de los fenómenos subatómicos destruyó los cimientos de la visión del mundo de aquellos científicos que practicaban dichas exploraciones? ¿A qué conclusiones les llevaron aquellas investigaciones para producirse en sus conciencias un cambio tan drástico?

Estas preguntas han sido ampliamente respondidas por algunos jóvenes físicos teóricos que, más o menos apasionadamente, han defendido -junto con pensadores adscritos a otras ramas del saber- los postulados que han dado origen a los nuevos paradigmas surgidos de la nueva visión del mundo, traducida ésta en una nueva conciencia, impulsadora de un saber acorde y comprometido con ella, que hizo frente a la visión mecanicista del mundo.

"La transformación más asombrosa de la visión del mundo que ha emprendido la nueva física, dice Michael Talbot, es precisamente ésta : admitir que la conciencia juega un indudable papel en el llamado universo físico [...] El papel del empirismo en la ciencia ha requerido siempre un observador desapasionado y concentrado sobre la realidad objetiva concebida como un 'algo' único y observable, a priori con respecto a la conciencia. No importe qué físico o qué mente realiza la observación [...] la nueva física [...] ha decubierto que sí importa. Aún contando con el saber y el instrumental adecuado, un físico no va

²⁷ CAPRA, Fritjof, La sabiduría insólita. Conversaciones con personajes notables, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1988), págs 15-16.

necesariamente a poder repetir los experimentos y observaciones realizados por otro físico. Los resultados de un experimento concreto ya no parecen depender solamente de las "leyes" del mundo físico, sino también de la conciencia del observador."²⁸

Erwin Schrödinger, en Ciencia y humanismo, exponiendo la propuesta de Bohr y Heisenberg relativa a la interacción sujeto/objeto en el proceso de observación, dice que a la influencia recíproca entre el observador y lo observado se añade un matiz nuevo y más adecuado en su opinión, pues en física "la acción siempre es *inter-acción*, siempre es recíproca."

Capra nos llama la atención también sobre este asunto : "El observador humano constituye la ligazón final en la cadena de los proceso de observación, y las propiedades de cualquier objeto atómico sólo se puede comprender en los términos de la interacción del objeto con el observador. Esto significa que el ideal clásico de una descripción objetiva de la naturaleza ya no es válida por más tiempo. La partición cartesiana entre el yo y el mundo, entre el observador y el observado no puede hacer cuando se trata con la materia atómica. En la física atómica, nunca podemos hablar sobre la naturaleza sin, al mismo tiempo, hablar sobre nosotros mismos."²⁹

²⁸ TALBOT, Michael, Misticismo y física moderna, Editorial Kairós, Barcelona, 1986, pp. 11-12.

²⁹ CAPRA, Fritjof, El Tao de la física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental, Luis Cárcamo, editor, Madrid, 1992 (1975), p. 83.

En otro lugar nos vuelve a insistir Fritjof Capra : "En la física atómica, los científicos ya no pueden actuar como observadores independientes y objetivos; están vinculados con el mundo que observan y el principio de Heisenberg mide dicha vinculación. Al nivel más fundamental, el principio de indeterminación es una medida de la unidad e interrelación del universo. En los años veinte, encabezados por Heisenberg y Bohr, los físicos llegaron a comprender que el mundo no es una colección de objetos independientes, sino que parece más bien una red de relaciones entre las diversas partes de un todo unificado. Nuestras ideas clásicas, derivadas de la experiencia cotidiana, no son plenamente adecuadas para describir este mundo. Werner Heisenberg ha explorado -más que nadie- los límites de la imaginación humana, los límites hasta los que cabe extender nuestros conceptos convencionales y hasta qué punto debemos vincularnos con el mundo que observamos."³⁰

Relativo al problema que nos ocupa, el de la observación, de los fragmentos insertados de los físicos, desprendemos lo siguiente: fue preciso la formalización de un lenguaje para expresar con el rigor que exige la investigación, los resultados de las observaciones realizadas en el proceso de las investigaciones en el mundo de los fenómenos atómicos y el de las partículas subatómicas, pues no es posible la aplicación de los conceptos clásicos, ni es garantía la imaginación del científico en la exploración del mundo subatómico. Y lo más importante para

³⁰ CAPRA, Fritjof, La sabiduría insólita, Editorial Kairós, Barcelona, 1991 (1988), p. 19.

nuestro propósito: la conciencia de cómo "el científico influye en las propiedades de los objetos observados a través del proceso de medición", y la imposibilidad de "actuar como observadores independientes y objetivos" estando "vinculados con el mundo que observan."

Y si esto se da en el terreno de la materia-energía, ¿qué ocurrirá cuando el proceso de la observación implique conciencias humanas? Pero insistiremos con un comentario más acerca de las alteraciones que puedan producirse en el objeto observado en el acto de observación. Traemos al caso un ejemplo aportado por Michael Talbot en su libro Misticismo y física moderna : "El problema de la observación de sistemas atómicos se ve aumentado por el hecho de que la luz pueda afectar al sistema. Por ejemplo, al nivel de la vida cotidiana, damos por supuesto el acto de observar. Mirar una silla o una página impresa parece ser una actividad que supone una cierta distancia. El hecho de que la silla o la página impresa estén de hecho siendo alteradas por la luz que reflejan, no es algo a lo que tenga inmediato acceso nuestra percepción. Sin embargo, en sistemas muy pequeños como es el interior de un átomo, un fotón de luz golpea las partículas que lo componen. Nunca podemos estar seguros de la posición de una partícula, porque nuestro único modo de ver la partícula en cuestión -bombardearla con un fotón- alterará su posición. Somos como ciegos tratando de agarrarnos a finas telas de araña."³¹

³¹ TALBOT, Michael, Misticismo y física moderna, Editorial Kairós, Barcelona, 1986, págs. 27-28.

Como puede observarse en la cita, Michael Talbot retoma el problema de la observación y las variaciones implicadas en la misma. Nos llama la atención acerca de las dificultades que el hombre encuentra en la vida cotidiana para percibir los innumerables cambios que se producen en su entorno y que no son captados perceptiblemente por los sentidos humanos. ¿Cuántas modificaciones de conductas ocurren a diario antes nuestros ojos sin que notemos en absoluto la más mínima variación en las mismas, creyendo que nuestra vista atenta recoge todo lo que ante nosotros sucede? Parece que estas consideraciones contestan lo dicho por M^a Teresa Anguera acerca de la "modificación de los sujetos y de las situaciones por el hecho de su propia observación"³², y sobre todo respecto al observador cuando establece un paralelismo entre las interferencias resultantes de "el efecto del observador sobre el observado"³³ y el principio de indeterminación de Heisenberg. La autora de Metodologías sobre la observación entiende que "La situación (el proceso de observación de partículas subatómicas) no es exactamente igual en la observación de la conducta humana, pues el científico puede esconderse detrás de un espejo unidimensional en algunas situaciones o puede entrar en otras como participante. Sin embargo, incluso en estas últimas, existe interferencia o interacción entre observador y observado, la cual hay que localizar para tratarla de forma directa."³⁴ El problema reside

³² ANGUERA, M^a Teresa, Metodología de la observación en las ciencias humanas, Editorial Cátedra, Madrid, 1985, p. 32.

³³ ANGUERA, M^a T., ob., cit., p. 149.

³⁴ ANGUERA, M^a T., ob., cit., 149.

en cómo localizar la conciencia del observador, o aún más, las conciencias del observador y del observado u observados interaccionándose en el proceso de investigación, en el caso, por ejemplo, de la investigación antropológica o psicológica, para "tratarla de forma directa".

Erwin Schrödinger viene de nuevo a esclarecer nuestro discurso y, esta vez, poniendo, también de nuevo, el dedo en la llaga : "Nuestra imagen del mundo se elabora a partir de la información proporcionada por los órganos sensoriales (de manera que la imagen del mundo es y se conserva, para cualquier hombre, como una elaboración de su propia mente, y no es posible demostrar que esta imagen tenga otra existencia), mientras que nuestra mente consciente se queda en algo extraño dentro de esta imagen, no tiene espacio vital en ella, no es localizable en ningún punto del espacio. No sabemos darnos cuenta de este hecho porque hemos admitido enteramente que el pensamiento de la personalidad de un ser humano (o también, en este sentido, de un animal) está localizado en el interior de su cuerpo. Saber que, en realidad, no es así, resulta sorprendente por lo que nos invade la duda y la confusión, es algo que no admitimos de buena gana. Nos hemos acostumbrado a localizar la personalidad consciente en la cabeza de los individuos -me atrevería incluso a decir que una o dos pulgadas detrás del punto medio de los ojos [...] Cuando nos enfrentamos con el cuerpo de un ser querido cuya pérdida nos apena, ¿no es más consolador pensar que aquel cuerpo

no fue en realidad el asiento de su personalidad (consciente)."³⁵

Creemos que los descubrimientos realizados en las ciencias de la naturaleza, como en física subatómica, biología, por ejemplo, y los obtenidos en otros ámbitos como la psicología y neurofisiología, deben ser tomados muy en serio por las disciplinas pertenecientes a las ciencias humanas para, así, completar y precisar sus visiones teóricas y metodológicas, a fin de explicar esa realidad nueva que aquellas nos presentan ante nuestros ojos, esperando que no nos suceda lo que a los adversarios de Galileo, que no sólo erraban en su visión del mundo, sino que se negaban a "ver" lo nuevo que se les mostraba.

Hay un curioso caso, también en la física contemporánea, que revolucionó la observación en dicha ciencia y que nos aclarará con mayor precisión lo que tratamos de argumentar con los anteriores textos extraídos de los científicos de nuestro siglo referente a la observación. Es el dilema intelectual, popularmente conocido como el gato de Schrödinger, que, "A fin de traducir más fácilmente en conceptos, la descripción paradójica de la realidad representada en la ecuación de Schrödinger, imaginemos la función de onda como una función abstracta en un espacio de configuración, un espacio imaginario tridimensional, tal como se usa para representar problemas conceptualmente. El comportamiento de la partícula puede

³⁵ SCHRÖDINGER, Erwin, Mente y Materia, Tusquets Editores, 1990 (1958), pp. 45-46.

representarse como una línea en el espacio de configuración. En el punto donde la ecuación de Schrödinger predice dos resultados igualmente probables, la línea se bifurca. De acuerdo con la función de onda, la partícula singular observa dos comportamientos diferentes en un mismo y único tiempo."³⁶ La polémica estaba servida entre los que defendían un mundo rígidamente determinístico y otro contingente. Se hablaba de "una variable oculta" como responsable de la conducta variable de las dos partículas, además de la posibilidad de no conocer toda la información relativa en mecánica cuántica.

En 1961, el Premio Nobel Eugene Wigner señaló que tal vez fuese la misma conciencia la variable oculta que decide qué resultado tiene lugar efectivamente en el acontecimiento considerado. Wigner indicó que la paradoja del gato de Schrödinger, solamente entra en juego tras el ingreso de la señal de medida en la conciencia humana. En otras palabras, la paradoja se produce en el punto del experimento en que interviene la observación humana.

"Una cosa es cierta (dice Talbot): si la mente humana produce un efecto incluso sobre algo como una simple partícula, la ecología entera del universo material queda afectada por ella. Nuestra visión de la realidad se encuentra frente a los primeros estremecimientos sordos que preludian un cambio radical."³⁷

³⁶ TALBOT, Michael, Misticismo y física moderna, Editorial Kairós, Barcelona, 1986 (1980), pág. 36.

³⁷ TALBOT, M., ob. cit, p.13.

A este respecto señala Talbot que para los físicos la idea de que la conciencia afecta a la materia es una afirmación inhabitual.

En su enfoque empírico y mecanicista, la ciencia ha tendido desde siempre a expulsar el fantasma de la conciencia de toda formulación de las leyes físicas. Esta formulación cartesiana basaba su visión de la naturaleza en la separación de dos mundos independientes: mente y materia (res cogitans y res extensa). Esta división permitió la conciencia de erradicación del hombre - sujeto conocedor- de la naturaleza, entendiendo ésta como una multitud de objetos ensamblados en una enorme máquina. Así, durante dos siglos y medio dominó el modelo mecanicista de Newton, "secundado por la imagen de un dios monárquico que regía el mundo desde lo alto imponiendo su divina ley sobre él. Las leyes fundamentales de la naturaleza investigadas por los científicos fueron entonces vistas como las leyes de Dios, eternas e invariables, a las cuales el mundo se hallaba sujeto".³⁸ ¡Cuánto dista esta idea de la expuesta por Rupert Sheldrake en La presencia del pasado!: "Sin embargo -dice el biólogo británico-, las teorías de campo de la materia fundamentales se encuentran actualmente en pleno proceso de cambio, y la física teórica contemporánea es testigo del nacimiento de concepciones evolutivas de los campos. En un universo evolutivo, las 'propiedades estructurales del mundo' evolucionan. ¿Cómo podemos seguir dando por sentado que tales

³⁸ CAPRA, Fritjof, El Tao de la Física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental, Luis Cárcamo, editor, Madrid, 1992 (1975), págs. 29-30.

propiedades estructurales están completamente gobernadas por leyes preexistentes? ¿Y si fueran hábitos universales que crecieron en el universo en crecimiento?" [Y] "Considerar la posibilidad de que la naturaleza sea habitual no pone en tela de juicio únicamente la suposición de que todo se rige por leyes trascendentales indiferentes a lo que ocurre, sino que pone en duda la base del mismo método científico. Si las propiedades estructurales del mundo cambian, ¿cómo podrían ser reproducibles los experimentos? ¿Y cómo los éxitos del método científico podrían haber verificado de forma tan impresionante la idea de repetibilidad?"³⁹

Esta idea que expresa la existencia de leyes universales no sujetas a inmutabilidad, junto a la de campos y resonancias mórficos, la retomaremos en un capítulo en el que expondremos ese nuevo mirar, en el que debe reconocerse la Antropología como un saber capaz de sumarse a esas disciplinas del conocimiento humano que ahora intentan impulsar el nuevo rumbo a nuestra civilización esclerotizada. Cambio de rumbo que proponemos nosotros para la Antropología como disciplina que sitúe a la investigación en esa nueva visión en la que el mundo es considerado "como una realidad inseparable -siempre en movimiento, vivo, orgánico, espiritual y material al mismo tiempo-." ⁴⁰ Idea de un mundo en el que

³⁹ SHELDRAKE, Rupert, La presencia de pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza, Editorial Kairós, Barcelona, 1990 (1988), págs. 69-70.

⁴⁰ CAPRA, Fritjof, El Tao de la física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental, Luis Cárcamo, editor, Madrid, 1992 (1975), p. 32.

todo, incluso los descubrimientos científicos, teorías que lo expliquen total o parcialmente, todo pueda coexistir armónicamente junto con sus fines espirituales y sus creencias religiosas. Es el concepto orgánico del mundo "ecológico", como gusta llamarlo el físico Fritjof Capra.

Volviendo a la sugerencia de Wigner de que las relaciones entre conciencia y la realidad objetiva, lo mismo que la naturaleza de la causalidad, necesitan ser reexaminadas, insistimos una vez más, ya que constituye una ruptura radical con la física clásica. También de la Antropología, al menos ésa es nuestra insistencia. Con todo, Wigner, aunque habla incluso de una nueva relación entre el observador y lo observado, mantiene la idea de que la línea divisoria entre conciencia y realidad "no puede ser eliminada".

6. Necesidad de reexaminar la tríada observador, observación y observado.

Esta ruptura debe ser considerada, también, en las demás ramas del saber humano. Aunque no en vano han sido múltiples las reflexiones acerca de los nuevos modos de entender la actividad científica, la organización de los saberes, etc., no encontramos en sus reflexiones nada que nos recuerde a cómo la observación misma modifica los resultados de la investigación. Los ejemplos de Michel Foucault, Gaston Bachelard, Mario Bunge, Edgar Morin,

etc, son sólo brillantes y sugestivas ilustraciones al respecto. Esto como consecuencia del derrumbe de la visión mecanicista que tan valiosas aportaciones ha dado al pensamiento de Occidente, pero que ha agotado su discurso debido a las nuevas exigencias de una civilización que, para sobrevivir, necesita imperiosamente un cambio de rumbo en todos los ordenes de la vida, dándose a sí misma la oportunidad de situarse -esperemos que decidida y conscientemente- en los albores de la nueva era que parece apuntar hacia una dimensión globalizante, sistemática, ecológica -biológica y mentalmente- (Morin, Capra, Wilber, Grof).

La necesidad de reexaminar la relación observador-observado, como nos sugiere Wigner, sin establecer esa "línea divisoria entre consciencia y realidad", en pro de una observación que "realmente" se ajuste a lo que el objeto "es" ha sido ampliamente admitida por aquellos investigadores y científicos que, alejándose de dogmáticos y académicos postulados, apuestan por una nueva forma de entender el saber humano sin sentirse obligados a rendir pleitesías a viejos criterios por el hecho de no vislumbrar salidas al impasse en el que está sumido el pensamiento occidental desde mediados de nuestro siglo. El abandono de los viejos postulados se ha producido no sin una rigurosa reflexión, tras la profunda crisis del pensamiento occidental que continuamente topa por doquier con las innumerables limitaciones que la visión mecanicista ha creado al pensamiento humano; sobre todo cuando hay otras "mecánicas" capaces de explicar las nuevas preguntas con las que el saber humano se enfrenta en la actualidad. Pero es el deseo de mirar

de otra manera lo que ha motivado que el hombre empiece a encontrar respuestas, no sólo a nuevas preguntas que van generándose conforme avanzamos en el saber; también a las muchas que, o no han sido respondidas satisfactoriamente, o las consideradas como satisfactorias no lo son del todo , o han dejado de serlo.

Es la técnica observacional con una sofisticada tecnología la que ha posibilitado a la ciencia dar respuestas que pueden aclarar muchos interrogantes nunca esclarecidos en el ámbito del saber humano; más aún, nos atrevemos a decir, a ofrecer también la posibilidad de que las ciencias del hombre puedan fluir por cauces por los que aún no ha cursado, aunque sí vislumbrado en algunos momentos de su historia. Estamos obligados a mencionar el caso, tan denostado en Occidente, de Platón, a quien todavía, sin reconocerlo, debe Occidente el más o menos logrado status de su pensamiento. Tal es el caso del que venimos hablando sobre la relación observador-observado, que obviamente implica la observación misma, objeto central, en este capítulo, de nuestra atención.

También en el ámbito del pensamiento sistémico, el enfoque constructivista ha reformulado la observación. Como es sabido, este enfoque entiende la investigación científica desde la utilidad en la vida cotidiana. ⁴¹ La amplitud de su proyecto

⁴¹ En este sentido se expresa M^a Jesús Buxó i Rey en su reciente artículo "Prospectiva antropológica", en el que propone la idea del rol social que tiene que cumplir la Antropología. Para la antropóloga catalana hay un desajuste entre teoría antropológica y aplicación en la vida política y social, por lo

epistemológico hace que el ámbito de su interés trascienda el terreno de las ciencias duras, en donde surgió, para prestar especial interés a las ciencias que tienen como objeto de investigación los fenómenos sociales. Plantea la observación desde los mismos presupuestos teóricos, aunque con la peculiaridad propia de cada científico y de la materia que trata. El análisis de la observación científica constituye uno de los temas que ha suscitado mayor interés entre los constructivistas. Abrir las páginas de las obras realizadas desde este enfoque es suficiente para confirmar esta idea. Así, para Humberto Maturana, dirigiéndose al lector de su reflexión, dice : "las facultades como observador resultan de su funcionamiento como sistema vivo, aunque la experiencia de ser un observador le ocurra como cosa común y corriente mientras permanece experiencialmente ciego respecto de su origen." ⁴²

La complejidad de la realidad hace al constructivista un minucioso observador, pero con la clara conciencia y responsabilidad "de si quiere o no las consecuencias de sus

que sería deseable una "prospección antropológica" que se oriente "al diseño de alternativas culturales innovadoras con el fin de crear condiciones culturales probables". La tesis de la profesora Buxó i Rey se inscribe más en el marco de las ciencias del diseño que en el pensamiento constructivista, aunque ambas plantean una repercusión práctica de las investigaciones académicas. (BUXO I REY, M^a Jesús, "Prospección antropológica". En: KOTTAK, Conrad P., Antropología. Una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana, MCGRAW-HILL, Madrid, 1994)

⁴² MATURANA, Humberto R., "La ciencia y la vida cotidiana : la ontología de las explicaciones científicas". En: El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo, Gedisa editorial, Barcelona, 1994 (1991), p. 159.

acciones", dice Maturana. El interés por la observación ha llevado a Fritz B. Simon a hablar de "realidades más duras y más blandas", diferenciando los ámbitos de las ciencias llamadas duras y calificadas como blandas. La aplicación del término "realidad más dura" para el ámbito de la realidad inanimada parece claro, pues la ciencia mecanicista se basa en la idea de separación entre el sujeto y el objeto. El observador siempre es algo fuera del objeto indagado, y así lo describe, independiente de él. Las condiciones subjetivas del observador no deben influir en el resultado de la observación. Pero, en realidad, dice Simon, sólo podemos utilizar tal conocimiento objetivo cuando "tenemos que ver con objetos con los que también en la praxis podemos enfrentarnos como observadores exteriores."⁴³

La distinción (oposición) entre una realidad "mas dura" y una realidad "más blanda" queda explicada por la mayor o menor influencia del observador o de la observación sobre los procesos que mantienen un ámbito de la realidad tal cual es. A ello responde luego el hecho de que el observador puede hacer en diferente medida como si fuera exterior y fuera 'objetivo'⁴⁴, creando una imagen idealizada, "objetiva", y así el observador puede abstraerse, excluirse de la observación. "Se puede hacer como si en la observación de los objetos de tal realidad "más

⁴³ SIMON, Fritz B., "Perspectiva interior y exterior. Cómo se puede utilizar el pensamiento científico en la vida cotidiana". En: El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo, WATZLAWICK, Paul, KRIEG, Peter (Comps.), Gedisa editorial, Barcelona, 1994 (1991), p. 133.

⁴⁴ SIMON, F. B., ob., cit., p. 134.

dura" y de la interacción con ellos sólo se modificara el observador -el observador adquiere conocimiento y saber-, pero no el objeto observado. Luego, con relativa facilidad se puede lograr unanimidad entre los distintos observadores acerca de lo que hay que considerar en tal ámbito como 'real', 'verdadero', 'correcto', 'falso', 'bueno' o 'malo'."45 Mucho más difícil resultaría la "objetivación" de una "verdad" cualquiera en el ámbito de la vida social, dice Simon, en la medida que había que alcanzar un consenso intersubjetivo, cuando se pretende hacer afirmaciones sobre un ámbito de la realidad al que el observador pertenece. Para Simon la separación entre sujeto y objeto del conocimiento desaparece, "pues el observador o sus pautas de conducta se localizan dentro de la unidad observada, dentro del sistema observado [...] El observador no puede pensarse como 'alguien que está fuera' y considerar objetivo su conocimiento, pues no se puede abstraer a sí mismo de su descripción de la realidad y tampoco puede abstraerse de su propia influencia, que crea o sostiene en lo posible lo observado."46

El pensamiento constuctivista afirma que el observador influye en el ámbito de la realidad cuando éste es más "blando". Y "cuando un miembro de un sistema de interacción cambia su visión del sistema, existe la posibilidad (o el peligro) de que cambie todo el sistema". Más compleja es la situación cuando "dos o más observadores se observan mutuamente". Es el ámbito más

45 SIMON, F. B., ob., cit., p. 134.

46 SIMON, F. B., ob., cit., p. 134.

"blando" de la realidad que puede únicamente "'endurecerse' cuando los observadores se estabilizan mutuamente en sus ideas del mundo y en sus modelos de conducta." Este es el trasfondo de las limitaciones con las que se encuentran todas las ciencias sociales. Simon lo explica con palabras del maestro von Foerster: "Las 'hard sciences' tienen éxito porque se ocupan de los 'soft problems''; las 'soft sciences' deben luchar, pues deben enfrentarse con los 'hard problems'".⁴⁷

Es aquí donde el pensamiento sistémico comienza a ser útil para la vida cotidiana, permitiendo la confrontación entre perspectiva interior del observador y perspectiva exterior. Veamos cómo resuelve las dificultades que se presentan a las ciencias que se ocupan de los fenómenos sociales. Dice Simon que la primera consideración que ha de hacer el observador (un etnólogo, por ejemplo) que observa (una tribu de aborígenes) es saber hasta qué punto "puede definirse a sí mismo como observador exterior". ¿Podrían ser observados los fenómenos que ha de observar si él no fuera el observador? Si el sistema observado se abstrajera a este observador junto con sus métodos específicos de observación, ¿cambiaría el sistema?

Cuando diferentes observadores describen una misma realidad, un mismo fenómeno, un mismo sistema con diferentes métodos, pueden presentarse en su explicación como "observadores exteriores de una realidad más dura, independiente de ellos,

⁴⁷ SIMON, F. B., ob., cit., p. 135.

'objetiva', cuyo surgimiento y sostén no puede atribuirse a ellos." Dichos observadores exteriores pueden describir pautas de conducta y enlazarlas formando modelos : "Si la persona A muestra la pauta de conducta Xa, entonces la persona B muestra la pauta de conducta Xb, y si la persona B muestra la pauta de conducta Xb, entonces la persona C muestra la pauta de conducta Xc; si la persona C muestra la pauta de conducta Xc, entonces [...]; y si la persona N muestra la pauta de conducta Xn, entonces la persona A muestra la pauta de conducta Xa [...] Con tales reglas descriptivas se pueden representar libres de valores neutros, modelos de enlaces funcionales, es decir, efectos de pautas de conducta sobre otras pautas de conducta. Se pueden caracterizar diferentes sistemas de interacción mediante secuencia de interacción (más o menos) diferentes. Desde el punto de vista sistémico no surge de allí la cuestión de si la conducta de A es la causa de la conducta de B o si la conducta de N es la causa de la conducta de A. En vez de eso, el observador ve la circularidad en la que los patrones de conducta se enlazan entre sí, formando una red [...] Para el observador exterior no son de interés las características y los motivos particulares de las personas participantes, ni sus capacidades o limitaciones, ni sus buenas o malas intenciones [...] Para describir el sistema indagado es completamente suficiente si el observador se conforma con la descripción de los patrones de conducta y señala las reglas de sus enlaces : 'Si..., entonces...'.⁴⁸

⁴⁸ SIMON, F. B., ob., cit., p. 136.

7. ¿Puede hablarse de paralelismo entre física y misticismo?

Muchos descubrimientos obtenidos en el terreno de la física han llamado la atención a la comunidad científica sobre el paralelismo que ha podido establecerse entre aquéllos y las experiencias expresadas por la mística oriental. Este hecho es hoy día ineludible por el extraordinario volumen de comentarios que los mismos físicos aportan al respecto. Científicos como Heisenberg, Bohm, Einstein, se interesaron sobre temas relacionados con la mística y vieron cómo las aportaciones de su estudio reflejaban explicaciones próximas a las experiencias místicas. El interés de la comunidad científica por la filosofía oriental se hizo con profundo respeto y admiración, a pesar de las diferencias diametralmente opuestas que sustentan sus respectivas visiones del mundo. Este conocimiento, luego de la aproximación indicada, lo ejemplifica las palabras de Julius Robert Oppenheimer : "Las nociones generales sobre entendimiento humano [...] que están ilustradas por descubrimientos en Física atómica, no están en la naturaleza de cosas del todo desconocidas, de las que no se haya oído hablar en absoluto o nuevas. Incluso en nuestra propia cultura tienen una historia y en el pensamiento budista e hindú ocupan un lugar central y de mayor consideración. Lo que nosotros encontraremos es una ejemplificación, un estímulo y un refinamiento de la vieja

sabiduría." ⁴⁹ El mismo Capra nos dice respecto a esta similitud, cuando los físicos se plantean los intentos de combinar la teoría de la relatividad y la teoría cuántica con la finalidad de describir los fenómenos del mundo submicroscópico -es decir, las propiedades e interacciones de las partículas subatómicas de las que toda materia está hecha- que los paralelismos "entre la física moderna y el misticismo oriental son más sorprendente, y con frecuencia tropezamos con afirmaciones donde es casi imposible decir si han sido hechas por físicos o por místicos orientales [...] Esta visión del mundo no está limitada a Oriente, sino que podemos encontrarla en algún grado en todas las filosofías orientadas místicamente." ⁵⁰ Con ello no queremos decir que la física haya demostrado lo expresado en las experiencias místicas o en lo expuesto en las doctrinas filosóficas orientales, que intentan trascender el nivel de conciencia humana hasta lo Absoluto. No puede entenderse el paralelismo al que se refieren los físicos con lo que algunos divulgadores del nuevo paradigma -como agudamente ha demostrado Ken Wilber- quienes han identificado misticismo con física teórica. Esta interpretación queda reducida, en palabras de Wilber, a un misticismo popular. El término paralelismo no debe confundirse con la simple interpretación de que ambas direcciones del conocimiento (mística y física) se preocupen del mismo objetivo. La mística tiende hacia el espíritu, mientras que la

⁴⁹ Citado por CAPRA, F., en El Tao de la Física. Una explicación de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental, Luis Cárcamo Editor, Barcelona 1992 (1975), pág. 24.

⁵⁰ CAPRA, F., ob., cit., p. 25.

física tiene como objeto de estudio del universo material.

8. Más aportaciones de la física contemporánea.
¿Observación participante?

Pero ¿qué tiene que ver con todo esto la Antropología, pues hasta ahora sólo hemos hablado de la observación en física subatómica, biología, etc.? Hemos dicho que con el advenimiento del siglo XX se produjo un cambio radical en la visión del mundo en los científicos que investigaban el universo de las partículas subatómicas, que les llevó a romper con la visión mecanicista del mundo, sustituyéndola por otra en la que el universo comenzaba a aparecer "un gran pensamiento en vez de una gran máquina"⁵¹, como observó James Jeans allá por los años treinta. Con este cambio de mentalidad se instrauró en el dominio de la física una nueva forma de observar la realidad cuyos resultados siguen, aunque muy lentamente, impregnando las mentes de investigadores adscritos a otras ramas del saber humano. Lenta, sí, pero firmemente va asumiéndose la ruptura con los viejos esquemas mecanicistas que perviven arraigados incluso en los más prestigiosos claustros universitarios. En esta nueva forma de observar influyó, como ya se ha dicho en otro lugar, el principio de indeterminación de Heinsenberg, y las consecuencias metodológicas derivadas de este principio junto a otros descubrimientos ya reseñados, que modificaron, entre otras cosas,

⁵¹ Citado por Capra, F. en El Punto Crucial, pág. 94.

la concepción de los científicos acerca de la naturaleza de la realidad. Por decirlo con palabras de Michael Talbot, "él mismo y otros físicos comenzaron a poner en cuestión la naturaleza de la realidad físico u objetiva." ⁵²

Un hecho importante que podría señalarse consistió en la acuñación de la expresión "observación participante" hecha por John A. Wheeler que creía que el término de "observador" debía de ser sustituido por el de "participante", hecho éste, el de la sustitución, que señalaría explícitamente, el papel radicalmente nuevo de la conciencia en el campo de la física. "En vez de negar la existencia de la realidad objetiva, va más allá, afirmando que la realidad subjetiva y la objetiva se crean recíprocamente, más o menos [...] Como él [Wheeler] dice : ¿Puede el universo, en algún extraño sentido, 'ser traído a la existencia' por la participación de los participantes? [...] el hecho vital es el hecho de la participación. 'Participante' es el nuevo concepto incuestionable acuñado por la mecánica cuántica que ha echado abajo el término 'observador' de la teoría clásica, el sujeto que observa seguro, tras un espeso muro de cristal." ⁵³

⁵² TALBOT, Michael, Misticismo y física moderna, Editorial Kairós, Barcelona, 1985 (1980), p. 29.

⁵³ TALBOT, M., ob., cit., p. 41.

Aquí conviene precisar que el concepto referido por la expresión "observación participante" acuñado en física cuántica nada tiene en común con el usado en Antropología, con el que se designa el trabajo "in situ" de antropólogo. Wheeler y los físicos se refieren al hecho mediante el cual la conciencia del observador modifica, altera la realidad misma por el hecho mismo de la presencia; esa realidad que incluye al observador también, siendo ambos, observador y observado, uno con esa realidad. Así, observador y observado se "crean recíprocamente", dice Wheeler.

Dice Talbot que, al sugerir el término, "participante", Wheeler está demostrando la naturaleza mística de la nueva física. En modo alguno podemos compartir esta afirmación de Talbot, ya que la similitud que ha querido establecerse entre física teórica y misticismo no conlleva la identidad entre ambos modos de conocimiento. Si la física fuera mística sería transensorial y transracional, y no sería física: sería mística. Así, el concepto "participante" no puede ser entendido tal como lo expone Talbot, en términos místicos, pero sí en la medida en que, inserto el observador en el proceso de observación, modifica lo observado por su mera presencia. Esto se comprueba fácilmente en las investigaciones antropológicas, en las que la presencia del antropólogo influye en los resultados de la investigación. Es sobradamente conocido en el ámbito de la Antropológicas el ejemplo de Beattie respecto a las observaciones realizadas en su trabajo de campo.

9. El papel de la conciencia.

Otro aspecto a considerar respecto de la influencia de esta nueva manera de observar, fue la afirmación aceptada por gran parte de la comunidad de físicos cuánticos de que la conciencia juega un indudable papel en el llamado universo físico, aportación hecha por Wigner; aspecto sobre el que insistimos por

la repercusión que puede tener en nuestra disciplina.⁵⁴

Pero no ha sido la física el único ámbito cognitivo que ha concluido en tal afirmación. Con las aportaciones de Heinz von Foerster a la reflexión epistemológica desde su actividad multidisciplinar se desmonta todo el entramado objetivista de la ciencia clásica elaborándose una epistemología en la que el desarrollo observacional y el elemento observador se "mirarán" desde unas perspectiva diferentes a las consideradas por la ciencia objetiva. Así, como examinaremos más adelante, dentro del enfoque auspiciado por Heinz von Foerster, el constructivismo, se tendrá como objetivo prioritario la elaboración de una teoría del observador como premisa para la construcción de una epistemología de nuevo cuño. Todo el planteamiento constructivista está montado sobre la afirmación que nosotros hemos recogido de la física contemporánea de que la conciencia juega un papel indiscutible en el proceso de investigación científica, referida ésta a cualquier ámbito cognitivo, conformado desde los postulados que los constructivistas entienden que un dominio cognitivo puede tener acceso al conocimiento, que iremos desbrozando en sucesivos capítulos; del mismo modo que examinaremos el interés por la conciencia despertado entre los miembros de la comunidad de psicólogos que integran el enfoque transpersonal en psicología.

Así, asumiendo la afirmación de la mayoría de los físicos

⁵⁴ Esta consideración será tratada ampliamente en el capítulo noveno.

cuánticos: después de Heisenberg la observación objetiva no puede, en modo alguno ser defendida, pues la conciencia del observador juega un papel importante en el proceso mismo de la observación.

Una última observación respecto de la importancia de la conciencia en el proceso de investigación -ahora traída de la mano de la psicología transpersonal-, que ya comentamos sucintamente en el primer capítulo. Se trata de una cita de Stanislav Grof recogida de un artículo publicado en la compilación que la revista Integral dedicó a la Nueva Conciencia. Dice Grof: "La investigación moderna de la conciencia da una nueva imagen a la psique humana. La ciencia mecanicista había descrito la conciencia como un epifenómeno, producto de una materia muy desarrollada: el cerebro. Pero las observaciones de los últimos decenios han cambiado radicalmente nuestra manera de entender la relación entre conciencia y materia y nuestra visión de las dimensiones de la psique. Estas observaciones no presentan la conciencia como subordinada a la materia, sino al mismo nivel o, en todo caso, siendo la materia la que está subordinada a la conciencia. A la vez nos presentan la inteligencia creativa como algo inextricablemente tejido en la trama del universo. A la luz de estos nuevos descubrimientos, la psique humana parece estar armoniosamente imbricada en todo lo que existe, y la visión que la ciencia de vanguardia tiene del mundo coincide cada vez más con las grandes tradiciones místicas de todos los tiempos."⁵⁵

⁵⁵ GROF, Stanislav, "Sorpresas al explorar la conciencia". En: Nueva Conciencia. Plenitud personal y equilibrio planetario para el siglo XXI, Editorial Integral, Barcelona, 1991, p.32.

Luego de todas estas consideraciones ¿cómo puede la Antropología ignorar tan prometedores logros hallados y asumidos por las ciencias físicas, relativos al método que tan celosamente ha desarrollado especulativa y empíricamente la Antropología de nuestro siglo?

Es desde estos postulados llegados de la física, donde debe ser situado el cambio de rumbo epistemológico que hoy ofrecen el nuevo pensamiento paradigmático.

También, aquí, debemos hacernos la siguiente pregunta : ¿qué es lo que la Antropología ha hecho respecto de la técnica observacional, que la ha definido como saber autónomo y creado un estatus entre los demás saberes del hombre? A ello dedicaremos el capítulo siguiente, en el que se analizarán las aportaciones hechas por los antropólogos a la observación científica.

**CAPITULO IV: LOS CAMINOS SEGUIDOS POR LA ANTROPOLOGIA EN
EL TERRENO DE LA OBSERVACION**

1. El trabajo de campo y la observación participante.

De todos es conocido que una buena observación fundamenta la construcción de una fructífera teoría antropológica. La observación no es sólo el comienzo de la investigación antropológica, sino que establece el eje sobre el que discurre todo estudio que se cimiente en el trabajo de campo. Pero ¿qué es lo que constituye una buena observación? Para responder a esta pregunta debemos pasar a analizar lo que la Antropología ha llevado a cabo en el terreno observacional.

Un detenido estudio de la técnica observacional usada en el trabajo antropológico nos permitirá entender cuál ha sido la actitud de los antropólogos frente al hecho mismo de observar. Porque observar ha sido el habitual procedimiento de éstos para dar cuenta del objeto de su estudio. De este modo comprenderemos cómo la observación -y no sólo en el saber antropológico, sino también en el dominio de las demás ciencias humanas-, ha adolecido de los hallazgos que el saber científico ha aportado en esta centuria. Hallazgos que podrían haber revertido en un mejor y exhaustivo conocimiento del objeto observado.

Nos preguntamos las razones por las que el saber humanístico no asumió tan extraordinarios logros relativos a la observación y nos pareció que lo más idóneo era la de examinar la actitud que los antropólogos han adoptado respecto de la técnica observacional desde que la Antropología se constituyó como

disciplina autónoma. Para ello analizaremos esquemática y diacrónicamente la actitud de los antropólogos respecto a la técnica de la observación, desde que la Antropología se pretende un saber científico como lo ambicionó desde finales del siglo XIX, con las aportaciones evolucionistas; aunque estos antropólogos de gabinete nada hicieran por la observación de campo, pues -como se sabe- confiaban en el material registrado por misioneros, exploradores, viajeros, oficiales y colonos para la obtención de sus datos.

Pero la Antropología del presente siglo y, particularmente, desde Boas y Malinowski, se basa primordialmente en el trabajo de campo. Hasta hoy, la comunidad antropológica piensa que el estudio sobre el terreno permite analizar con mayor exactitud y conocimiento de causa las muy diversas y plurales realidades socioculturales.

A pesar de las múltiples teorías y de las diferentes estrategias metodológicas, se sigue pensando que la investigación antropológica es sinónimo de trabajo de campo. No cabe duda de que continúa siendo la técnica más idónea que el antropólogo puede encontrar para enfrentarse al hecho mismo de la observación, porque el trabajo de campo constituye la manera más directa de observar. Buscar los datos empíricos de primera mano, "ir a la fuente" para conseguir de manera directa la información de lo que se quiere estudiar, requiere un examen riguroso e ininterrumpido del objeto o sujeto de interés.

La observación es la línea directriz del trabajo de campo, el "anima nutrix" de la investigación sobre el terreno; si no hay observación, no hay trabajo de campo. Un proyecto, un plan de actuación para el trabajo etnográfico exige una estrategia investigadora que se desglosa en varias fases. La primera consiste en elegir una comunidad, un espacio y, después, "in situ" buscar a los informantes. También indagar para encontrar unas condiciones idóneas para observar, eligiendo la ocasión de acuerdo con el desarrollo de lo que se quiere examinar, ya sea una ceremonia, un ritual, un intercambio comercial o cualquier otra circunstancia determinada que permita fijar mejor el objeto de estudio.

El trabajo de campo es el espacio predilecto de la observación; pero sin observación directa no se concibe aquél. La observación se inscribe, pues, en el trabajo de campo; representa una capacidad, una actitud; implica atención, consideración, examen, inspección, búsqueda, encuesta, exploración; es decir, un sin fin de ejercicios que significan un aplicar, una manera de ver. De alguna forma, el observador atraviesa el objeto que estudia. No se limita al análisis de la forma exterior, busca y entra en los aspectos ocultos o latentes de su objeto de estudio.

Además, el trabajo de campo se fundamenta en la incorporación in situ del observador, integrándose éste en la comunidad escogida para su estudio, de la que pretende extraer los datos suficientes que explicarán la organización de dicha

comunidad en los distintos aspectos de la vida social y cultural. Si con ello se llega a comprender con rigor la urdimbre en la que se teje el complejo mundo de la cosmovisión, de la organización política y social, de la interpenetración de individuos e ideas, de las relaciones económicas entre otras normas de conducta, etc., o bien, tan sólo se llega a explicar insuficientemente dicha comunidad, es otra cuestión. Porque describir los modos de comportamiento individuales y colectivos de una comunidad, aun cuando se intenten describir los ritos, sus motivaciones y funciones, los mecanismos ideológicos y sociales, de la misma, etc, estudiando, por ejemplo, las estructuras lingüísticas de una comunidad, como hizo Benjamin L. Worf, no asegura el desciframiento de interrogantes que aún puedan plantearse respecto de esos pueblos. Cuando estudió la cosmovisión hopi, Worf precisó que para conocer realmente la cosmovisión de dicha cultura hace falta más que conocer su lengua; porque después de estudiar y analizar detenidamente aquella, halló que no tenían palabras y formas gramaticales para expresar lo que nosotros llamamos el "tiempo". No encontró el antropólogo y lingüista americano conceptos como los de pasado, presente y futuro o duración y movimiento que puedan revelar una noción para expresar el transcurrir del tiempo, o incluso, la comprensión del espacio.

Esto nos recuerda, salvando las diferencias, la turbación de los científicos cuando a principios de siglo la realidad que percibían como consecuencia de sus investigaciones les llevó a modificar su propia concepción del mundo, y a comprender que el lenguaje con el que expresaban sus descubrimientos no era

adecuado para exponer aquello que sus propios ojos veían y que en nada se ajustaba a lo que hasta entonces tenían como realidad. Y es que el lenguaje es el vehículo mediante el cual el hombre representa las cosas. A través de él aprehendemos la realidad, esa entidad en la cual estamos inmersos, pero que es exterior a nosotros, occidentales criaturas del planeta. Realidad objetiva, objeto de conocimiento. Y es el lenguaje el útil con el que expresamos el conocimiento de esa realidad. Lenguaje y realidad objetiva se corresponden, siendo el primero representación del segundo. Y es, dice Michel Foucault, que "A partir del siglo XVII, se da un valor inverso a la naturaleza y a la convención: si es natural, el signo no es más que un elemento descontado de las cosas y constituido en tanto signo por el conocimiento. Así, pues, es algo prescrito, rígido, incómodo y el espíritu no puede adueñarse de él. Por el contrario, cuando se establece un signo de convención, siempre se puede (y en efecto se debe) escogerlo de tal modo que sea simple, fácil de recordar, aplicable a un número indefinido de elementos, susceptible de dividirse él mismo y de recomponerse [...] Los signos naturales no son sino el esbozo rudimentario, el dibujo lejano que sólo quedará terminado por la instauración de lo arbitrario, frente a estos signos de convención [...] Un sistema arbitrario de signos debe permitir el análisis de las cosas en sus elementos más simples; debe descomponer hasta llegar al origen; pero debe mostrar también cómo son posibles las combinaciones de estos elementos y permitir la génesis ideal de la complejidad de las cosas. "Arbitrario" no se opone a "natural" a no ser que se quiera designar la manera en que se establecen los signos. Pero arbitrario es también la reja

de análisis y de espacio combinatorio a través de la cual la naturaleza va a darse en lo que es."¹

Después de leer estas palabras de Foucault parece más fácil entender cómo Whorf encontró una dificultad (¿insalvable?) en el lenguaje de los hopi, por su imposibilidad de ser traducido a los signos convencionales del inglés. Claro que la visión expuesta por Foucault traduce una concepción del mundo netamente mecanicista, racionalista, pues en el siglo XVI, "el lenguaje real, nos dice Foucault, no es un conjunto de signos independientes, uniforme y liso en el que las cosas vendrían a reflejarse en un espejo a fin de enunciar, una a una, su verdad singular. Es más bien una cosa opaca, misteriosa, cerrada sobre sí misma, masa fragmentada y enigmática punto por punto, que se mezcla aquí o allá con las figuras del mundo y se enreda en ellas: tanto y también que, todas juntas, forman una red de marcas en la que cada una puede desempeñar, y desempeña en efecto, en relación con todas las demás, el papel de contenido o de signo, secreto o de indicio. En su ser en bruto e histórico del siglo XVI, el lenguaje no es un sistema arbitrario; está depositado en el mundo y forma, a la vez, parte de él, porque las cosas mismas ocultan y manifiestan su enigma como un lenguaje y porque las palabras se proponen a los hombres como cosas que hay que descifrar. La gran metáfora del libro que se abre, que se deletrea y que se lee para conocer la naturaleza, no es sino el envés visible de otra transferencia, mucho más profunda, que

¹ FOUCAULT, Michel, Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas, Siglo XXI editores, México, 1974 (1968), p. 68.

obliga al lenguaje a residir al lado del mundo, entre las plantas, las hierbas, las piedras y los animales. El lenguaje forma parte de la gran distribución de similitudes y firmas. En consecuencia, debe ser estudiado, él también, como una cosa natural."² Posiblemente ahora echemos de menos esta forma de entender el lenguaje, ya lejana y perdida en el tiempo, pues nos permitiría comprender mejor, acaso sin tantas dificultades, culturas como la de los indios hopi, pero, también, quién sabe si podríamos conocer ¿por semejanza? esa naturaleza dinámica e interconectada en todas sus partes entendida como un todo, una unidad indivisible, sin los prejuicios racionalistas que asaltan de continuo a toda investigación sobre la realidad. Pero el hecho es que nuestro lenguaje responde a la representación, y ésta es consecuencia de la concepción dualista de nuestro racionalismo mecanicista. Sin embargo, la lengua hopi es capaz de explicar y describir todos los fenómenos observable del universo.

Edward Hall, en su trabajo de campo realizado entre los hopi -a partir de 1931- retomó los estudios de Whorf y explicó que vivir entre los indios era como vivir en otra época, en otro tiempo y en otro mundo. Lo compara a "un espejismo por encima de las mesetas", a "un eterno presente", es similar a un vivir el "ahora", incluso cuando se prepara un futuro. En sus sucesivas estancias entre los hopi, Hall trabajó teniendo en cuenta que vivir entre los indios hopi es entrar en otro espacio-tiempo. El tiempo deja de ser un tirano, y sin relación alguna con el dinero o con la idea de progreso, tal y como se conciben en Occidente.

² FOUCAULT, M., ob., cit., pp. 42-43.

Nos dice que jamás se hubiera dado cuenta del elemento tiempo contemplado como ritmo vital si no hubiera trabajado en una reserva con los indios. Los hopi tratan el tiempo como un flujo continuo compuesto de pasado, presente y futuro, algo que ven tan natural como la respiración misma. Por ejemplo, los verbos no se conjugan ni en presente, ni en pasado, ni en futuro, y sin embargo apuntan la relación que existe entre el hecho explicado y quién habla. De este modo cuando un hopi dice: "Llovió esta noche" indica donde estaba cuando llovió y cómo se percató del hecho en cuestión. Expresa también si lo vió directamente desde el exterior, si se lo contaron, si se dio cuenta porque el suelo estaba mojado cuando se levantó o si dedujo que había llovido.³ Estas apreciaciones fueron posible gracias a la técnica del trabajo de campo y a la observación participante.

Así que para ser fiel a la estructura del universo hopi hace falta "traducir" -en la medida de lo posible- el punto de vista que tiene dicha cultura del tiempo y espacio, con significados aproximativos en nuestra propia lengua; porque traducir literalmente un lenguaje no refleja exactamente el mundo de las ideas de la cultura que se estudia. Así lo expresa Whorf en el capítulo dedicado al modelo indio-americano del universo: "la lengua hopi es capaz de explicar y describir correctamente, en un sentido pragmático u operacional, todo fenómeno observable del universo. Por lo tanto, creo que es gratuito suponer que el pensamiento hopi contiene cualquier noción de este tipo, como la

³ HALL, Edward, La danse de la vie. Temps culturel, temps vécu, Seuil, Paris, 1984 (1983), pp. 48-49.

noción del 'tiempo' que fluye de supuesto origen intuitivo [...] Para describir la estructura del universo de acuerdo con el pensamiento hopi es necesario intentar -hasta el punto en que sea posible- hacer explícita su forma de ver el mundo, que en realidad sólo se puede describir en la lengua hopi, mediante significados de aproximación expresados en nuestra propia lengua, que aunque son en cierto modo inadecuados, nos permitirán entrar en consonancia relativa con el sistema que subraya el punto de vista hopi del universo."⁴

Tal y como acabamos de advertir, observar no consiste únicamente en preocuparse por los acontecimientos exteriores sino descubrir lo latente de los comportamientos y conductas de los nativos además de sus formas de pensamientos. Observar es algo más que indicar lo fenomenológicamente visible. Consiste en "un darse cuenta" de que debemos entrar, atravesar unos niveles de entendimiento que permiten obtener un conocimiento que va más allá de lo sensorial. Se trata de sacar a la luz otros dominios y modos de conocimiento; en otras palabras, otra forma de mirar. Y en lo referente al lenguaje, comprender y desentramar las formas de pensamiento de los informantes y siendo conscientes de que existe una estrecha relación entre lenguaje, pensamiento y realidad, situando estos elementos imbricados en un contexto determinado.

En efecto, las estructuras lingüísticas son meras formas

⁴ WHORF, Benjamin, Lee, Lenguaje pensamiento y realidad, Barral Editores, Barcelona, 1971 (1956).

abstractas convencionales que prestan servicio a la comunicación humana. Lo que hay que conocer es si el lenguaje hopi, por ejemplo, representa la realidad, como lo hace el nuestro, o establece un juego de semejanzas replegándose el mundo sobre sí mismo, repitiendo la tierra, el cielo, o reflejándose los rostros en las estrellas, o expresando sus términos lo que de secreto las hierbas encerraban en sus tallos que sirviera al hombre. ⁵ La Antropología dice que la cultura es un sistema de símbolos y signos compartidos, para utilizar la concepción geertziana, que circunscribe una red de formulas comunicacionales, verbales o no verbales, de la cual se valen los que pertenecen a ella. Así que al cambiar de sistema cultural se cambia también el significado de dichos símbolos y signos.

Incluso cuando el investigador se incorpora manteniendo contactos estrechos con la comunidad, pretendiendo de este modo conseguir una visión más acorde con la de los nativos, puede que no logre un conocimiento real del profundo vivir de la comunidad estudiada mientras no piense como ellos. Y siguiendo los consejos de Benjamin Whorf, las preguntas que tiene que formularse el antropólogo cuando estudia una cultura distinta a la suya deben ser éstas : "El etnólogo que estudia las culturas primitivas vivientes, debe haberse preguntado a menudo : 'Qué piensan estas personas? ¿Cómo piensan? ¿Acaso sus procesos intelectuales y racionales son similares a los nuestros, o son radicalmente diferentes?' Probablemente, una vez planteada la cuestión la ha

⁵ FOUCAULT, Michel, Las palabras y las cosas, Siglo XXI editores, México, 1974 (1968), p. 26.

rechazado por considerarla una enigma psicológica y ha dedicado su atención a problemas más fáciles de observación. Y sin embargo, el problema del pensamiento en la comunidad primitiva no es pura y simplemente un problema psicológico. [...] Más bien se trata de un problema cultural y de una cuestión agregada [...] que nosotros llamamos lenguaje. Nos podemos aproximarnos a él por medio de la lingüística [...]. Se puede decir que el pensamiento es la propia base del lenguaje, mientras que la percepción se ocupa de valores de percepción que, indudablemente, posee el lenguaje, pero que se encuentra más bien en sus límites. [...] Así, pues, podemos ser capaces de distinguir el pensamiento como la función que es ampliamente lingüística. La parte lingüística del pensamiento SILENCIOSO, el pensamiento sin expresión hablada, es de una naturaleza que hasta ahora ha sido muy poco apreciada".⁶ Porque de observación se trata también cuando se buscan las formas de pensamiento de los nativos. El pensamiento es la propia base del lenguaje. Para Whorf, el pensamiento es el lenguaje no hablado. La labor de investigar las relaciones entre pensamiento y lenguaje puede revelarse compleja, pero resulta inherente al trabajo de campo. Las formas de pensamiento se pueden estudiar a través del lenguaje verbal y no verbal, de los símbolos, de la lógica de la comunidad estudiada, de los factores psíquicos, mentales y psicológicos de los informantes.⁷

⁶ WHORF, Benjamin, Lee, Lenguaje pensamiento y realidad, Barral Editores, Barcelona, 1971 (1956), pp. 81-82, en el capítulo referente a la "Consideración lingüísticas del pensamiento en las comunidades primitivas".

⁷ Whorf resalta los métodos de investigación del lenguaje que revelan algo sobre los factores psíquicos de los indios americanos. Usa Whorf el término "psíquicos" en lugar del término "mentales" para diferenciar la esfera del afecto de la del

Cuando el antropólogo-lingüista presenta algunas consideraciones lingüísticas del pensamiento en las comunidades primitivas lo expone de esta forma: "Se puede decir que el pensamiento es la propia base del lenguaje, mientras que la percepción se ocupa de valores de percepción que indudablemente, posee el lenguaje, pero que se encuentran más bien en sus límites".* Su maestro y amigo Edward Sapir le influyó en la manera de entender la relación entre lengua y pensamiento. Sapir se encuentra en el origen de la preocupación de la visión y estudio de las culturas nativas desde la perspectiva "interna" que hoy llamamos "emic". Y este enfoque no se puede llevar a cabo sin el trabajo de campo y la atención continuamente puesta en la observación del mundo del "otro" estudiado. En este sentido Sapir y Whorf son figuras claves en la historia de la disciplina, en lo referente a la relación lengua-pensamiento respecto al estudio de los "primitivos", realizado sobre el terreno, en la labor de campo. A ellos debe la Antropología -como a Boas y a Malinowski- el desarrollo de las investigaciones posteriores realizadas mediante esta técnica observacional.

Hoy día, antropólogos como Edward Hall se preocupan por el "lenguaje silencioso", al cual hacía referencia Whorf. Hall lo busca en las estructuras del espacio y del tiempo, en sus estudios sobre la proxémica y sobre el tiempo analizado en

pensamiento, que él llama mental. Se entiende, ahora, por qué Whorf habla de "conquista de la comprensión lingüística", pues a los dos aspectos anteriores añade, también, los elementos de percepción psicológicos. Son tres aspectos de un mismo conjunto lingüístico.

* WHORF, B.L., ob., cit., pp. 82-83.

función de lo que denominó cronía. Porque, según él, "la cultura oculta más cosas que revela".⁹ Y, siguiendo las pautas de Whorf, reconoce en el lingüista boasiano un precursor de la "dimensión oculta" de la cultura : " Benjamín Whorf, que tiene por objeto de análisis el lenguaje, tiene mucho que decir a propósito de estas reglas profundamente enraizadas que rigen a la vez el comportamiento y el lenguaje. De hecho, es uno de los primeros que habló, de una manera técnica, de lo que implica estas diferencias de las que el hombre siente la influencia cuando experimenta el universo".¹⁰ Es lo que hace decir a Hall que "la experiencia es una proyección del hombre sobre el universo exterior a medida que se determina culturalmente".¹¹ Lo que viene a decir que lengua, pensamiento y cultura se interactúan. Insistimos en los aspectos del lenguaje y su relación con el pensamiento no tanto -aunque también- por su importancia intrínseca, sino por ser una de las mayores preocupaciones del trabajo etnográfico, y esto desde sus comienzos como técnica de observación participante.

La observación participante, al fin y al cabo consiste en compartir con los nativos una manera de pensar propia de ellos con el fin de entenderlos mejor. Participar, pues, en la cultura estudiada, supone conocer la lengua, implica un examen atento de sus formas verbales, pero extendiendo dicha atención, a todo un

⁹ HALL, Edward, Le langage silencieux, Seuil, París, 1984 (1959), p. 48.

¹⁰ HALL, E., ob., cit., p. 144.

¹¹ HALL, E., ob., cit., p. 142.

conjunto de símbolos y signos, verbales y no verbales, que comunican y corresponden a la realidad social.

En un capítulo dedicado a la observación y la descripción de su libro Fundamentos de antropología social, Nadel hace referencia al lenguaje como "herramienta" : "El lenguaje es, indudablemente una de nuestras "herramientas" para llegar a los hechos; pero entre estos hechos está también el lenguaje : no sólo las exposiciones que nos hacen los informadores (especialmente seleccionados o no), sino las exposiciones que se hacen entre sí la gente, en circunstancias que nosotros observamos y como parte de dichas circunstancias." ¹²

Una de las premisas de la observación participante activa implica la co-adaptación y co-actividad del antropólogo con los nativos, pudiéndose únicamente realizar mediante la comunicación lingüística. El lenguaje entendido, de un lado, como herramienta de comunicación entre el antropólogo y el grupo en el momento de la observación, y de otro, como herramienta conceptual del antropólogo con la comunicación científica, cuando necesita interpretar y posteriormente presentar sus conclusiones.

La insistencia en el énfasis sobre el estudio del lenguaje nativo como uno de los aspectos simbólicos es, desde los inicios del trabajo de campo, una de las preocupaciones más atendidas por los antropólogos. Fue Boas el primero en señalar que el lenguaje

¹² NADEL, S. F., Fundamentos de antropología social, Fondo de Cultura Económica, México, 1974 (1951), p. 52.

está íntimamente ligado con los hábitos de pensamiento y que percibimos las cosas en consonancia con nuestras pautas familiares, de tal manera tenemos una visión de la realidad conformada con nuestra educación. Whorf -al cual hicimos ampliamente referencia anterioremente- generalizó la idea de su mentor que resaltaba que "la cultura puede definirse como aquello que una sociedad hace y piensa" pero "el lenguaje, en cambio, es un cómo peculiar del pensamiento".¹³

Vemos cómo en la tradición boasiana, Sapir y Whorf defienden la línea de pensamiento que apoya que la lengua es un reflejo de la cultura, aunque ambas son independientes una de otra, al no existir una relación causal entre las dos. Llegan incluso a pensar y defender que hay "algo" más que se podría llamar "guía de la realidad social" que subyace, sabiendo que el mundo está construido sobre una base inconsciente. El relativismo lingüístico de Sapir-Whorf presupone que el mundo se experimenta diferentemente según la comunidad lingüística y que la lengua es la causante de esta diferencia. Es un moldeamiento inconsciente de la sociedad. ¿Moldeamiento inconsciente o moldeamiento sensorial inconsciente? Esta tesis, según los principios establecidos por Sapir-Whorf, es la adoptada en toda la obra de Edward Hall, tanto en su libro El lenguaje silencioso como en Más allá de la cultura, o en sus estudios sobre los diferentes tipos de tiempos (tiempo cultural, tiempo cronológico, tiempos rico o pobre en contexto, tiempos unícrono y multícrono y sincronía).

¹³ SAPIR, Edward, El lenguaje, Fondo de Cultura Económica, México, 1971 (1921), p. 247.

Él mismo define sus estudios explicando que "los principios establecidos por Whorf y sus colegas a propósito del lenguaje valen igualmente por el resto de las conductas humanas, y, de hecho, por todo fenómeno cultural".¹⁴

Hemos de insistir sobre las importantes aportaciones que hace el autor con la elaboración de las cartas mandálicas, como las denomina el propio Hall. Su preocupación principal era la clasificación racional de los diferentes tipos de tiempos (físico, metafísico, profano, sagrado, biológico, individual, sincrónico, consciente, filosófico, metatiempo...) que permitiría presentar las relaciones que existen entre ellos en un sistema coherente. El mismo lo explica de la siguiente manera : "He elegido representar simbólicamente el conjunto de estas relaciones con un mandala. Se trata de una de los más antiguos medios de clasificación jamás utilizado [...]. La meta esencial aquí es la de representar de una manera completa y no lineal las relaciones existentes entre un cierto número de ideas."¹⁵

Aquí tenemos la confirmación de que un buen trabajo etnográfico nunca está completo, porque, por muy minucioso que sea su observar, por más empática que sea su posición, el antropólogo tiene que imponerse una inevitable enculturación profesional. Y esta enculturación profesional pasa por una búsqueda del objeto real de estudio y reflejar lo más exactamente

¹⁴ HALL, Edward, La dimension cachée, Seuil, París, 1971 (1966), p. 14.

¹⁵ HALL, Edward, La danse de la vie. Temps cultural, temps vecu, Ed. Le Seuil, 1984 (1983), pp. 25-27.

posible su forma de vivir y pensar. Adoptar una posición de disyunción entre la cultura indígena y la del observador, y establecer de esta manera una distancia entre el antropólogo-observador y el objeto de estudio, método típico de la manera científico racionalista de observar -fruto de la visión mecanicista del mundo- no aporta una comprensión completa del objeto de estudio, como se explicará en su momento.

El antropólogo tiene el compromiso de acoplarse a la cultura que estudia y atravesarla con una observación cuidadosa y sólo lo podrá lograr despojándose primero de sus premisas culturales, en la medida de lo posible, y adentrarse después en las de la comunidad indígena. Es una verdadera socialización y enculturación social y profesional. Cuando nos referíamos a las cartas mandálicas de Hall, pensábamos en este tipo de enculturación social además de la profesional, ya que estas propuestas teóricas, fruto de la minuciosa observación sobre el terreno y de la experiencia empírica del etnógrafo, permite al antropólogo "entrar" en los diferentes intersticios de la, siempre compleja -por ajena- cultura que estudia y observa atentamente.

Enculturación implica y obliga a una contextualización inscribiéndose el antropólogo observador en el grupo para resolver los problemas de interpretación y, así, percibir incluso los pormenores de la cultura observada. Estos encierran toda una cosmovisión y forma de ver la vida que exige unos niveles de observación que pueden oscilar entre la mera observación de los

objetos de la cultura material, a menudo fácil de captar, y los símbolos lingüísticos y no lingüísticos de la comunicación humana. Referirnos a estos grados observacionales nos lleva a la conocida distinción entre los niveles etnográficos, etnológicos y antropológicos que, a pesar de lo nítido de su ámbito de acción, no han dejado de presentar problemas epistemológicos (a los que nos hemos referido en el capítulo dedicado a la Antropología y sus relaciones con la filosofía de la ciencia). Y todos estos niveles, todos estos enfoques, todas estas interpretaciones no pueden llevarse a cabo sin el lenguaje. Servirá éste al antropólogo como instrumento conceptual en su propia cultura, pero el estudio de la lengua vernácula viene a constituir un útil de indispensable importancia para adquirir un conocimiento de la cultura estudiada.

Como hemos dicho, fue Boas el primer antropólogo que puso en evidencia la necesidad de estudiar la lengua indígena insistiendo en la existencia de la relación entre lenguaje y cultura. Las generaciones posteriores han profundizado sobre conocimientos de estos primeros antropólogos hasta llegar a unas sutilezas en la utilización de los datos lingüísticos e incluso no lingüísticos para elaborar unas teorías conocidas como Nueva comunicación. No podemos dejar de citar, aunque sea brevemente, las aportaciones de Bateson, de Goffman, de el ya citado Hall, además de otros como Watzlawick de la llamada escuela de Palo Alto, o incluso, de Hymes y Gumpres en relación con una

etnografía de la comunicación.¹⁶

Cabe recordar que la metodología lingüística en la Antropología cultural va adquiriendo importancia en paralelo con el desarrollo científico de la teoría de la lengua, de tal manera que una serie de nuevos enfoques aparecen en nuestra disciplina conocidos como Nueva Etnografía, Etnosemántica, Taxonomía folk, Semántica etnográfica, Análisis formal, Análisis componencial, Antropología cognitiva, Antropología estructural y Semiótica cultural. De manera general estos enfoques se centran en el pensamiento, se interesan por la lengua y la cosmovisión de los diferentes grupos humanos para conocer sus comportamientos y averiguar los principios que los organizan. Descubrir el mundo conceptual de estas culturas mediante las categorías lingüísticas, será entonces la meta que permita comprender el mundo del nativo hablante en relación con el lenguaje. Porque se considera que nombrar y clasificar son los medios que posee una cultura para imponer un orden sobre la percepción del mundo y de la realidad.

La primera implicación del método lingüístico hace referencia al doble enfoque del mundo del que se habla y el mundo en que se habla. El nuevo etnógrafo de los años cincuenta extrapola la distinción lingüística "phonemic" y "phonetic" que el lingüista y antropólogo Pike desarrollara y que trataremos más adelante en este capítulo. No cabe duda de que los elementos

¹⁶ WINKIN, Yves, (Sel. e introd.), La nueva comunicación, Editorial Kairós, Barcelona, 1987 (1981).

analíticos de la cultura van a ser, desde entonces, los dominios semánticos, los sistemas terminológicos, las taxonomías, y una de las técnicas empleadas será el análisis componencial aplicado a la terminología del parentesco, a la botánica, la zoología, la religión, las leyes, las enfermedades, la medicina, el color, los números, las comidas y, en resumen, a todo aquello que rastree los rasgos etno-culturales de una comunidad con el fin de descubrir las características universales de los sistemas taxonómicos.

Clasificar, medir, ordenar, ¿acaso no son éstas tareas de las ciencias empíricas? Establecer un orden implica el hecho de desentrañar todo un tejido cultural, un "texto" social que comporta, tal y como lo hemos señalado anteriormente, un aprendizaje teórico del trabajo sobre el terreno y una manera de observar las culturas con unas miras que van más allá de la simple observación distante del etnógrafo. Esta mirada "interior", vertida sobre la compleja red de aspectos culturales de una comunidad, encierra la voluntad de acometer una tarea que permita explicar el tejido (y modos con que se articulan) de pensamientos de la sociedad estudiada. Es, en pocas palabras, una verdadera observación participante o interna.

Antropología y lingüística son, para Claude Lévi-Strauss, dos disciplinas unidas en una sola metodología. Un capítulo de su obra Antropología estructural, se dedica al análisis estructural en lingüística y en Antropología. El antropólogo francés expresa la idea de que este análisis estructural

constituye el punto de partida de un método científico para el análisis de las estructuras del parentesco, al igual que lo es en la lingüística : "Debido a su carácter de sistemas de símbolos, los sistemas de parentesco, ofrecen al antropólogo un terreno privilegiado en el cual sus esfuerzos pueden casi alcanzar (insistimos sobre este casi) los de la ciencia social más desarrollada, es decir la lingüística." ¹⁷

Por supuesto la utilización del modelo lingüístico en antropología no se restringe al estructuralismo francés. El desarrollo de la etnosemántica en los Estados-Unidos demuestra con creces la importancia que se le atribuye al modelo lingüístico, aunque Claude Levi-Strauss enfatiza la teoría de la comunicación afirmando que las regulaciones matrimoniales y los sistemas de parentesco pueden considerarse lenguajes, por lo que los procesos establecen un cierto tipo de comunicación entre los grupos sociales. Los etnosemánticos, por su lado, profundizan lo émico en las categorías de descripciones de los nativos.

Pero tanto el estructuralismo como la etnociencia han presentado un concepción estática en su análisis acerca de la cultura. Por el contrario, los postestructuralistas, como Edmund Leach, por ejemplo, entenderán de forma dinámica y procesual los análisis culturales. Asimismo, la preocupación por los mitemas, los cinemas, los gustemas como unidades mínimas han generado críticas, por un lado, y el desarrollo del interés, por otro,

¹⁷ LEVI-STRAUSS, Claude, Antropología Estructural, Ediciones Paidós, Barcelona, 1987 (1974), p. 94.

sobre una teoría general de los signos.

Al margen del interés lingüístico y de la influencia de la lingüística en Antropología, haremos hincapié en la preocupación que han tenido los antropólogos como Claude Levi-Strauss por las unidades mínimas con significado como los morfemas y palabra ("monema", en la terminología André Martinet), o sin significado como el fonema, y su aplicación a las estructuras sociales y su consiguiente análisis como en los mitemas, los gustemas y los cinemas. Es un estudio valioso que nos sitúa en un modo de conocimiento simbólico complejo que penetra y trapasa la mente de los nativos estudiados. Es una manera también de observar minuciosamente, de traspasar con una mirada escrupulosa la fina red de implicaciones que es la otra cultura. Esta observación "interior", cuando menos, nos lleva a tener una perspectiva en la que los componentes esenciales del conocimiento humano se ven bajo la luz de las categorías mentales de los individuos estudiados y donde se puede apreciar el sistema de valores que su cultura aporta. Esta última consideración pone de relieve, una vez más, que observar conlleva mucho más que lo que el trabajo de campo proporciona en su faceta empírica y que los grados de participación en la observación inducen a unas matizaciones mayores y un rastreo pormenorizado según el nivel de intencionalidad que acuse la intervención del antropólogo en la otra cultura.

El proceso de observación y todas sus variantes no son únicamente un problema de las técnicas de investigación; es más

bien una cuestión metodológica y un asunto, por demás, epistemológico; un verdadero problema de conocimiento y una cuestión de responsabilidad investigadora, una toma de conciencia crítica. Es en este sentido que Edgar Morin habla de la necesidad de conseguir una "ciencia con consciencia". Para él, ha llegado el momento de comprender que las ciencias humanas y naturales no son conscientes de los poderes ocultos que rigen sus reflexiones y sus elucidaciones teóricas. La complejidad de la realidad y el hecho de que las ciencias no sean conscientes de su falta de responsabilidad relativa a su falta de visión respecto a la concienciación aludida, conduce a limitar su campo en el estudio del conocimiento humano. Y aunque en el momento de la redacción del libro (1982) Morin no encontraba solución que aportar, quería asumir la responsabilidad de indicar la necesidad de encontrar una alternativa que hoy, con su obra sobre el método, intenta presentar como el punto inicial que sienta las bases para una paradigmatología que él cree urgente y necesaria. ¹⁸

La última reflexión nos lleva a meditar sobre la técnica observacional y todas sus implicaciones en la medida en que pretendemos mostrar una Antropología como disciplina que basa todo su corpus teórico en un soporte empírico y una forma de mirar el mundo apoyado en la observación. Por este motivo abogamos por una reflexión aún más profunda sobre la observación cuyo resultado sea una técnica más precisa con que se alcance unos resultados óptimos. Se trata de conseguir una técnica observacional, por

¹⁸ MORIN, Edgar, Ciencia con consciencia, Anthropos, Editorial del Hombre, Barcelona, 1984 (1982).

expresarlo en términos de Morin, con consciencia. Y así, vamos entrando en el desarrollo "consciente" de nuestra técnica observacional.

En el intento de conseguir un mejor conocimiento del hombre y sus manifestaciones tenemos que reflejar los estudios realizados en el campo de la semiótica. Si nos detenemos en las "descripciones densas" de Clifford Geertz podemos apreciar cómo su preocupación mayor es conseguir tal grado de minuciosidad que el observar sea elevado a la cima de la perfección de la técnica, alcanzando, así, una exhaustividad muy por encima de lo conseguido en la historia de la etnografía. Sus más conocidas descripciones de los rituales javaneses dan testimonio del valor que le confiere a lo que él llama "hacer etnografía". Su visión de la Antropología como ciencia interpretativa, propugna un concepto de cultura claramente semiótico. Así lo expresa en su obra La interpretación de las culturas : "El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente semiótico." ¹⁹

"Hacer etnografía" es hacer "descripciones densas" y para conseguir entrar en la cultura de la gente que estudiamos debemos observar, registrar y analizar. No cabe aquí ninguna duda sobre la importancia de la observación y su consiguiente descripción. Según Geertz, observar es algo más que mirar y describir; observar es descubrir el sentido del signo en su contexto, es

¹⁹ GEERTZ, Clifford, La interpretación de las culturas, Gedisa editorial, Barcelona, 1987 (1973), p. 20.

"inscribir", interpretar, traducir, escribir "a modo de autor". Un parpadeo puede significar un guiño o un tic nervioso según las circunstancias al igual que una caída puede representar un espectáculo cómico o una tragedia, según le ocurra a un payaso o la sufra un hombre en la calle.

La semiótica cultural se centra en los estudios semánticos y sintácticos de los sistemas de signos dinámicos de los contextos culturales, de tal manera que las relaciones complejas y de interdependencia le confieren una estructura completamente abierta. De esta forma se comprende la cultura como un supralenguaje entendiéndola como un proceso y un mecanismo que se caracteriza por la adquisición de información recibida, acumulada, codificada, traducida e intercambiada. De esta manera el contexto toma un lugar privilegiado en el estudio de la cultura. Los textos culturales como los mitos, los proverbios, los cuentos, los cantos ceremoniales, las canciones, los juegos de niños, los decretos, los rituales en general, deben ser comprendidos como un tipo de mensajes comunicativos regidos por unas reglas culturales, gobernadas por unos códigos que estructuran los valores culturales y la cosmovisión de un grupo.

Los estudios más conocidos relativos a los cuentos populares son los del ruso Vladimir Propp. En su libro sobre Morfología del cuento ²⁰, Propp estudió la forma y la estructura narrativa del cuento para establecer cómo se combinan sus constituyentes

²⁰ PROPP, Vladimir, Morfología del cuento, Editorial Fundamentos, Madrid, 1981 (1928).

inmediatos en forma de cuento, y notó, después de analizar cien cuentos de su país, que tenían una misma organización interna. Las investigaciones de Propp sentaron las bases para las posteriores aportaciones que al estudio de la estructura narrativa desarrolló el estructuralismo europeo. Así, en base a un modelo estructural universal, pudo establecer que lo fundamental del cuento son las funciones de los personajes dramáticos, sus acciones, pues éstos, por numerosos que sean, suelen realizar las mismas funciones. Así, los personajes son de hecho en el cuento popular numerosos, mientras que el número de las funciones es extremadamente reducido. De esta forma se puede apreciar que las funciones son elementos primordiales en el cuento al margen e independientemente de quien actúe. De este modo los estudios de textos y de narrativa folk o popular han podido ser considerados como preocupaciones de la Antropología y de la lingüística, pues relevante es el interés de ambas disciplinas por la cultura y su relación con la lengua y la cognición de la realidad. No cabe, pues, ninguna duda de la estrecha vinculación de la Lingüística y de la Antropología, ni de la incorporación de los métodos de aquella en el estudio de los procesos y acción sociales y la comunicación humana. Además, signos y símbolos van estrechamente unidos y la literatura antropología ha dejado las huellas de su interés por los signos y símbolos de las culturas. Cabe recordar, una vez más, la definición de cultura de Clifford Geertz : "sistemas de símbolos compartidos". En este tipo de enfoques, el significado del signo y del símbolo no se ocupa solamente de las operaciones mentales sino también del sistema de relaciones y de la acción social

misma.

Hecha esta breve incursión por los dominios de la lingüística, que viene a reforzar los lazos que existen entre las dos disciplinas, tenemos que reconocer que el énfasis sobre la comunicación y el habla de los pueblos primitivos se encuentra en los albores de la historia de la Antropología; con lo que podemos llamar la investigación realizada sobre estas formas comunicativas de los pueblos nativos: **observación contextual**, ya que las culturas estudiadas, hasta los años sesenta, eran únicamente de tradición oral.

En su larga experiencia de trabajo de campo en las islas Trobriand del Pacífico occidental, Malinowski sentó las bases de una teoría etnográfica de la lengua. En la medida en que los trobriandeses no poseen documentación escrita, lo que importa es la acción y la observación de los comportamientos con su expresión simbólica. Así, el correcto estudio realizado por Malinowski respecto de la observación de los comportamientos de los nativos tiene igual valor en la investigación que lo contado por los mismos. En este sentido el antropólogo polaco explica que es imposible traducir al inglés los textos mágicos. Incluso se encuentra con una dificultad suplementaria al no utilizar estos textos el vocabulario que reprodujera las mismas acepciones que las empleadas en la lengua ordinaria.

En este caso se utiliza con un propósito instrumental y el significado se entiende en relación con el contexto. La lengua

se considera como una función de control para influir en la acción social. De esta forma, es más importante lo que hace el individuo que lo que dice que hace. Por este hecho piensa Malinowski que las palabras no pueden ser traducidas sin ser incluidas en el contexto en el que se enuncian, lo que hace que la lengua sea vista como una parte integrante de la estructura del contexto, siendo indispensable entender como una combinación creativa la relación frase-contexto. De aquí se desprende la extraordinaria importancia de la observación rigurosa y consciente para no incurrir en el error de la deducción por suposiciones no verificadas por una investigación in situ, o bien por una observación ingenua o su opuesta autosuficiente.

Y no cabe duda de que esto no puede lograrse de otra manera que conviviendo con la cultura que se pretende estudiar. Proceder éste que vino a denominarse en Antropología, como es sabido, **observación participante**. Esta expresión determina una especial manera de observar que, a juicio de los antropólogos, denota la incorporación del observador en el proceso observacional, contrastando con el modo con que se venía haciendo en otras disciplinas; es decir, con la relativa distancia que podía establecerse según las condiciones que se le ofrecían al observador, fuera éste biólogo, sociólogo, físico o antropólogo. Se trata de un feliz neologismo semántico que ha aportado fructíferos logros a la Antropología. Sin embargo, el término de observación utilizado aisladamente tiene un espectro semántico muy amplio y responde a un proceso harto complejo que va desde la identificación de un objeto, su aislamiento y clasificación

para, posteriormente, investigar sus peculiaridades aspectuales, físicas, biológicas, antroposociales, etc, por expresarlo con palabras de Edgar Morin.

Tal y como se ha hecho en nuestro occidental mundo, la observación, vista -permitasenos el juego conceptual- desde la visión mecanicista, está relacionada con la noción de distancia, de desapego, que vuelve al científico o a cualquier otro observador un espectador aparentemente (y pretendida y ostentosamente) "neutral", que lo aísla del reino de la naturaleza mediante la exclusión o la desunión. Recordemos aquí cómo el concepto de alejamiento, en el terreno de lo estético, por ejemplo, apareció durante el Renacimiento, convirtiéndose el artesano en artista, y la idea de imitación (*mimesis*) a menudo equivalía a poner un espejo frente a la naturaleza. Una de las falacias más evidentes de la crítica desde el Renacimiento hasta los románticos fue olvidar que los griegos generalmente asociaban la imitación con la noción de participación (*methexis*). Platón empleó el término *methexis* para referirse al modo en que las cosas participan de las formas; pero en la exposición de Aristóteles sobre la *mimesis* se halla implícito el reconocimiento de que el arte no es únicamente imitación, sino también participación. ²¹

Actualmente los antropólogos estudian fenómenos de su propia cultura y las dificultades con las cuales tropezaban antes se ven

²¹ A este respecto ver la obra de Wylie SYPHER Literatura y tecnología, Fondo de Cultura Económica, México, 1974 (1968), pp. 113 y ss.

mediadas gracias a la comprensión directa de su propia esfera cultural. De esta manera, el grado de participación del observador se modifica para pasar a un tipo de observación no participante, empleándose en su lugar la elaboración de entrevistas o cuestionarios. Se trata, entonces, de saltar de la observación con participación directa a la observación no participante e indirecta. A menudo se investiga recabando datos estadísticos, como los censos o fuentes documentales de archivos, de prensa, discos o films, documentación utilizada en nuestro ámbito cultural, que ni siquiera puede pensarse en las sociedades ágrafas.

Claro está que la observación participante en Antropología se refiere a una amplia gama de actividades que puede incluir tanto la observación pasiva de un acontecimiento visto con distancia, como la observación activa cuando el observador se introduce en el grupo e intenta que desaparezca la diferencia que pudiera hallarse entre él y lo observado. Existe por supuesto una gran distancia entre el papel del observador participante (que intenta, de alguna manera, el desdoblamiento en dos frentes observados; por un lado, el de la autoobservación -para que en ningún momento sus presuposiciones culturales se inmiscuyan en la investigación que realiza- y, por otro, el de la observación hecha desde su integración indiferenciada en la comunidad que analiza) y el papel de la mirada alejada del ojo exterior y clínico. En el primer caso, el sujeto observador pretende confundirse consiguiendo, al menos esto es lo que se pretende mediante esta técnica, un mayor rigor de investigación y

comprensión de la cultura estudiada.

Dos consideraciones debemos establecer respecto de la observación participante. Una referida a la idea de que con esta técnica el antropólogo se funde, se mimetiza, se diluye en la comunidad observada tras la decisión de adaptarse a las condiciones ambientales. La otra para diferenciar esta técnica de observación participante con el concepto "participante" atribuido a la observación que el físico John A. Wheeler acuñó con el fin de sustituir el término observador por el de participante, con lo que señalaba "explícitamente el papel radicalmente nuevo de la conciencia en el campo de la física [...] demostrando la naturaleza mística de la nueva física."²² Conviene una breve reflexión respecto de estos dos puntos para eludir malentendidos y no relacionar la técnica antropológica con la idea de Wheeler. Hemos dicho anteriormente que la observación, tal como la entiende la investigación occidental a partir fundamentalmente de la Edad Moderna, lleva implícita un sujeto observador y un objeto observado, y de la acción del primero sobre el segundo se desprende el proceso de observación indispensable para toda investigación que se precie empírica y rigurosamente científica. Este proceder suponía y supone una excisión en el seno mismo de la naturaleza entre sujeto y objeto, que es lo mismo que decir diferenciación del uno respecto del otro y la subsiguiente objetualización; incluso cuando el sujeto se tiene a sí mismo como punto de observación (nos referimos,

²² TALBOT, Michael, Misticismo y física moderna, Editorial Kairós, Barcelona, 1986 (1980), p. 41.

claro está, al caso de la investigación psicoanalítica, por ejemplo). Esta objetualización viene a ser requisito indispensable para la investigación objetiva, pilar central de la indagación científica. De este modo, objetividad, objetualización, observación, son tres conceptos que en nuestra cultura mecanicista van unidos en todo proceso cognocitivo que se precie de empírico. Así funciona la ciencia, y toda disciplina perteneciente al ámbito del saber humano con apoyo empírico debe respetar estos tres aspectos de la investigación científica.

Ahora bien, traemos aquí esta reflexión para desvincular y despejar cualquiera relación entre la técnica antropológica de la observación participante con la idea de Wheeler, de la que el joven físico Talbot pretende deducir -como ha quedado dicho- la naturaleza mística de la física. Aunque la Antropología está pasando -como nos recuerda Michel Foucault- por un espacio neutro, del que tiene que recuperarse, la técnica de la observación participante ha sido una de las aportaciones más fértiles que la Antropología ha incorporado al cúmulo de logros del saber occidental. "Participar" integrándose no siempre ha sido posible, pero es el método más adecuado para aproximarse a una cultura ajena y primitiva. Conectar con la red dinámica de sucesos (recuérdese la teoría general de sistemas o la teoría bootstrap), conceptos, ritos, hábitos, de una comunidad, puede hacerse, por qué no; al igual que participar en ellos, pero nunca siendo uno con ellos. ¿Pero qué significa diluirse en una cultura indiferenciándose un observador con los miembros de la misma, si el hecho mismo de ser observador invalida la dilución misma? La

participación del antropólogo es posible, pero siempre con la relativa distancia que implica la observación que un sujeto realiza respecto de un objeto. Y esta actitud no es diferente a la de cualquier investigador occidental; puede que existan unos matices que precisen una diferente actitud respecto de otros, pero en esencia están basados en la misma objetualización de lo observado. No olvidemos que la Antropología surge inscrita en el seno mismo de la visión mecanicista y tiene que reproducir en todas sus teorías, métodos y técnicas, lo consustancial a dicha visión. De esta postura parece deslindarse la corriente postmoderna; sin embargo, a pesar de las críticas que hacen todos los autores referente a la modernidad y a la concepción mecanicista del mundo, se mantienen paradójicamente en ella, haciendo referencia a la "otredad" o la "mismeidad", aunque no de manera tan radical que los dos antropólogos ortodoxos.

La preocupación por observar y describir lo observado sobre el terreno como única fuente de observación, apareció en Antropología como reacción contra las teorías especulativas de los antropólogos evolucionistas y difusionistas. Estas dos tendencias aparecieron enmarcadas por un espacio intelectual impregnado por las ideas darwinianas de la evolución de las especies y su consiguiente competitividad para la supervivencia. Las esferas intelectuales vivían en el centro de un mundo industrializado que había fijado sus metas y marcado sus dimensiones en un perfil de progreso indefinido. En pocas palabras, partían de una visión del mundo dominada por la triunfante hegemonía europea influenciada por los prometedores

acontecimientos industriales del Primer Mundo. Asimismo, las ideas fundamentales sobre el progreso, como resultado de la acumulación de los conocimientos técnicos, se trasladaron a la teoría de la evolución cultural, pensando que ésta también era el resultado de la suma de los elementos culturales adquiridos, por evolución propia e interna o por difusión, hasta el momento actual. En este orden de cosas, la civilización occidental europea, con su progreso y la mezcla de rasgos culturales conseguidos por préstamos de las diferentes culturas, permitía a las culturas "evolucionadas" realizar su propia configuración de "ideas elementales", a diferencia de las sociedades "aisladas" de la civilización, como las sociedades primitivas, que se encontraban "estancadas" en un etapa anterior. Estas teorías ya tenían "una voluntad de hacer Antropología científica", aunque con un sello filosófico del que aún no se habían despojado.

La palabra "antropología", en su sentido más amplio, fue creada y utilizada ya en el siglo XVIII, pero la creación de las cátedras de esta enseñanza, no aparecieron hasta 1855 en Francia y en 1884 en Inglaterra (Oxford). La palabra "etnología" se empleo a partir de los años 1830 con la aparición de las sociedades etnológicas como la *Société Ethnologique de Paris* fundada en Paris en 1839. Pero, a pesar de la confusión que existió en su tiempo entre ámbos términos y que todavía no ha cesado de existir, lo más llamativo de la época a la cual nos referimos es que existió un marcado movimiento de pemsamiento que pujaba progresiva y firmemente para que el estudio del hombre se deslizará de lo filosófico a lo científico.

Tylor, Morgan, Bachofen, Frazer son notables representantes del evolucionismo unilineal. Y aunque la teoría evolucionista predominaba y explicaba la diversidad de culturas, argumentando que toda cultura debía pasar por un desarrollo en etapas fijas, coexistió con ella la teoría difusionista, que admitía dicha diversidad, que la explicaba haciendo hincapié en las relaciones de préstamos entre las diferentes culturas en contacto. Esta última posición fue defendida por Smith, Perry, Rivers y Graebner, entre otros.

Es, entonces, en ese clima intelectual heredero de los pensadores de la Ilustración y sus especulaciones filosóficas - así como de las teorías biológicas de la evolución de Charles Darwin- cuando se debe situar el advenimiento de la Antropología académica. Desde entonces, la mirada de los antropólogos se posa sobre un objeto de estudio definido y enmarcado, partiendo de unas premisas teóricas que acabamos de esbozar, sobre todo con unas necesidades empíricas y científicas muy por encima de lo que relatan los libros de historia de la Antropología. A imagen de lo que hizo Charles Darwin, los antropólogos querían elaborar teorías científicas que partieran de los hechos. ¿Acaso no es eso una observación directa del objeto de estudio?.

Quisiéramos abrir un breve paréntesis sobre la observación de los antropólogos llamados de "sillón"; porque la oposición que se ha hecho entre los investigadores de gabinete y los de campo no se ha realizado de manera tan dicotómica como se ha venido explicando hasta ahora. La oposición entre ambos no se funda

tanto en la manera de recavar información (aunque también), sino en su manera de concebir el estudio del hombre. La oposición se ve más bien entre un universalismo y un relativismo que entre un estudio "de despacho" y otro "de terreno". Además ninguno de los evolucionistas que se llaman de gabinete se ha negado a realizar incursiones en el campo. Por ejemplo, Tylor emprendió un viaje a México y estudio "in situ" a los indios pueblo. Summer Maine pasó varios años en la India. Bastian, además de viajero infatigable, recorrió el mundo como médico de la marina y murió en las Antillas. Lo que diferencia un Tylor de un Boas, un Morgan de un Malinowski es más la concepción universalista, el método comparativo y la convicción de un relativismo y un estudio particularista-histórico de las culturas y de las sociedades, que "un observar atento de lo cotidiano en el terreno"; aunque la existencia de una perspectiva globalizadora de la evolución de las sociedades y una visión relativista cultural determina la observación entendida en su acepción general, no el hecho de tomar los datos de los sucesos observables de manera directa.

A pesar de esta corta reflexión sobre la manera de observar y de concebir el estudio del ser humano, no cabe duda de que el antropólogo de campo, como lo concebimos hoy, comienza a existir con Boas y Malinowski y los llamados investigadores de terreno. Por lo que, en esta tesis, seguiremos utilizando la distinción reconocida por la comunidad antropológica, una vez hecha esta aclaración en favor de esta generación de antropólogos eruditos y que poseían una curiosidad insaciable por el estudio del ser humano.

Franz Boas, que dominó la antropología norteamericana durante toda la primera parte de nuestro siglo, tiene una concepción relativista de la cultura, conocida como "particularismo histórico". Optó por un cuádruple enfoque que implica el estudio exhaustivo de una comunidad, en el que era preciso incluir tanto los aspectos arqueológicos como lingüísticos; los históricos como los culturales. La preocupación por observar y describir empieza a considerarse tarea primordial de la Antropología. La descripción de hechos observados sobre el terreno es considerada, entonces, como el primer paso para elaborar una teoría, lejos de las disquisiciones especulativas de los antropólogos del siglo pasado. Boas subrayó la necesidad de un cuidadoso e intensivo estudio de primera mano.

Muchos textos se han escrito sobre el trabajo de campo, sobre la observación y la observación participante; incluso, admitido su valor como técnica, han sido elaboradas sus diferentes fases y desarrollo, advirtiendo sus muchas dificultades. Las etnografías tienen como propósito presentar de manera textual o audiovisual un lugar de la tierra donde vive un grupo de individuos que se organizan de una manera peculiar. Parece todo una aventura, y lo es. La necesidad de desplazarse sobre el terreno para observar una tribu, una cultura, en vez de estudiar en biblioteca reflexionando sobre textos, parece tan obvio como pretender estudiar y analizar un legajo exigiendo ver el original (en el caso de que sea factible) y examinarlo tanto en su contenido como en su forma externa o con el soporte de la información.

Sin embargo, la cuestión no es tan simple porque el "estar allí" no garantiza ver la cultura del grupo humano tal como es. Las etnografías son una fuente de primera mano en relación con una fuente indirecta como podrían ser los relatos de otras personas, los mitos, los libros de viajes. Las etnografías son productos elaborados; incluso cuando son descripciones impersonales. Los textos o las imágenes etnográficas son un juego de palabras o de iconos. Pero querer indagar con la técnica de campo es, sobre todo, circunscribir un laboratorio. "El campo es el laboratorio del antropólogo cultural", dice Herskovits.²³ Es como reivindicar y garantizar la autenticidad de un documento por el mero hecho de verlo sobre el atril de un archivo o biblioteca. Sin embargo, la observación directa del objeto de estudio exige que no exista intermediario entre el observador y lo observado. Esta necesidad de comprobación es lo que proponía y defendía Boas. Él hizo un viaje al Ártico para dibujar unos mapas geográficos y estudiar los efectos del clima en la vida de aquellos habitantes. Así, pues, observó la vida de los esquimales antes de concluir que su cultura no estaba directamente determinada por su entorno.

No vamos a reiterar aquí la peculiar manera de observar a los nativos a través de su lengua y forma de pensamiento, sino que nos ocuparemos del antropólogo, su lengua y su manera peculiar de pensar; lo que engloba también su manera de observar. Si tomamos como primer ejemplo a Franz Boas, podemos apreciar qué

²³ HERSKOVITS, Melville, J., El hombre y sus obras, Fondo de Cultura Económica, México, 1952 (1948), pp. 94-109.

procedimientos empleó y cómo entendió la Antropología.

Presentamos a continuación un cuadro con las aportaciones de Boas a la Antropología y, posteriormente, un breve comentario relativo a su contribución en el campo de la observación.

CUADRO I

APORTACIONES DE BOAS AL TRABAJO DE CAMPO Y A LA OBSERVACIÓN. ²⁴

1. Entre las expediciones científicas que realiza, destacan dos especialmente : la primera entre los años 1883-1884 en Tierra de Baffin (Esquimales); la segunda, en 1886 a la entonces Colombia Británica.
2. Asume la dirección del Museo de Historia Natural de Berlín en los diez años que van desde 1895 a 1905. En este período muestra un especial interés por la cultura material.
3. De 1910 a 1912 estudia los cambios de la forma del cuerpo en los descendientes de emigrantes, contribuyendo así al desarrollo de la Antropología física.

24

CARO BAROJA, La aurora del pensamiento antropológico moderno, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Madrid, 1985.

LOWIE, Robert, Historia de la Etnología, Fondo de Cultura Económica, México, 1984 (1937).

HARRIS, Marvin, El desarrollo de la teoría Antropológica, Siglo XXI editores, Madrid, 1982 (1979).

4. Entre sus aportaciones a la filología deben destacarse las complejas transcripciones fonéticas de textos en kathlamet, en chinook, etc., para ofrecer fuentes directas de la vida concepciones de los indígenas.

5. Desde su peculiar enfoque "el particularismo histórico", promueve el estudio exhaustivo de cada cultura (arqueología, historia, lengua y Antropología cultural).

6. Contribuyó a la Antropología estética estudiando el sentido poético y musical de los esquimales.

7. Considera importante la descripción de los detalles en la recogida de datos, de ahí que encontremos en sus informes sobre la cultura de los esquimales minuciosas descripciones de figura de hilo y descripciones sistemáticas de todos los datos culturales. Robert Lowie dice al respecto : "Como cuestión de principios Boas llegó a insistir más y más en la descripción sistemática de todos los datos culturales como única actitud científica justificable: los tipos de habitaciones, cestería, estructura social, creencias, cuentos, todo esto debe ser apuntado fielmente con los detalles más completos que se puede."²⁵

8. Eleva el trabajo de campo a un nivel enteramente nuevo al considerar como incuestionable que la técnica del etnógrafo debe estar a la altura de la del investigador de las civilizaciones china, griega o islámica.

9. Hace hincapié en el dominio de la lengua nativa en lugar del Pidgin English.

10. Promovió una intensa labor de traducción y enseñanza.

10.1. Traduce cuidadosamente las transcripciones fonéticas con la ayuda de un intérprete (traducción literal) para llegar a interpretar la vida indígena

²⁵ LOWIE, Robert, Historia de la Etnología, Fondo de Cultura Económica, México, 1981 (1937), p. 163.

"desde dentro".

10.2. Enseña a los indígenas a leer y escribir en su lengua vernácula para que pudieran redactar sus conocimientos tradicionales. Boas instruye en el trabajo de campo a la Señorita Ella Deloria, de la tribu tetón (Dakota), para que recogiera los cuentos corrientes entre su gente, lo que ilustró con una serie de anotaciones de carácter lingüístico, estilístico y etnográfico que hacen de su trabajo una obra clásica de la etnografía descriptiva. (Lowie, 1981:165).

11. Su labor de campo la realiza partiendo de una visión "desde dentro" de la vida aborígen.

12. Fomenta investigaciones realizadas por mujeres profesionales preparadas para las actividades de las esposas o madres de indígenas.

13. Da extraordinaria importancia a las autobiografías.

Como podemos apreciar, con Boas, la Antropología cobra un estatus de profesionalidad que sus numerosos discípulos reconocen. Fue una de las figuras más influyentes en la historia de las ciencias sociales. Hizo de la investigación de campo el soporte y de la experiencia la matriz y el emblema del estatus de la profesión de antropólogo. Su credo se basaba en el interés atento de los datos, la certeza en el estudio del investigador, forjándose éste libre de todo prejuicio. Su desconfianza por los esquemas globales hizo que se opusiera a los evolucionistas, que englobaban a toda la humanidad en un mismo guión evolutivo. Su forma de entender la cultura como un particularismo histórico

imposibilita la dialéctica entre teoría y hechos, aunque mantiene, a lo largo de todo su vida profesional, una fidelidad a los principios inductivos y a la verificabilidad de los hechos. Goldenweiser lo considera como el "héroe cultural" de la Antropología; Harris afirma que otorgó a la Antropología el don de la ciencia, porque, al margen de su puritanismo metodológico, su afán principal era la recogida de datos. Creía que la acumulación de datos históricos y etnográficos llevaría automáticamente al progreso de la Antropología. Para él, en las ciencias descriptivas en general y en la Antropología en particular, el hecho singular, el fenómeno único es interesante en sí mismo, aunque la exhaustiva y detallada recogida de datos permitiría llegar a generalizaciones fructíferas. Marvin Harris ve en el tratamiento que Boas hace de la ciencia un paralelismo con Bacon. Los dos insistieron sobre la primacía de la inducción y ambos abogaban por la recogida de un corpus de hechos fiables.

Profesor, investigador, fundador y presidente de sociedades, editor, conferenciante, viajero y director de museos, las actividades de Franz Boas son innumerables. Huelga decir que más de seis libros publicados, los más de setecientos artículos escritos, la creación de revistas antropológicas, etnológicas y de folklore son testimonios de su contribución a la Antropología a principios del siglo XX. Observador minucioso y detallista, afanado por la descripción de la cultura material y de las artes, hizo Boas que se elevara la observación a un nivel descriptivo que rayaba la escrupulosidad, como aconteció con las descripciones de figuras artesanales elaboradas con finísimos

hilos.

Paralelamente a los boasianos, los funcionalistas, en Gran Bretaña, especialmente Malinowski y Radcliffe-Brown, influenciados por el positivismo y por la obra de Emile Durkheim, impulsaron con su dedicación y especial preocupación el trabajo, por estimar la imposibilidad de un estudio de las sociedades indígenas sin una prolongada estancia en las comunidades que las integran.

El antropólogo de origen polaco explica, al principio de su libro Los Argonautas del Pacífico Occidental, que "viviendo en el poblado sin otra ocupación que no sea observar la vida indígena, se presencia una y otra vez el desenvolvimiento cotidiano, las ceremonias y las transacciones se tienen ejemplos de las creencias tal y como son vividas en realidad y el cúmulo de vivencias de la auténtica vida indígena rellena pronto el esqueleto de las construcciones abstractas [...] hay toda una serie de fenómenos de gran importancia que no pueden recogerse mediante interrogatorios ni con el análisis de documentos, sino que tienen que ser observados en su plena realidad. Llamémosles los imponderables de la vida real."²⁶

En el prefacio de dicha obra, Sir James Frazer escribió: "[...] el doctor Malinowski ha vivido durante muchos meses como un indígena entre los indígenas, observándolos diariamente en sus

²⁶ MALINOWSKI, Bronislaw, Los argonautas del Pacífico Occidental, Ediciones Península, Barcelona, 1973 (1922), pp. 35-36.

trabajos y diversiones, conversando con ellos en su propia lengua y deduciendo todas las informaciones de las fuentes más seguras: la observación personal y los relatos directamente escuchados de los nativos, en su propio idioma y sin mediación de intérprete. De este modo ha acumulado una gran cantidad de material, de alto valor científico, sobre la vida social, religiosa y económica o industrial de los habitantes de las Trobriand".²⁷

Esta reflexión de Frazer viene a explicar el valor que se le daba a principios de siglo al trabajo de campo. Dice éste que Malinowski "vivió durante muchos meses como un indígena entre los indígenas". Porque, efectivamente, de eso se trata cuando hacemos referencia al trabajo de campo y a la observación participante. Pero no es fácil vivir con los indígenas e intentar ser uno de ellos.

Los historiadores de la disciplina empezaron a relatar el malestar resultante de la convivencia con los nativos que llevó a muchos antropólogos a una mala relación. El contacto con diversas culturas tan ajenas a la del investigador genera, a menudo, unas reacciones negativas como las muy conocidas de Malinowski, que el mismo escribió en su diario de campo en Melanesia. No vamos aquí a tratar de analizar el contenido del diario de campo de Malinowski, donde explica su sensación de confinamiento, su añoranza obsesiva por volver a Europa, sus dudas sobre la validez de lo que estaba haciendo, sus escapadas al mundo de fantasía de las novelas, la compulsión moral que le

²⁷ MALINOWSKI, B., ob., cit., p. 7.

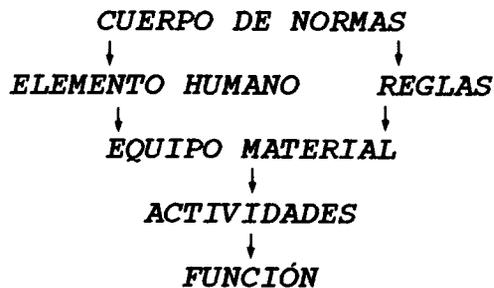
obligaba a volver a la observación del trabajo de campo, sus sueños, sus "pensamientos à la Casanova" ²⁸ y sus preocupaciones por su salud. Lo que pretendemos es resaltar este diario, además de ser un "monumento humano", como comenta Firth, quien resalta la sinceridad y la transparencia de quien sabe que no va ser leído, ya que jamás Malinowski pensó que se publicarían postumamente estos diarios privados. Él mismo comenta que consideraba su diario como un instrumento de trabajo de referencia, una especie de medio para guiar y de hecho rectificar su personalidad.

En lo referente a la faceta etnográfica, escribe que " 'un diario' es una 'historia' de acontecimientos que son por entero accesibles al observador, y sin embargo, escribir un diario requiere un profundo conocimiento y un perfecto entrenamiento; cambios desde el punto de vista teórico; la experiencia de escribir conduce a resultados por completo distintos cuando el observador sigue siendo el mismo -ino digamos si se trata de distintos observadores!-. En consecuencia no podemos hablar de hechos objetivamente existentes : la teoría crea los hechos. En consecuencia no existe una 'historia' concebida como ciencia independiente. La historia es observación de hechos en conformidad con una cierta teoría; una aplicación de dicha teoría a los hechos según el tiempo va haciéndolos nacer." ²⁹

²⁸ MALINOWSKI, Bronislaw, Diario de campo en Melanesia, Júcar Universidad, Barcelona, 1989, p. 133.

²⁹ MALINOWSKI, B., ob., cit., p. 127.

Malinowski nos legó sus enseñanzas sobre la técnica de la observación participante; a él se debe la primera formulación sistemática de cómo llevar a cabo una investigación mediante esta técnica, además de conseguir elaborar una válida relación entre práctica y teoría en un conjunto coherente : una teoría científica de la cultura. Malinowski elabora un diagrama que permite orientar las diferentes relaciones en unidades aislables en las conductas organizadas explicando su cohesión y su función en el conjunto de la sociedad. Esa teoría se apoya sobre la institución como verdadera unidad del análisis cultural. A modo de recordatorio la citamos a continuación :



"Porque -dice él- ninguna organización esta suspendida en el aire y con el propósito de observar, comprender , describir y hablar teoricamente acerca de una institución es necesario analizarla de la manera que aquí indicaba y sólo de esta manera. Esto es aplicable al trabajo de campo y a cualquier estudio

comparativo entre diferentes culturas [...]".³⁰

Quedan patentes todas las descripciones que Malinowski pudo realizar sobre el sistema del comercio "kula" y el estudio sistemático de la economía tribal. Comprendemos además las reacciones que tuvo contra las teorías evolucionistas, ya que los antropólogos de dichas escuelas mantuvieron contactos escasos- suponiendo que los tuvieran- con las sociedades que estudiaban. No vamos a entrar aquí en la polémica que Malinowski mantuvo con la escuela evolucionista, pero sí, de forma esquemática, lo que les imputó respecto del método observacional y del trabajo de campo. Curiosamente el antropólogo polaco tuvo una profunda admiración personal por el evolucionista sir James Frazer, de quien se sentía deudor; admiración correspondida por éste, que llegó a prologar -como hemos dicho- Los argonautas.

En la obra Una teoría científica de la cultura, Malinowski culpa a la doctrina evolucionista de la teoría de los "survivals", diciendo que "el verdadero daño producido por el concepto de supervivencia en la antropología consiste en que, por una parte, se aplica como un espurio recurso metodológico en la reconstrucción de la serie evolucionista; y peor que eso, es un medio efectivo de abreviar el contacto del observador con la realidad".³¹

³⁰ MALINOWSKI, Bronislaw, Una teoría científica de la cultura, Editorial Edhasa, Barcelona, 1981 (1944), pág. 60.

³¹ MALINOWSKI, B., ob., cit., p. 35.

En la compilación Hombre y cultura que recoge artículos redactados por antiguos discípulos y colegas de Malinowski, Phyllis Kaberry subraya uno de los rasgos comunes a ambos antropólogos -Frazer y Malinowski- que "los dos escribían con plena conciencia de la complejidad de la naturaleza humana, y los dos escribían con imaginación, sutileza e ironía, aunque Malinowski no tenía el estilo feliz y preciso de Frazer [...] Ambos pasaban de los hechos a la teoría y de la teoría nuevamente a los hechos". ³²

A nuestro entender, al margen de las diferentes teorías defendidas por estos dos antropólogos, surgiendo de opuestas premisas, el análisis y su proceso comportaba un viaje real de exploración hacia el espíritu humano : común lugar de encuentro entre las dos formas tan divergentes de concebir la investigación antropológica.

Para mayor precisión, incluimos aquí, aunque de forma esquemática, la aportación de Malinowski al trabajo de campo y la observación participante.

³² KABERRY, Phyllis, "La contribución de Malinowski a los métodos de trabajo de campo y la literatura etnográfica". En : FIRTH, R. (comp.), Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski, Siglo XXI editores, Madrid, 1974, pp. 85-109.

CUADRO II

APORTACIONES DE MALINOWSKI AL TRABAJO DE CAMPO Y A LA OBSERVACIÓN. ³³

1. Hace un total de tres expediciones, dedicando dos años y medio al estudio y comercio del "kula" de los Trobriandes.
2. Sistematiza el método de recogida de datos :
 - a) Documentación estadística de datos concretos (censos de población, genealogía, planos, etc.)
 - b) Recogida de los "imponderables de la vida real".
 - c) Datos lingüísticos.
3. Estudia la lengua de los nativos.
4. Levanta su choza en el poblado indígena.
5. Escribe notas de campo en cuadernos con detalladas descripciones del transporte, de la contabilidad de las cestas, de los ritos mágicos, de las relaciones entre los grupos.
6. Recaba información de primera mano con entrevistas y conversaciones tenidas con informantes autóctonos, incluso detallando las discusiones entre nativos.
7. Presencia los rituales.
8. Organiza los datos y tabula los resultados en cuadros sinópticos, por ejemplo, los de genealogía.
9. Aporta fotografías y ve la necesidad de incluir una documentación iconográfica mejor que la que él aportó.
10. Distingue lo excepcional de lo cotidiano. Se da paseos para ver detalles íntimos de la vida familiar (aseo, comida,

33

MALINOWSKI, Bronislaw, Los Argonautas del Pacífico, Editorial Península, Barcelona, 1975 (1922).

MALINOWSKI, Bronislaw, "Confesiones de ignorancia y fracaso" : En : LLOBERA, Josep, (Comp.), La Antropología como ciencia, Editorial Anagrama, Barcelona, 1975.

peleas, bromas). Asegura que una fuente etnográfica tiene un valor científico si es:

- Descriptiva de la cultura material.
- Descriptiva de la vida cotidiana.
- Descriptiva del "kula" (en el caso de los Trobriandeses).

11. Intenta captar el punto de vista del indígena, su posición ante la vida. Dice que quiere comprender "Su visión de Su mundo".

12. Hace una distinción entre los resultados de observación directa y las exposiciones e interpretaciones del indígena.

13. Afirma que el ideal primordial y básico del trabajo etnográfico es dar un esquema claro y coherente de la estructura social y destacar, de entre el cúmulo de hechos irrelevantes, las leyes y normas que todo fenómeno cultural conlleva: estudio completo de todos los fenómenos.

La otra aportación inmediata en la historia del trabajo de campo en la teoría antropológica la encontramos en la expedición de A. R. Radcliffe-Brown a las islas Andaman, cuyos resultados fueron publicados en 1922, aunque la incursión etnológica se efectuó entre 1906 y 1908. Dedicó su libro a sus maestros, Haddon y Rivers, pero en él no se hacen explícitas contribuciones al desarrollo de las técnicas del trabajo de campo. Fue, sin embargo, durante esta expedición cuando se convenció de que respecto de la historia de las sociedades investigadas, por ser éstas de tradición oral, no podían darse resultados significativos sin una investigación intensiva de cada cultura, buscando los mecanismos de adaptación y de integración de ellas para comprender las diferentes funciones de las estructuras sociales.

Radcliffe-Brown mantuvo muchos contactos con los pueblos primitivos al viajar y vivir en países remotos; se estableció en Oceanía y fue profesor en las universidades de Sidney y Ciudad del Cabo, pero su labor teórica le parece más necesaria en estos momentos de la historia de la Antropología, dedicándose de lleno a ella. Lowie llega a decir de él que tiene un temperamento que no le lleva a la investigación de campo y que es un antropólogo de gabinete.

En realidad la obra de Radcliffe-Brown se basa en una serie de "postulados de fe científica" que en palabras de Lowie no se encuentran en armonía con sus investigaciones antropológicas y añade que "paradójicamente, este investigador que ha viajado tanto es en el fondo un antropólogo de gabinete que formula en su estudio los problemas que sus discípulos deben resolver en el campo". En este sentido tenemos que subrayar que sus trabajos han servido de estímulo y que su gran labor docente y organizativa para los trabajos de campo superan ampliamente la escasez de trabajo sobre el terreno. Recordamos de pasada su docencia también en las universidades de Chicago y de Oxford. (En Oxford, ocupó, desde 1937, la cátedra de Antropología Social.)

Al igual que Malinowski, Radcliffe-Brown propone buscar "in situ" las funciones de las estructuras sociales pero su procedimiento se hace a la inversa. Malinowski, sistematiza los datos recogidos sobre el terreno. Insiste sobre el trabajo de campo como base de la teoría escribiendo que "si alguien emprende una expedición, decidido a probar determinada hipótesis, y es

incapaz de cambiar en cualquier momento sus puntos de vista y de desecharlos de buena gana bajo el peso de las evidencias, no hace falta decir que su trabajo no tendrá ningún valor. Cuantos más problemas se plantee sobre la marcha, cuanto más se acostumbre a amoldar sus teorías, mejor equipado estará para su trabajo científico, pero las conjeturas son el don principal de un pensador científico, y tales conjeturas le son posibles al observador sólo gracias a sus estudios teóricos." ³⁴ Radcliffe-Brown afirma, por el contrario, que "los estudios intensivos de culturas o sociedades particulares no bastan por sí sólo [...] deben inspirarse en la teoría y verse guiados por ella." ³⁵

Esta preferencia por los aspectos teóricos de los estructural-funcionalistas británicos marca una nueva etapa en la historia de la Antropología. En el orden de la investigación y su observación, pretende que la sistematización sea mayor aún. Podemos apreciar esta faceta en el cuadro siguiente:

³⁴ MALINOWSKI, Bronislaw, Los argonautas del Pacífico occidental, Editorial Península, Barcelona, 1975 (1922), p. 26.

³⁵ RADCLIFFE-BROWN, A.R., El método de la Antropología Social, Editorial Anagrama, Barcelona, 1975 (1958), p.95.

CUADRO III

APORTACIONES DE RADCLIFFE-BROWN AL TRABAJO DE CAMPO Y A LA OBSERVACIÓN.²⁵

1. En sus numerosos viajes profesionales mantiene contacto con pueblos primitivos, de los que destaca los que mantuvo con los aborígenes de Polinesia y de Africa del Sur, aunque no hizo trabajo de campo intensivo entre sus habitantes.

2. Formula un método con el que estudia los problemas que sus discípulos deben de resolver sobre el terreno.

3. Aboga por los estudios intensivos de los que resultarían valiosas contribuciones a la historia tribal y local.

4. Distingue claramente el estudio etnológico mediante el método de la reconstrucción histórica y el estudio antropológico, cuyo objetivo es formular leyes generales subyacentes a los fenómenos culturales.

5. Previene sobre las ideas preconcebidas del antropólogo en las observaciones en etnografías.

6. Enfatiza en la preparación del investigador de campo insistiendo en el logro de una buena técnica para la observación y la interpretación.

36

HARRIS, Marvin, El desarrollo de la antropología. Una historia de las teorías de la culturas, Siglo XXI editores, Madrid, 1982 (1968).

KUPER, Adam, Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972, Editorial Anagrama, Barcelona, 1973.

LOWIE, Robert H. Historia de la etnología, Fondo de Cultura Económica, México, 1981 (1937).

Ejerció una gran influencia en la Antropología británica del primer cuarto de siglo, donde la disciplina se orienta en el análisis de una cultura particular, con una estrategia metodológica de observación que se aleja totalmente del estudio de gabinete, a pesar de lo que digan los críticos acerca de la postura de Radcliffe-Brown.

En su estudio, un tanto iconoclasta, sobre la escuela británica de Antropología, Adam Kuper define muy bien la figura de los dos antropólogos. Los presenta de esta manera : "Malinowski trajo un nuevo realismo a la antropología social con vívida percepción de los intereses de carne y hueso que se ocultan detrás de las costumbres, y sus técnicas de observación radicalmente nuevas. Radcliffe-Brown introdujo la disciplina teórica de la sociología francesa y apotó una batería más rigurosa de conceptos para ayuda de los nuevos investigadores de campo. [...] Algunos vieron a Radcliffe-Brown como un clásico frente al romanticismo de Malinowski. En realidad también fue un extremista, obsesionado por su mensaje; como Malinowski, un egomaniaco y un dogmático."³⁷

El funcionalista Radcliffe-Brown realizó, en efecto, una gran contribución metodológica señalando la importancia de la observación, dejando patente la diferencia que existe entre los diferentes niveles de estudio como la Etnografía y la Antropología. Dice en su libro El Método de la Antropología

³⁷ KUPER, Adam, Antropología y antropólogos. La escuela británica 1922-1972, Editorial Anagrama, Barcelona, 1973 (1973), p. 53.

Social : "Si la antropología social desea progresar, ha de observar las reglas de la inducción. Hay que observar los hechos y encontrar una hipótesis que parezca explicarlos. Pero éstos son sólo los dos primeros pasos de la inducción y, desde luego, no los más difíciles. El siguiente paso es volver una vez más a la labor de observación para verificar o constatar la hipótesis".

38

Malinowski también establece, de pasada en una nota a pie de página, una distinción entre los diferentes niveles de estudio, pero no menciona el término "antropología". Escribe : "De acuerdo con el uso habitual de la terminología científica, empleo la palabra etnografía por los resultados empíricos y descriptivos de la ciencia del hombre y la palabra etnología para las teorías especulativas y comparativas."³⁹

Posteriormente empezaron a aparecer otras monografías de campo como la de Evans-Pritchard sobre Los Nuer. El autor británico, no se limita a describir la vida social sino que pretende descubrir su estructura social. Ya que el investigador no es sólo un recopilador de datos, ni un simple transcriptor fiel de descripciones etnográficas; tiene, además, como meta ordenar y analizar los datos recogidos en la comunidad. En la introducción de su obra sobre los nuer, Evans-Prichard relata las

³⁸ RADCLIFFE-BROWN, El Método de la Antropología Social, Editorial Anagrama, Editorial Anagrama, Barcelona, 1975 (1958), p. 55.

³⁹ MALINOWSKI, Bronislaw, Los argonautas del Pacífico occidental, Editorial Península, Barcelona, 1975 (1922), p. 26.

condiciones en que se realizaron sus estudios y las dificultades que encontró en su trabajo de campo, aunque terminó entablando amistad con muchos jóvenes nuer con quienes conversaba en su tienda y hasta pasaba horas pescando con ellos. Asegura que "Los nuer son expertos a la hora de sabotear una investigación y, hasta que no haya vivido con ellos durante varias semanas, frustran constantemente toda clase de esfuerzo para deducir los hechos más simples y para aclarar las prácticas más inocentes. Reproduciendo la clásica y más que conocida conversación con Cuol, Evans-Pritchard demuestra las grandes dificultades que se le presentaron a lo largo de su estancia en Nuerlandia. Las astutas respuestas del informante que esquivo la mayor parte de sus preguntas demuestran que para el antropólogo británico fue un desafío avanzar y superar este tipo de oposición. "Simplemente te vuelve loco" concluye E.P. Reconoce, sin embargo, que recogía la información en fragmentos, pues utilizaba a cada nuer que encontraba como fuente de información. Tenemos que reconocer la gran dosis de optimismo de Evans-Pritchard al creer que ha entendido los valores de los nuer y que puede presentar una descripción de su estructura social. ⁴⁰

⁴⁰ EVANS-PRITCHARD, E.E., Los Nuer, Editorial Anagrama, Barcelona, 1977 (1940), pp. 24-25.

CUADRO IV

LAS APORTACIONES DE EVANS-PRITCHARD AL TRABAJO DE CAMPO Y A LA OBSERVACIÓN. ⁴¹

1. Presenta la Antropología como un tipo de historiografía, y en último término, según palabras suyas, de filosofía o arte.
2. Preconiza un estudio histórico de los pueblos objeto de estudio del antropólogo, tanto si se trata de sociedades primitivas como de su propia cultura.
3. Asegura que no se puede llevar a cabo la investigación antropológica sin teorías y sin hipótesis.
4. Calcula que un estudio intensivo de una sola sociedad primitiva debe realizarse durante un período no inferior a diez años, con una permanencia de dos años "in situ" con interrupciones de varios meses en un departamento de una universidad.
5. Previene que el trabajo de campo requiere del antropólogo, además de los conocimientos teóricos y técnicos, de un tipo de carácter y temperamento que soporte el aislamiento y unas condiciones nada confortables.
6. Augura el éxito de un trabajo de campo siempre que exista por parte del antropólogo una dedicación sin reservas y unas capacidades intelectuales aderezadas con una gran dosis de intuición.
7. Pone en duda la objetividad absoluta de

41

EVANS-PRITCHARD, E.E., Antropología social, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1982 (1950).

EVANS-PRITCHARD, E.E., Ensayos de Antropología social, Siglo XXI editores, México, 1979 (1962).

GEERTZ, Clifford, El antropólogo como autor, Ediciones Paidós, Barcelona, 1989 (1983).

GELLNER, Ernest, "Introducción" a la obra de Evans-Pritchard, Historia del pensamiento antropológico, Ediciones Cátedra, 1987.

los investigadores, ya que "podemos interpretar lo que vemos únicamente en función de nuestra experiencia y de lo que somos. La personalidad del antropólogo no puede entonces eliminarse de su trabajo de campo y labor de escritura posterior".

8. Aporta su interpretación de la "segmentarización" de la política nuer y beduina, la "mecánica socioconceptual" de la magia azande y la "racionalidad" de la religión nuer.

9. Su estilo es "firme y seguro, límpido, mesurado, ecuánime, pausado, superior, conversacional", según nos cuenta Clifford Geertz.

10. Nos ha dejado, además de su monografía sobre los Nuer, una gran cantidad de textos teóricos y metodológicos, ya que su preocupación primordial fue la fidelidad en las descripciones, y a un estilo literario a modo de "diapositivas etnográficas", como gusta definirlo a Geertz: "la principal característica del enfoque etnográfico de E.-P. y la principal fuente de su poder envolvente es su enorme capacidad para construir representaciones visuales de fenómenos culturales, diapositivas antropológicas [...] el principal efecto, y el principal propósito, de esta linterna mágica de la etnografía, es demostrar que los marcos de percepción social establecidos, aquellos sobre los que instintivamente nos apoyamos, son plenamente adecuados para captar cualquier tipo de rareza que las diapositivas puedan poner ante nuestra vista." (Geertz, 1989:73-74)

11. Nos ha dejado en sus obras una profunda visión crítica de la historia de la Antropología.

12. Del mismo modo sus obras exhiben una rigurosa meticulosidad respecto a los datos recogidos en el trabajo de campo. Lo mismo puede decirse al reconstituir los datos en su contexto social como si de un ultraempiricismo se tratara.

En realidad, creer que el antropólogo puede integrarse en la comunidad estudiada es una ilusión por un lado, y un privilegio por otro. El etnólogo inmerso en una sociedad exótica también es un elemento-objeto de observación de la gente de la gente que él va a estudiar, e, incluso si no se trata de una cultura ajena a la del investigador, su intrusión puede alterar el discurrir cotidiano de la vida por el mero hecho de su presencia. A él también lo observan, a menudo con extrañeza y, al final, siempre, si no ocurre un acontecimiento enemistoso, es aceptado con simpatía. Lo cuentan muchos antropólogos como Evans-Pritchard, en Nuerlandia o Beattie, después de su estancia en Uganda, donde se tomó el trabajo de campo y la observación participante al pie de la letra. Lo cuenta así : "Durante la primera etapa de mi trabajo de campo en Bunyoto, reino nativo en el oeste de Uganda, labré y cultivé con mis propias manos un (pequeño) campo de camotes. Mis esfuerzos, que me produjeron ampollas en las manos [...] y casi nada más, eran contemplados al principio con manifiesta hilaridad por parte de mis vecinos. Pero cualquiera que fuese mi competencia, muy pronto quedó patente que yo no cabía dentro de ninguna de las categorías previstas de europeos, y poco después me inundaron con ofrecimientos de ayuda que acepté con gratitud."

"Ningún antropólogo extranjero podrá asimilarse completamente a otra cultura; nunca llegará a ser totalmente igual a las personas que estudia, ni llegará a pasar desapercibido entre ellas. Ni es deseable que suceda así. El 'valor de ser extranjero' es una importante ventaja :

frecuentemente las personas hablan con mayor libertad con un forastero, con tal que no le sea demasiado extraño." ⁴²

Los efectos causados por la presencia del antropólogo es una parte que siempre se ha tenido en cuenta, pero que nunca se ha estudiado en profundidad. No cabe duda de que por muchos esfuerzos que haga el investigador para que su observación sea lo menos perturbadora para la comunidad, el mero hecho de estudiar una comunidad siempre imprime una alteración y el antropólogo termina por formar parte del entorno mismo y se integra al paisaje cultural, lo mismo que Velázquez en el cuadro de *Las meninas*. Aunque el efecto provocado por el antropólogo en el terreno se ignore, al no contemplarlo como un aspecto más del hecho observacional, la trascendencia es a menudo más importante que lo que quiera reconocer. Por muy neutral que quieran parecer o tratan de crear la impresión de persona "inexistente" jamás podrán lograrlo. Hacemos de momento caso omiso de las investigaciones de antropólogos que estudian su propia cultura, donde incluso su presencia no es "ausente", aunque queda más diluída.

Cuando una persona es un "instrumento de observación" y el objeto observado es otra persona, se tienen que producir a la fuerza unos efectos que modifican los resultados de la observación ya que se produce una interacción. No cabe duda de que hablamos de los casos únicamente del trabajo de campo al

⁴² BEATTIE, John, Otras culturas, Fondo de Cultura Económica, México, 1978 (1964), p. 120.

estilo tradicional -el de Malinowski- y de los antropólogos de terreno, y situándonos en los estudios particulares, ya se trate de la cultura material, como de la cultura mental de la sociedad estudiada. Es lo que aconteció al otro lado del Atlántico cuando los discípulos de Boas reorientaron el relativismo cultural de su maestro, ya que en el intervalo entre las dos guerras mundiales la tendencia individualizadora del particularismo histórico coincidió e interactuó con la teoría de Sigmund Freud. Boas ya había defendido muchos años atrás que la Antropología debía ser el estudio de la vida mental del hombre. Ralph Linton, una de las figuras claves del movimiento "Cultura y personalidad" definió los rasgos culturales como la asociación de una forma y una substancia particular con una función cultural. Clyde Kluckhohn, otro antropólogo central en la historia de los estudios de cultura y personalidad, -junto con Abram Kardiner- compartía en parte la posición teórica de Linton. Dice este último que los aspectos psicológicos moldeados por la cultura convierte el individuo en un ser cultural. En efecto, cualquier elemento de la cultura tiene que cumplir con necesidades psicológicas que dependen de las cualidades y asociaciones que la propia cultura ha establecido. Así es cómo queda patente que los adornos personales en todas las culturas no representen un aspecto de supervivencia biológica de los individuos que los utilizan sino su satisfacción psicológica. De esta forma explica Linton la costumbre de la escarificación del cuerpo realizada entre ciertas tribus de Melanesia, causando una gran mortandad debido a las infecciones provocadas por las heridas y los adornos de la mujer africana, que lleva diez kilos de alambre de bronce en los

tobillos entorpeciendo su movilidad. En ambos casos las desventajas prácticas están compensadas por las satisfacciones psicológicas como podría ser, entre otros elementos, la aprobación de los otros miembros de la cultura. Linton concluye que "los elementos psicológicos profundamente arraigados dentro de la cultura son los que dan a la vida humana su significado y hacen de ella algo más que una lucha brutal por la supervivencia biológica."⁴³

Este mismo tipo de postura hace decir a Kluckhonn que "El antropólogo, al igual que el psicólogo y el psiquiatra, trata de encontrar qué es lo que mueve a la gente." ⁴⁴ Para responder a tal propósito el eminente psicoanalista Abram Kardiner buscó los aspectos psicológicos de la cultura que son pertinentes, analizando dos informes etnológicos sobre la cultura de las Islas Marquesas y los Tanalas de Madagascar de Ralph Linton en El individuo y su sociedad.⁴⁵

Pero los antropólogos saben que en la labor de recogida de datos pueden ser víctimas de su inconsciente y que el material recogido puede contener graves omisiones u otros "no demasiado de fiar"; o bien, que sin percatarse de todo lo subliminal relativo a su inconsciente y los obstáculos derivados del

⁴³ LINTON, Ralph, Estudio del hombre, Fondo de Cultura Económica, México, 1972 (1936), pp. 296-297.

⁴⁴ KLUCKHORN, Clyde, Antropología, Fondo de Cultura Económica, México, 1983 (1949), p. 211.

⁴⁵ KARDINER, Abram, El individuo y su sociedad, Fondo de Cultura Económica, México, 1975 (1939).

desconocimiento al actuar desde una personalidad atrapada por múltiples y variados condicionantes psicológicos, ideológicos y hasta morales, debe poner extrema atención para que todos estos inconvenientes no graviten de forma negativa en el proceso de investigación. Por otro lado, el investigador suele dedicar su atención seleccionando determinados temas que le son de mayor interés y omitiendo otros, sesgando los resultados de la investigación.

Entre los años cuarenta y cincuenta, los antropólogos comienzan a tomar conciencia de los inconvenientes con los que encuentran al "participar" de esa compleja red que se superpone y gravita con asiduidad sobre el quehacer profesional y que ha sido llamada ecuación personal (a la cual haremos referencia más adelante). Nos referimos a las implicaciones ideológicas, culturales, morales, etc., que traslada el investigador a su investigación. Nos parece importante recordar aquí que es sumamente difícil que el investigador, perteneciente a cualquiera de las ramas del saber humanístico, pueda sustraerse al complejo mundo que ha ido adheriéndosele en el decurso del aprendizaje a lo largo de su vida y que llamamos personalidad, es decir, todo aquello adquirido a lo largo de la vida de un individuo. Constituye una muestra de honradez por parte del antropólogo interesarse por este hecho para buscar la forma más limpia de enfrentarse a este problema que conlleva todo investigador, siendo, de entrada, una actitud que denota, además, el intento consciente de conseguir la más rigurosa objetividad. Los problemas surgen cuando, además de otras dificultades que

obstaculizan el conocimiento de aquello que quiere conocerse, el investigador utiliza las técnicas adecuadas para paliar todos los inconvenientes de la subjetividad y piensa que este mero hecho le asegura un análisis rigurosamente fiel a la realidad. Nos referimos en particular a la utilización de todas las técnicas que intentan darle más precisión al registro observacional : la elaboración de mapas cualquier inventario de la cultura material [...], es decir, la cuantificación.

No podríamos olvidarnos de una de las más brillantes y creativas personalidades que entregó su larga vida a la Antropología que contribuyó con uno de los más destacados aportes al quehacer antropológico : el enfoque psicosocial. Nos estamos refiriendo a Margaret Mead, quien ha prestado un especial interés a los problemas metodológicos, todos vinculados a su perspectiva psicosocial. Una prueba de ello la encontramos en sus escritos cuando expone que el antropólogo tiene que ser consciente de lo que explica y, de este modo, poder describir explícitamente sus técnicas de campo y sus presupuestos teóricos. Remitimos a los apéndices de sus etnografías Coming of Age in Samoa y Growing Up in New Guinea. También tenemos constancia de sus preocupaciones metodológicas y epistemológicas en sus cartas enviadas a su maestro Boas o a sus amigos y colegas (Ruth Benedict, Clark Wissler entre otros) tal como puede apreciarse en sus Cartas de una antropóloga y en sus Experiencias personales y científicas de una antropóloga. Debemos hacer una breve mención al empleo de la fotografía y al magnetofón para la recogida de datos etnográficos, que aprendió de Gregory Bateson, en su

estudio en Bali; al conocerlo se inició en el uso de técnicas poco usada por ella en trabajo de campo. La misma antropóloga nos lo explica del modo siguiente: "Gregory y yo habíamos iniciado una competencia amistosa con las técnicas porque, si bien Reo (Fortune) y yo poseíamos un mejor caudal de técnicas verbales de encuestas, Gregory tenía mucha seguridad en la tecnología de la investigación que más tarde incorporó a las complejidades de nuestro trabajo en Bali."⁴⁶

CUADRO V

APORTACIONES DE MARGARET MEAD AL TRABAJO DE CAMPO Y A LA OBSERVACIÓN. ⁴⁷

1. Su excelente formación teórica a raíz del curso del profesor Boas, su maestro, contrastaba con los escasos conocimientos metodológicos, que no le impidió una sobresaliente investigación de campo en Samoa.

⁴⁶ MEAD, Margaret, Experiencias personales y científicas de una antropóloga, Ediciones Paidós, Barcelona, 1987 (1972), p. 198.

⁴⁷

HARRIS, Marvin, El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura, Siglo XXI editores, 1982 (1968).

MEAD, Margaret, Educación y cultura en Nueva Guinea, Ediciones Paidós, Barcelona, 1985 (1930).

MEAD, Margaret, Experiencias personales y científicas de una antropóloga, Ediciones Paidós, Barcelona, 1987 (1972).

MEAD, Margaret, Cartas de una antropóloga, Bruguera-Emecé, 1983 (1977).

2. Destaca en el trabajo de campo la importancia de "extender el área de lo conocido".

4. Se preocupa por mantenerse alejada de pre-supuestos que interfirieran en una investigación objetiva .

5. No existe en su indagación una distinción entre los términos cultura y personalidad.

6. Introduce en su trabajo de campo y en sus escritos posteriores un componente feminista.

7. Utiliza un modelo emicista en sus etnografías.

8. Mantiene una perspectiva psicocultural en todas sus etnografías.

9. Emplea un lenguaje psicológico y mentalista y en todos sus textos están redactados desde una perspectiva psicologicista.

10. Defiende una posición contraria a la estadística para los informes situacionales y emocionales.

11. Pero, con Gregory Bateson, da un salto cuantitativo al estudiar la conducta primitiva con fotografías (25.000 instantáneas sobre Bali).

12. Permanece, sin embargo, fiel a una visión intersubjetiva que puede ser observada en toda su obra.

La primera mitad de este siglo marca el auge de la disciplina, que durará hasta los años sesenta, coincidiendo con los procesos de la descolonización. Hasta entonces, la Antropología habrá reforzado sus teorías y las técnicas de sistematización de recogida de datos. La disciplina ha adquirido un objeto de estudio propio, una técnica del trabajo de campo

conocida por las demás ciencias como "método antropológico" y, sobre todo, unas metas científicas claras : conocer las sociedades arcaicas, descubrir sus mecanismos organizacionales, sus funciones, sus estructuras, mediante la comparación o la adecuación a unos modelos estructurales, pero que traducen, al fin y al cabo, al ser humano en todas sus múltiples y plurales facetas y comportamientos relacionados con el parentesco, la tecnoeconomía, la religion, la lengua, la política, etc.

En esta centuria, la Antropología, ha logrado establecerse como disciplina autónoma, en parte debido a su objeto original y exótico de estudio, que se ha denominado de múltiples formas: sociedades primitivas, preliterarias, sin historia, arcaicas, ágrafas, sin maquinismo o culturas de tradición oral, paradójicamente, cuando estas sociedades, que han constituido su laboratorio natural, van desapareciendo por la acción descolonizadora.

Pero desaparecen los momentos de gloria, incluso decrece el interés por parte del gran público por las obras de los antropólogos que describían las sociedades primitivas. Se terminaron los éxitos editoriales con los de Malinowski respecto de sus escritos sobre la vida de los salvajes, o de Margaret Mead describiendo las adolescentes de Samoa; aunque quedan para el interés del amplio público los atractivos rasgos filosóficos de Claude Levi-Strauss en Tristes Tropiques.

En sus clases, recogidas en Paroles Données, una de ellas

impartidas en el curso académico 1959-60, bajo el título "El porvenir de la etnología", Claude Lévi-Strauss se interroga sobre el futuro de la disciplina a raíz de la desaparición de las tribus primitivas. No obstante, asegura que "como ciencia 'intersticial', consagrada a la exploración de esa franja inestable que separa lo posible de lo imposible, la etnología durará tanto como la Humanidad, y es, en ese sentido, eterna. El interés persistente que dedica la Antropología a sociedades de muy diversas índole (y que, durante mucho tiempo, sin duda podrá consagrarles) no es, en suma, más que una forma del interés que le inspira toda sociedad que pudo o que podría ser.

La diversidad real de las sociedades humanas aportó a la reflexión etnológica una especie de estribo. Depende de ella el fijar el objetivo de una mirada lo bastante firme como para no detener su impulso si llega un día en que le falte este soporte.⁴⁸ Con esta forma de pensar Claude Lévi-Strauss traduce su optimismo en lo referente al porvenir de la disciplina aunque no se pronuncia de manera muy drástica en lo referente a sus problemas epistemológicos, pues para él no se pone en duda la viabilidad de la Antropología en todas sus facetas. Mantener un espíritu abierto y profundamente humanista lo ampara de las disputas y polémicas levantadas sobre el estatus de nuestra disciplina. Para Lévi-Strauss, la Antropología tiene una misión que cumplir y que solamente acaba de iniciar.

⁴⁸ LEVI-STRAUSS, Claude, Palabra dada, Editorial Espasa Calpe, Madrid, 1984 (1984), p. 32.

CUADRO VI

APORTACIONES DE LÉVI-STRAUSS AL TRABAJO DE CAMPO Y A LA OBSERVACIÓN.⁴⁹

1. Sus escritos son textos de viajes a la vez que informes etnográficos, discursos filosóficos además de una explosión moralista contra Occidente.

2. Propone una observación integral.

3. Defiende la alternancia de dos métodos: el inductivo y el empírico.

4. Incorpora al discurso antropológico referencias tanto de ámbitos cognitivos afines (la literatura, la filosofía, la lingüística, la teología, la historia, la política, etc.) como de otros ámbitos cognitivos (la biología, la matemática, el arte, la comunicación, la cibernética), suprimiendo así los márgenes disciplinares.

5. Pretende formular leyes generales.

6. Los rasgos culturales no deben de tratarse como entidades independientes sino estableciendo relaciones entre ellos.

7. Las estructuras mentales tienen la propensión básica de la mente humana a construir categorías lógicas basándose en contrastes binarios (conceptos de oposición binario - la razón binaria).

8. Para Lévi-Strauss, un sistema consiste en una matriz o red de oposiciones y en agrupaciones binarias; vemos, pues la

⁴⁹ GEERTZ, Clifford, El antropólogo como autor, Ediciones Paidós, Barcelona, 1989 (1983).

HARRIS, Marvin, El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura, Siglo XXI editores, Madrid, 1982 (1968).

HARRIS, Marvin, El materialismo cultural, Alianza Universidad, Madrid, 1985 (1979).

LÉVI-STRAUSS, Claude, Tristes Tropiques, Plon, París, 1984 (1955).

LÉVI-STRAUSS, Claude, La pensée sauvage, Plon, París, 1985 (1962).

LÉVI-STRAUSS, Claude, Elogio de la Antropología, Ediciones Caldén, Buenos Aires, 1976.

oposición y la dualidad de los fenómenos sociales.

9. Recurre a un modelo lingüístico para el análisis sociocultural general.

10. Se interesa por el estudio de la estructura inconsciente (estructuras mentales subyacentes).

11. Estudia los sistemas de intercambios y principio de reciprocidad (circulación del intercambio de mujeres) y incorpora el concepto de mitemas en el estudio de los cuentos, leyendas y mitología en general.

Con Lévi-Strauss vemos ensancharse los ámbitos cognitivos de nuestra disciplina ampliando así el horizonte puramente descriptivo, al cual se ceñía el trabajo de campo. Sin embargo, las descripciones etnográficas forman parte de la base de su edificio teórico-filosófico.

A pesar de las numerosas críticas que las descripciones y el trabajo de campo han recibido en las dos últimas décadas, un sector importante de la comunidad científica aún sigue pensando que la observación participante es el único método de investigación en Antropología. Cabe citar las desmitificadoras aventuras de El antropólogo inocente de Nigel Barley⁵⁰ o las críticas reflexiones sobre La identidad de la antropología de Josep R. Llobera, donde ponen en tela de juicio la investigación sobre el terreno y la observación, formulando una gran pregunta,

⁵⁰ BARKLEY, Nigel, El antropólogo inocente, Editorial Anagrama. Barcelona, 1989 (1983).

a saber, si el trabajo de campo es "una panacea o una camisa de fuerza epistemológica", por utilizar términos de Llobera. Reconoce el antropólogo cubano-catalán que "no es exagerado afirmar que la entronización, a la vez que rutinización, del trabajo de campo como elemento fundamental de la identidad antropológica en lo que va de siglo, ha representado la paralización progresiva de los intentos de hacer progresar la disciplina mediante el método comparado [...] La disciplina ha privilegiado de forma obsesiva el etnógrafo como testigo" ⁵¹.

En realidad, la comunidad antropológica ha construido su identidad casi exclusivamente sobre el trabajo de campo y la observación en una comunidad primitiva. Esta obligatoriedad del trabajo "in situ", o el "estar allí" geertziano como única premisa de la teorización antropológica no ha desaparecido hoy. La Antropología ha endiosado tanto el trabajo de campo que no se interesó por saber que las expediciones de Boas fueron muy cortas y que las descripciones que nos deja Malinowski del kula, se hicieron sin participar en las travesías marineras.

Hoy día, como hemos dicho anteriormente, estamos viviendo un momento crucial en la historia de las ciencias en general y en el de las ciencias humanas en particular. La búsqueda de unos nuevos paradigmas ha llevado a muchos científicos a elaborar unas alternativas, algunas rigurosamente prometedoras, otras utópicas, pero siempre reflejo de unas preocupaciones por el estado de

⁵¹ LLOBERA, Josep. R., La identidad de la antropología, Editorial Anagrama, Barcelona, 1990, pp. 23-52.

crisis epistemológica y filosófica, fruto de una crisis mayor con implicaciones emocionales y morales que afecta a todo el planeta. El principal problema de la crisis es la resistencia y atrincheramiento de la mayoría de los científicos y pensadores universitarios en las bases de una visión del mundo mecanicista. Y es que la filosofía y la ciencia tienen que volverse armónicas con el orden del Universo y que la visión mecanicista, soporte de nuestro sistema de valores, tiene que replantearse de tal manera que sólo una nueva visión del mundo puede darnos soluciones a nuestros problemas actuales.

Si volvemos al ámbito de la filosofía de las ciencias y a la historia de nuestra disciplina, vemos que, desde las primeras expediciones etnológicas, se planteó el problema del nivel de rigor de la observación en relación con la objetividad y la cientificidad de la Antropología. La dificultad de las cuestiones metodológicas en lo que se refiere a la observación sobre el terreno viene también marcada por el hecho de que el observador es también un "instrumento de observación" y su capacidad para oír y escuchar, ver y observar, percibir y comprender que denotan su madurez investigadora y personal pudiera modificar el resultado final.

Esta preocupación por la capacidad investigadora del observador, además de los problemas éticos de la profesión, son sin duda el reflejo de la inquietud que se tiene por la objetividad y la cientificidad de la investigación, pero también por problemas de interferencias a los que ya hemos aludido en el

capítulo tercero.

No podemos cerrar el apartado sobre el trabajo y la observación sin citar a Clifford Geertz, quien ha influido tanto, en las tres últimas décadas, a la visión del quehacer antropológico y a la labor etnográfica con su "descripción densa". Estas dos palabras ya forman parte de la terminología básica de la Antropología de las que no se puede prescindir, pues son fundamentales cuando tratamos de hacer etnografía.

CUADRO VII

LAS APORTACIONES DE CLIFFORD GEERTZ AL TRABAJO DE CAMPO Y A LA OBSERVACIÓN.⁵²

1. Piensa que la etnografía es una "descripción densa", es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas superpuestas y entrelazadas.
2. Define el objeto de la etnografía como una jerarquía estratificada de estructuras significativas.
3. Considera que los datos etnográficos son "interpretaciones de interpretaciones" de otras personas.
4. La investigación antropológica es en realidad la actividad de interpretación más que la actividad de observación.

⁵² GEERTZ, Clifford, La interpretación de las culturas, Gedisa editorial, Barcelona, 1987 (1973).

5. El antropólogo está explicando explicaciones (guiños sobre guiños sobre guiños).

6. Asegura que "hacer etnografía es como tratar de leer (en el sentido de 'interpretar un texto') un manuscrito extranjero, borroso, plagado de elipsis, de incoherencias, de sospechosas enmiendas y de comentarios tendenciosos y además escrito, no en las grafías convencionales de representación sonora, sino en ejemplos volátiles de conductas modeladas" (1987 (1973):24).

7. Hay que ver las conductas humanas como acciones simbólicas.

8. La etnografía y la Antropología son sinónimos, pues hacer Antropología es hacer etnografía "tout court".

9. Las descripciones etnográficas tienen un carácter microscópico (miniaturas etnográficas).

10. La teoría antropológica no va más allá del diagnóstico social, ya que no se puede tratar de explicar la realidad social.

11. Pone énfasis en que la Antropología es la experiencia del investigador de campo, es la experiencia del terreno y la participación en los acontecimientos que se relatan.

12. Los nativos hacen interpretaciones de primer orden, los escritos antropológicos hacen interpretaciones de segundo o tercer orden. De manera que son ficciones o, cuando menos, experimentos mentales de "como si".

13. El etnógrafo "inscribe" o "escribe" discursos sociales.

14. Tiene una postura anticientífica.

2. La observación, la objetividad y la cientificidad.

El caso es que la Antropología y todo su corpus teórico se ha cimentado sobre su práctica etnográfica, de tal manera que se ha venido caracterizando por una técnica : la observación participante, llamada también "método antropológico" como lo recuerda Juan Maestre en su libro La investigación antropología social.⁵³ De igual modo, se ha caracterizado por la preocupación por la objetividad en la recogida de los datos, además de la cientificidad de los resultados, que ha sido una constante en la historia de nuestra disciplina. La influencia de la ecuación personal o "la mirada interior" como la define Miguel María López Coira, nos sitúa en el epicentro de una de las facetas de la ética profesional y de la ilusión de la neutralidad y objetividad del antropólogo.⁵⁴

Como hemos venido constatando, el desarrollo teórico de la Antropología se ha definido en gran medida a partir de la práctica de su trabajo de campo. Ya Malinowski hacía referencia a ella, aunque sin citarla, en sus Argonautas advirtiendo contra las "ideas preconcebidas", los "puntos de vista" : "Si alguien emprende una expedición, decidido a probar determinadas hipótesis, y es incapaz de cambiar en cualquier momento sus

⁵³ MAESTRE ALFONSO, Juan, La investigación en antropología social, Ariel Sociología, Barcelona, 1990, p. 19.

⁵⁴ LÓPEZ COIRA, Miguel María, "La influencia de la ecuación personal en la investigación antropológica o la mirada interior". En : CÁTEDRA, María (ed.), Los españoles vistos por los antropólogos, Júcar Universidad, Madrid, 1991, pp. 187-222.

puntos de vista y de desecharlos de buena gana bajo el peso de las evidencias, no hace falta decir que su trabajo no tendrá ningún valor." ⁵⁵ Y citándola claramente algunas páginas después: "Sin duda, en este método práctico de observación y recopilación de estos *imponderables de la vida real y del comportamiento* en el campo del trabajo, la ecuación personal del observador interviene con muchos más peso que en la recolección de datos etnográficos cristalizados."⁵⁶

La Antropología se ha definido más por su método que por su objeto de estudio, recalcando siempre la necesidad de un conocimiento empírico. Esta característica de la estrategia investigadora planteó rápidamente las implicaciones del antropólogo como elemento involucrado en aquello que estudia. En efecto, la toma de conciencia de las limitaciones de la observación del antropólogo de terreno, ocasionado por su propia cultura y personalidad se hicieron notar muy pronto. En las "Confesiones de ignorancia y fracaso"⁵⁷, Malinowski se plantea los graves problemas a los que se tiene que enfrentar el antropólogo sobre el terreno. Reconoce claramente sus limitaciones y las obligaciones de todo antropólogo de cara a los resultados : "Es obligación del investigador de campo rendir cuidadosa y sinceramente cuenta de sus fracasos e inexactitudes

⁵⁵ MALINOWSKI, Bronislaw, Los Argonautas del Pacífico occidental, Ediciones Península, Barcelona, 1975 (1922), p. 26.

⁵⁶ MALINOWSKI, B., ob., cit., p.37.

⁵⁷ MALINOWSKI, Bronislaw, "Confesiones de ignorancia y fracaso". En : La Antropología como ciencia, LLOBERA, J. comp.), Editorial Anagrama, Barcelona, 1975.

[...] En mi Argonautas del Pacífico Occidental [...] esboqué brevemente los métodos que me sirvieron para obtener los datos. Pero en el curso de mi narración no entré, con suficiente minuciosidad consciente, en el deslinde de mis conocimientos y en la probable existencia de determinadas lagunas."⁵⁸

Desde los primeros momentos se preocupó Malinowski por el resultado de los análisis del material de donde el investigador, retomando sus puntos de vista, puede deducir unas conclusiones que no se ajustan a la realidad objetiva. "Realidad", "objetividad", he aquí dos conceptos que han preocupado, desde siempre, a los investigadores. Ya hemos reflexionado anteriormente sobre esta cuestión, pero debemos añadir que este problema contiene una doble vertiente porque, por un lado, el objeto a observar es el "ser humano y sus obras", y por otro, el observador también es un ser humano con sus "puntos de vista", sus opiniones.

Nadel trata este aspecto como un peligro, el peligro de que la Antropología se convirtiera en una ciencia "privada", aunque anotaba que los términos se contradecían. "Para él, la subjetividad es inevitable y la interpretación final de los datos conllevan siempre un grado de desviación y que, entonces, el único remedio posible es la sinceridad : "Cuando el ser humano es el único 'instrumento' de observación, la 'ecuación personal' del observador tiene que penetrarlo todo; y cuando los datos observados son también datos humanos, la personalidad del

⁵⁸ MALINOWSKI, B., ob., cit., p.130.

observador puede fácilmente anular las mejores intenciones de objetividad [...] los puntos de vista personales y las diversas filosofías que los diferentes investigadores de la sociedad apliquen a su material contribuirán a enriquecer la ciencia del hombre.

Pero en la medida en que también es cierto que hasta la observación entraña la eliminación, selección y valoración, es decir, una primera interpretación inevitable, no se le puede concederle tanto margen a la personalidad del observador. El remedio, para él, parece claro : si la subjetividad es inevitable, por lo menos que se manifieste abiertamente, lo cual significa que el razonamiento subyacente en la observación y en la descripción debe ser formulado, sus premisas explícitamente expuestas y sus operaciones reveladas paso a paso." ⁵⁹

En Antropología, los problemas de la objetividad del investigador pone en juego muchos factores y camina en paralelo con la relación sujeto-objeto de la propia disciplina, así como la concepción que el antropólogo tiene de su labor investigadora. Es cierto que los planteamientos de los evolucionistas no pueden provocar grandes dudas en lo referente a las fuentes de información que han utilizado para elaborar sus teorías. Poseen estas fuentes un valor documental que pocos antropólogos hoy pueden negar, estén de acuerdo o no con las premisas teóricas que planteaban. Pero es con el trabajo de

⁵⁹ NADEL, S.F. Fundamentos de antropología social, Fondo de Cultura Económica, México, 1974 (1951), p. 61.

campo cuando surge la inquietud de ciertos antropólogos frente a la dificultad de lograr una objetividad real y el anhelo de conseguir una buena interpretación de la realidad observada. Sin embargo, las preocupaciones difieren según el material recogido y según la definición que elabora el investigador de la Antropología. O ¿acaso las inquietudes de los investigadores ocupados en elaborar resultados mediante el análisis componencial o los Human Relations Files de Murdock han planteado las mismas preguntas que hacen los simbolistas o los hermeneutas?

Ya hemos apuntado que la historia del desarrollo de la teoría y de los métodos de la Antropología se ha venido definiendo por su práctica investigadora, tanto es así que se ha confundido el método con las metas y con el sujeto, y el sujeto con el método, cuando en realidad una disciplina científica o una ciencia debe definirse por su objeto de estudio, además de su verificabilidad. En el caso de la Antropología no ha quedado claro en el conjunto de la comunidad antropológica, ya que el abanico de intereses investigadores se abre en un ángulo tan grande que puede incluir el estudio de la cultura material, hasta la evolución de la humanidad, pasando por la descripción exhaustiva de una historia tribal, y el uso de la energía física como mental.

De momento, hagamos del observador, etnógrafo o teórico, un instrumento, elemento de observación que entra en el proceso de la investigación. De la personalidad brota un aspecto inconsciente que Llobera explica de manera muy valiente en su

obra La identidad antropológica. En este libro habla de "predisposición", "programación", manera inconsciente de "prêt-à-porter" cultural.⁶⁰

¿Acaso la responsabilidad profesional nos lleva a exigirnos un examen psicológico o un psicoanálisis antes de emprender un trabajo de campo? Formuló esta misma pregunta el profesor Nadel, aunque él, pone en duda la utilidad de tal examen psicológico. Sin embargo, le parece imperativo alguna forma de prueba psicológica para que el antropólogo advierta más fácilmente sus tendencias inconscientes y así pueda estar capacitado para defenderse del influjo de fuerzas que no ha aprendido a evaluar. Esto lo meditó a raíz de sus experiencias personales como psicólogo. "Mi experiencia como psicólogo me ha enseñado a evaluar el 'tirón' de mi propia mente" [...]. En consecuencia, me he esforzado deliberadamente por guardarme de ello".⁶¹

Propone el profesor varias "armas" para "dominar" dicho "tiron mental" como la insistencia en la prueba cuantitativa o el trabajo de equipo, medio para superar las limitaciones de la personalidad, porque asegura que la vieja técnica de la observación sin ayuda es absolutamente insuficiente. Además, según él, aunque el antropólogo es individualista y su trabajo no deja de ser una "aventura intensamente personal, casi una

⁶⁰ LLOBERA, Josep., La identidad de la antropología, Editorial Anagrama, Barcelona, 1990, p. 66.

⁶¹ NADEL, S.F., Fundamentos de antropología social, Fondo de Cultura Económica, México, 1974 (1951), p. 62

posesión personal", la solución estriba en el trabajo de equipo, la especialización o la combinación de ambas cosas.

Cuando el antropólogo se traslada al terreno, lleva consigo sus valores éticos y sus ideales humanos y cabe preguntarse hasta qué punto puede o debe expresar esa filosofía en su trabajo. Ya no se trata de saber si hay que asumir la responsabilidad de exigirnos un análisis psicoanalítico -cuestión a la que cada antropólogo encontrará la respuesta para sí mismo, adoptando, en cada caso, las medidas que considere adecuadas- sino ver cuál será nuestra actitud, nuestra responsabilidad moral, cuando tengamos que elegir ser espectadores o partidistas, ciudadanos o ser social con mirada impersonal. Indudablemente la decisión no es solamente de mantenerse apartado o de implicarse en la cultura que se estudia (el planteamiento se modifica también según la sociedad sea ágrafa o compleja), sino de plasmar en sus escritos unos juicios de valores contrarios al quehacer científico, entendido en un sentido epistemológicamente clásico.

Es obvio que los escritos antropológicos están repletos de observaciones de carácter psicológico incluso los pretendidos "neutros". Cabe citar como ejemplo las "diapositivas etnográficas" de Evans-Pritchard que se pueden calificar de sumamente visuales. Clifford Geertz, lo define muy bien en su obra El antropólogo como autor explicando la capacidad de E.P. para usar una retórica visual, por un lado, pero también un claro y un bien establecido punto de vista, por otro.

No debe, por supuesto, sorprender que las opiniones, veladas o no, de los antropólogos abundan en sus etnografías, pero lo que subraya Geertz es la aparentemente neutralidad de E.P. en todos sus textos, tanto los teóricos como los descriptivos. Sin embargo, a pesar de las críticas de Geertz, no podemos negar la manera desapasionada con la que Evans-Pritchard describe sus textos a modo de "retórica visual" como lo señala Geertz. Podemos apreciarlo de forma muy clara en La relación hombre-mujer entre los azande, donde describe escenas, en cortos relatos, de acontecimientos de la vida cotidiana adoptando el papel de amanuense, recopilando fielmente las opiniones que los azande les contó sobre su vida social. ⁶²

Otra estrategia textual de E.P. estriba en su tono, la famosa "middle voice" y la delicada táctica de apoyo que intenta demostrar que detrás de cada imagen exótica, por singular que sea, no resiste a una descripción razonada. Poner todo en prosa con un tono que eleva el "nosotros" a un grado tan insospechado que muchos de los antropólogos británicos comparten que hace que parezcan que son uno.

Este "teatro del lenguaje", como lo califica Geertz, de los antropólogos de la llamada escuela británica de antropología social (Radcliffe-Brown, Fortes, Leach, Gluckman, Mary Douglas, Firth, Lucy Mair), que algunos dominan mejor que otros, llega a protegerles, con un aparente consenso teórico que oculta sus

⁶² EVANS-PRITCHARD, E.E., La relación hombre-mujer entre los azande, Editorial Grijalbo, Barcelona, 1978 (1974).

rivalidades, de cualquier crítica referente a la subjetividad. Prueba de ello son las descripciones de algunos de ellos: "Los muchachos karimojong podían ser iniciados en cualquier momento. La sencilla ceremonia que se cumplía para la pequeña tanda de varones, no incluía prueba alguna ni tampoco un periodo de instrucción; consistía simplemente en un sacrificio a Dios y la bendición de los nuevos iniciados [...] el acto crucial para el iniciado era matar de una lanzada al buey que se sacrificaba en su nombre; el resto de la ceremonia sólo subrayaba su dependencia y juventud: los muchachos a ser iniciados debían preparar el lugar, encender y cuidar el fuego y asar la carne del sacrificio que comerían sus mayores."⁶³

La ceremonia de distribuir carne en una fiesta está muy difundida. Peter Buck nos ha descrito el reparto de cerdo, de bonito y de tiburón en Samoa. "El cerdo es cortado en diez pedazos preestablecidos y se destina a gente de determinada posición social o estatus (el subrayado es de Firth)."

"Tan importante es en Samoa la división ceremonial de un cerdo que la calidad del alimento se torna asunto secundario. Si el cerdo está demasiado cocido se corre el riesgo de que la carne se desgarre en el momento de cortarla, y de que ello haga imposible el mantenimiento de los límites fijados por el ritual."

"En este caso, los anfitriones se avergonzarán y serán criticados por los destinatarios de los diferentes trozos. Por

⁶³ MAIR, Lucy, El gobierno primitivo, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1970 (1962), p. 87.

tal razón el cerdo se sirve casi siempre semicrudo".⁶⁴

En cualquier caso, entre estas dos descripciones, al margen de las orientaciones teóricas de los autores, se notó el cuidado con el cual se describe, haciéndolo con una estudiada apariencia de descuido estilístico, que no se puede atribuir a una falta de estilo literario. Ambos han demostrado, en obras de marcada tendencia teórica, la capacidad estilística que tienen y el dominio de su lengua para exponer unas arduas y largas explicaciones antropológicas. Nos referimos al manual de Lucy Mair Introducción a la Antropología Social o Elementos de Organización social de Firth, donde el pensamiento de los autores refleja una organización mental más elaborada y un dominio literario que no poseen sus descripciones etnográficas.

No cabe duda que por un afán de anular las interferencias y los problemas de sesgos han sido utilizadas muchas técnicas que aseguran un mayor acercamiento a la realidad. Nos referimos a la utilización de los diagramas, los cuadros, los gráficos, los bocetos tanpreciados por los antropólogos, y finalmente las fotos. Es muy difícil encontrar una etnografía hoy día que no tenga una amplia documentación gráfica.

En efecto, por lo que acabamos de apuntar, se desprende que la observación implica un sinfín de actitudes que en un primer momento no se pueden apreciar. Las consecuencias que devienen de

⁶⁴ FIRTH, Raymond, Tipos humanos, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1971 (1938), p. 96

la acción de mirar y los escollos que hay que superar son preocupaciones de cualquier investigador científico. Pero no es suficiente admitir un obstáculo para superarlo, aunque este primer paso pueda llevar a su resolución o a buscar soluciones. La historia de las ciencias sociales y humanas testifican el afán de buscar métodos y técnicas correctoras que permiten restringir el margen de errores a la hora de describir lo observado de forma "objetiva", "real".

Trataremos más adelante el caso particular de la Antropología, aunque parece útil citar de momento el intento -que creemos fallado en nuestra disciplina- de la cuantificación, de la matematización, la experimentación, etc. Quedan como vestigio de estas tentativas "objetivables", "imparciales", el análisis componencial y su empeño en construir modelos verificables, matemáticos del contenido cultural.

Pero, en realidad, ¿qué ocurre cuando un observador mira un objeto, un acontecimiento, un fenómeno o un hecho social y cultural en particular? ¿Es posible que el observador pueda modificar lo observado, sea de la naturaleza que sea, por el mero hecho de observar? Responder afirmativamente a estas dos preguntas que están en la base de una nueva forma de entender la realidad en las ciencias humanas y exactas pone en tela de juicio la relación fundamental observador-observado, y nos lleva a romper los cimientos de muchas investigaciones científicas en general y antropológicas en particular.

En toda observación se da en un primer estadio, la recogida de datos, que percibimos mediante nuestros sentidos. Un segundo estadio consiste en la posterior descripción que reposa sobre la elaboración de unos procesos mentales que los científicos presentan como un análisis exacto, objetivo, fidedigno y científicamente experimentado. En definitiva, intentan ajustar sus deducciones a la más absoluta objetividad. La ciencia empieza con el deseo de comprender, con el afán de ver lo que nos rodea en un orden sistemático, aprehenderlo de manera comprensible. La observación y su descripción posterior es un primer paso para llegar a esta meta. Observar y describir es entonces, ordenar, clasificar mediante nuestra organización mental.

Pero, como antropólogos, ¿qué observar y cómo observar y describir? No es fácil circunscribir el objeto de descripción del antropólogo, porque observar la conducta humana en grupo, la conducta de los individuos relacionándose entre sí, implica entrar en ese tejido dinámico interactuando como un todo indivisible. Todos los indicios de conductas son válidos y de interés. De tal manera que un utensilio (conducta material), un signo o símbolo (conducta abstracta), una idea y su representación nos ayudan a comprender la co-actividad humana.

Una disciplina empírica merece su estatus en la medida que explica y la Antropología como tal intenta presentar postulados sobre el mundo que observa : es un afán de reestructurar lo estructurado.

Nuestra disciplina ha privilegiado la observación en la medida en que los datos empíricos son la base de la teoría. La labor etnográfica, y el etnógrafo como testigo ocular, ocupan un lugar tan preponderante en el proceso antropológico que si un investigador no procede de tal manera no puede describir lo que no puede clasificar y objetivar, de tal forma que no hablará sobre lo que no ha visto ni oído. Hoy día podemos reconocer que la Antropología ha realizado un gran número de etnografías de campo y un número menor de grandes teorías. Los historiadores del desarrollo de la disciplina están de acuerdo en reconocer que la Antropología se encuentra en un impase epistemológico y la aparición de la postmodernidad llama la atención sobre el malestar de la profesión.

La Antropología vive hoy (tal y como lo hemos expuesto profusamente en el capítulo primero), una crisis teórica y epistemológica que se manifiesta en la duda profunda de hacer ciencia y la reivindicación del antropólogo como autor más que como científico. Esta posición puede preocupar a la comunidad antropológica, sobre todo cuando ciertos autores geertzianos y postgeertzianos pretenden convertir la Antropología en un género literario.

No podemos negar el interés etnográfico de muchos escritos literarios que a menudo pueden aportar informaciones valiosas para la Antropología, pero la etnografía interpretativa cultiva la imprecisión a pesar de las advertencias de Clifford Geertz. Las "descripciones densas" del autor pueden en cierta medida

paliar la posible vaguedad, pero no cabe duda que un peligro mayor que la falta de precisión amenazara a la Antropología.

En efecto, no importa tanto la subjetividad de la etnografía -donde aparece todo el bagage ideológico, político y personal del autor- la llamada ecuación personal, como que estas etnografías interpretativas y dialogales se convierten en un fin en sí, lo que desviaría a la Antropología de su meta como saber científico y humanístico y traspasaría sus fronteras hacia otros géneros, que poseen mucho valor para el conocimiento de la naturaleza humana pero que tienen otras metas investigadoras, como es la literatura. Para los autores que consideran la Antropología como un género literario, esta situación epistemológica no representa un obstáculo para "hacer etnografía"; incluso podríamos afirmar que parece una fuerza ya que la subjetividad o la intersubjetividad son dos pilares de la Antropología interpretativa. Por supuesto, está claro que el posmodernismo no representa un movimiento unitario, incluso podríamos afirmar que su eclecticismo le permite oscilar entre los los dos polos, él que mantiene una actitud hostil hacia la ciencia y el que sólomente desconfían de ella, pero en cualquier caso, lo que no sufre ninguna alteración es la reconocida importancia de la observación participante. Las grandes polémicas se basan en las diferentes formas de interpretar los datos o sobre las orientaciones teóricas, pero jamás ponen en tela de juicio la etnografía. Queda esto brillantemente ilustrado con el amplio espectro que tienen los interpretativistas, que oscilan entre las etnografías como textos y la Antropología como crítica literaria.

Y si queda claro que el antropólogo necesita la experiencia del trabajo de campo, quizás lo sea más para los postmodernos. Esta premisa metodológica conlleva varios problemas relacionados con el objeto mismo de la Antropología. A primera vista, parece claro también que la relación dual observador-observado expresa un distanciamiento, "una mirada alejada" levistraussiana, una diferenciación, una relación con "algo" exterior al observador, un "otro" diferente. Pero en eso estriba el interés que tienen autores como Paul Rabinow. El éxito editorial que obtuvo con su obra Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos ⁶⁵ deja patente que para él el problema de interpretación se sitúa, retomando la definición de Paul Ricoeur, en "la comprensión del yo dando el rodeo por la comprensión del otro" y en "la antropología es igual a experiencia."⁶⁶ En realidad, este trabajo de campo es un relato de sus experiencias personales en Marruecos. Rabinow lo expresa así : "el yo que aquí se estudia es totalmente público, no es ni el cogito puramente cerebral de los cartesianos, ni el yo psicológico profundo de los freudianos. Más bien, es el yo culturalmente mediatizado y encarnizado históricamente que se encuentra en un mundo en continuo cambio"⁶⁷. El libro habla de amistad, de Ali, de él, de colonialismo, de sus problemas para encontrar informantes en un pueblo pequeño, su invitación a tomar té a miembros de linaje alto, etc; un real intercambio intercultural, en realidad, su

⁶⁵ RABINOW, Paul, Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos, Júcar Universidad, Madrid, 1992 (1973).

⁶⁶ RABINOW, P., ob., cit., p. 26.

⁶⁷ RABINOW, P., ob., cit., p. 26.

propio cambio, su enculturación en Marruecos.

Clifford Geertz, que llama a Paul Rabinow junto con los otros "interpretativos postmodernos, "los hijos de Malinowski", y que considera que tienen al igual que su epónimo el "mal del diario", concluye sobre el trabajo de campo de esta manera : "El trabajo de campo, entonces, es un proceso de construcción intersubjetiva de formas liminales de comunicación. Intersubjetiva quiere decir literalmente más de un sujeto, pero situándose a caballo entre ellos, ni en uno ni en otro sitio [...]. Su construcción es un proceso público." ⁶⁸

Huelga decir que, en el caso que acabamos de señalar, no cabe ninguna duda sobre las posturas del autor acerca de la objetividad y la científicidad. Son ambas inexistentes. Estamos lejos de los problemas científicos de la neutralidad, de las preocupaciones de la ecuación personal e incluso de la voluntad de hacer ciencia. Y sin embargo, seguimos en el mundo cartesiano, y aunque rechazada intencionalmente, nos acompaña la dualidad observador-observado. Y aunque se pretendan fundir ambos elementos, continuamos con la visión mecanicista del reduccionismo etnográfico, aun cuando, también, se intente diluir la presencia del observador. Se pretende, en este caso el observador como autoobservador de sus propias circunstancias, tomando como reflejo el "otro" diferenciado y separado.

Sabemos que por medio de la imaginación se puede

⁶⁸ RABINOW, P., ob., cit., p. 114.

trascender al mundo presente o visible. Pero para lograrlo describimos mediante un mundo de palabras, nos encerramos en un mundo de pensamientos hechos con conceptos, palabras que a menudo no son portadoras de la significación del fenómeno en sí y de su realidad. Porque ver y observar no es suficiente. "Observar" y "ver" tal y como lo hacemos en nuestro mundo occidental no es suficiente.

Nuestro problema consiste en que tenemos tres expresiones, una tríada compuesta de : "¿quién ve ?", "el acto de ver" y "lo visto" para una única actividad : la experiencia de ver. Tema que hemos tratado y seguiremos tratando a lo largo de esta tesis.

3. Los enfoques emic y etic.

"Lo visto" y "lo visto que ve", tal como lo hemos recordado con el comentario de Beattie, son dos aspectos de la misma experiencia de observar. Pero "lo visto que ve", ¿cómo ve?. Se trata del observado que observa al observador.

Porque no cabe duda de que los informantes también observan y actúan, de acuerdo con unas pautas de comportamiento, con unas categorías que explican el mundo y determinan cómo deben de actuar, y, sobre todo, se presentan de formas muy variadas en función de cómo piensan, sienten y quieren que los vean.

El antropólogo, para percibir el cómo actúan, cómo deberían de actuar, debe de ponerse en el lugar del otro, tratar de ver de la misma manera, pensar como el "otro", sentir las cosas como si estuviese en la situación del que es observado. En pocas palabras, entrar en un proceso de empatía que permita ver, sentir y pensar como el informante. Este era ya el ideal boasiano, y llegó a llamarse el "verstehen weberiano".

Esta visión desdoblada del antropólogo subraya uno de los grandes aspectos de la Antropología que defienden los particularistas, los historicistas; a saber, el aspecto ideográfico en el sentido de la presentación de los datos mediante un proceso de comprensión individual y particularista. Más adelante veremos que defensores de la Antropología como ciencia nomotética, también han utilizado este enfoque, que, de momento, denominaremos empático para no traicionar o distorsionar el discurso de Kaplan y Manners, a quienes nos vamos a referir a continuación.

Esta técnica de investigación de la observación de los comportamientos vistos "desde fuera" y "desde dentro", para llegar al enfoque que "objetiva" los asuntos podría, según ellos, ser muy engañoso. ¿Acaso se puede pretender dar un conocimiento objetivo sobre los comportamientos socioculturales cuando el antropólogo como el informante tienen el mismo elemento "ideológico" o mental en el caso de que así lo fuera? Kaplan y Manner abordan este problema diciendo : "Parece haber algo engañoso en esta posición. Mientras que el proceso de empatía o

verstehen puede generar conceptos fructíferos e hipótesis, no puede por sí mismo actuar para validar públicamente tales hipótesis. El verstehen de una persona difiere del de otra." ⁶⁹

Efectivamente, tienen razón en la medida que si existe una verstehen diferente para cada antropólogo sólo explica una aproximación con limitaciones y no una real identificación. Es también el "alter ego" de Nadel quien, preocupado por los aspectos metodológicos en nuestra disciplina, busca siempre técnicas para superar todos los escollos del proceso de la investigación. Reconoce que es difícil comprender a los nativos sobre todo cuando se trata de una cultura diferente a la del etnógrafo.

Refiriéndonos a los métodos de la escuela Gestaltica, presenta ésta algunos indicadores que permiten comprender la conducta de los demás. Claro está que en la esfera de nuestra propia cultura los obstáculos disminuyen grandemente, pero si nos situamos en culturas ágrafas es difícil reconocer cuándo las conductas son reales o simuladas. Tales situaciones se presentan en los llantos funerarios o en los ritos de iniciación, donde las actitudes son codificadas y no traducen el sentimiento real del individuo. A nuestro parecer, no deja de ser importante el hecho etnográfico, aunque no representa el sentir y pensar del individuo, porque es el reflejo de una conducta social normalizada.

⁶⁹ KAPLAN, David y MANNERS, Robert, Introducción crítica a la teoría antropológica, Editorial Nueva Imagen, 1979 (1972) p. 59.

Pero, en lo que se refiere a la observación empática no deja de preocupar el problema de las barreras culturales y la dificultad para comprender el estado de conciencia del individuo o grupo estudiado. Así se expresa Nadel : "Aceptar la conciencia tras la conducta es una cosa, e identificar sus operaciones, otra. Aquí parece más precaria la posición del antropólogo que la de otros estudiosos de la humanidad. ⁷⁰ No pertenece al grupo que estudia; observa a individuos cuyos móviles, pensamientos y sentimientos pueden diferir ampliamente de los que le son habituales y le parecen evidentes por sí mismos."⁷¹

Efectivamente, los motivos que existen detrás de la conducta constituye un problema que ha sido amplamente debatido por los antropólogos de la escuela "Cultura y Personalidad" y que sigue siendo tema epistemológico. Cabe sólo citar la defensas de las "descripciones densas" de Clifford Geertz que "garantizan" una base para las interpretaciones de las culturas. Para él, "Comprender la cultura de un pueblo supone captar su carácter normal sin reducir su particularidad. (Cuando más me esfuerzo por comprender lo que piensan y sienten los marroquíes, tanto más lógicos y singulares me parece). Dicha comprensión los hace accesibles, los coloca en el marco de sus propias trivialidades y disipa su opacidad."

"Es esta maniobra, a la que suele designarse superficialmente como 'ver las cosas desde el punto de vista del actor', demasiado

⁷⁰ Se refiere en particular a los psicólogos behaviorsitas que estudian los individuos de su propia cultura.

⁷¹ NADEL, F.S., Fundamentos de antropología social, Fondo de Cultura Económica, México, 1974 (1951), pp. 77-81.

librescamente como el enfoque de la verstehen o demasiado técnicamente como 'análisis émico', lo que a menudo conduce a la idea de que la antropología es una variedad de interpretación mental a larga distancia o una fantasía sobre las islas de caníbales, maniobra que, para algunos deseosos de navegar a través de los restos de una docena de filosofías hundidas, debe por eso ejecutarse con gran cuidado." ⁷²

Curioso y demoledor comentario realizado por un interpretativista. Ya sabemos las conocidas opiniones de Geertz sobre la "participación" etnografico-teórica de los antropólogos como autores más que como etnógrafos. No es necesario recordar que las bien defendidas por él, "descripciones densas" están en la base de una buena interpretación de los sistemas culturales.

Estamos lejos de la ingenua y original idea que hacía afirmar a los antropólogos que, cuando el etnólogo observa, puede operar de muchas formas pero no podrá comprender describir adecuadamente si además siempre lo hace desde su único punto de vista. Malinowski apuntaba ya en sus Argonautas que lo importante estribaba en tener en cuenta la mentalidad del nativo, sus concepciones, sus opiniones, la forma de expresarse y, en última instancia, la "interpretación que le [al antropólogo] dan los indígenas de acuerdo con su mentalidad". Porque, en realidad -sigue explicando el antropólogo polaco-, "la meta es, en resumen, llegar a captar el punto de vista del indígena, su

⁷² GEERTZ, Clifford, La interpretación de las culturas, Editorial Gedisa, 1987 (1973), p. 27.

posición ante la vida, aprender su visión de su mundo."⁷³

La habilidad de identificarse con lo que se está estudiando es de gran ayuda para la investigación, y la capacidad de los diferentes observadores con el fin de llegar a una proyección simpática y empática traduce el grado de sensibilidad de la mente del antropólogo y de su nivel de conciencia.

Ahora bien, la identificación y la comprensión de un fenómeno, como acabamos de apuntar, puede que no garantice el descubrimiento de la verdad en los estudios humanos. De momento dejaremos este asunto en suspenso para volver a él posteriormente. Queda por señalar aquí el intento, muchas veces reiterado, de la búsqueda de la objetividad del informe antropológico. Esta búsqueda de la objetividad y de la neutralidad es una quimera, según dicen Kaplan y Manners. LLaman dichos autores a la Antropología la tercera cultura, con un pie en cada campo.

La preocupación por llegar a conseguir análisis etnográficos precisos, cuidadosamente sacados de descripciones hechas con criterios rigurosos, produjo en la Antropología un movimiento que tuvo como fuente de inspiración las técnicas de la lingüística. Este movimiento tiene, curiosamente varios nombres : etnolingüística, etnociencia, etnosemántica o nueva etnografía. Nos referiremos a él con este último nombre porque nos parece

⁷³ MALINOWSKI, Bronislaw, Los argonautas del Pacífico Occidental, Ediciones Península, Barcelona, 1975 (1922), p.41.

indicador de un nuevo rumbo en la tradición antropológica de la observación en el trabajo de campo. La nueva etnografía es consecuencia de unos presupuestos teóricos compartidos con otras escuelas convergentes como la boasiana de Cultura y Personalidad y el estructuralismo francés, pero el recurso a la dicotomía emic-etic representa una característica particular de esta corriente americana surgida en la Universidad de Yale a mediados de siglo. De algún modo es en ese momento cuando se alude, sin llamarlo con ese nombre, lo que en los años cincuenta se llegó a llamar el enfoque "emic".

No podemos referirnos de mejor manera al concepto más que volviendo a la fuente y refiriéndonos a quien acuñó el término: se trata de Kenneth Pike, misionero y lingüista quien lo explica de esta manera : "Es conveniente, aunque algo arbitrario, describir la conducta desde dos puntos de vista diferentes, los cuales llegan a resultados que se confunden mutuamente."

"El punto de vista ético estudia la conducta desde afuera de un sistema particular y como un esencial enfoque inicial de un sistema extraño. El punto de vista émico resulta del estudio de la conducta desde el interior del sistema (He acuñado los términos ético y émico a partir de las palabras fonético y fonémico, conforme al uso lingüístico convencional de estas últimas. Etico y émico están usados de la misma manera, pero con propósitos más generales."⁷⁴

⁷⁴ PIKE, Kenneth, "Puntos de vista éticos y émicos para la descripción de la conducta. En: Comunicación y cultura. 1. La teoría de la comunicación humana, Alfred, G. SMITH (comp), Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1966, pp. 233-248.

Esta diferenciación surgió de la necesidad y la preocupación de mejorar, en el ámbito de la Antropología, el método etnográfico de la observación y que Pike considera que se inicia con Sapir. Dice: "El castigo que le espera a quien ignora las distinciones ético-émica e intenta usar una descripción ética (sin saberlo) cuando lo que se necesita es una descripción émica, está muy bien formulado en palabras de Sapir, quien anticipó esta posición hace muchos años. 'Es imposible decir qué hace un individuo a menos que hayamos aceptado tácitamente los modos de interpretación esencialmente arbitrarios que la tradición social nos sugiere constantemente desde el momento mismo en que nacemos. [...] Si tiene habilidad, puede llegar a escribir un relato pintoresco de lo que ve y oye o de lo que cree que ve y oye, pero las probalidades de que pueda producir un verdadero relato de lo que ocurre, en términos inteligibles y aceptables para los propios nativos son casi nulas." [...] Hallará interesantes las cosas que los nativos dan por sentadas como una forma de conducta casual que no merece ningún comentario en especial y no prestará atención a los puntos cruciales del curso de la acción que dan formal significación al todo en las mentes de quienes tienen la clave para su comprensión." ⁷⁵

La primera influencia de la metodología lingüística se hace sentir cuando se preocupan del modo de descripción etnográfico. Los nuevos etnógrafos quieren comprender el sistema cultural, tomado el ejemplo de los lingüistas, desde la perspectiva de los indígenas. El análisis componencial pretende descubrir las reglas

⁷⁵ Cita de Sapir en : PIKE, K., ob., cit., p. 236.

que permiten distinguir nuevas categorías que reflejarían los principios clasificatorios utilizados por los miembros de una cultura. Lo aplicaron a la terminología de parentesco, a la botánica, a la zoología, la religión, a las leyes, la enfermedades, la medicina, el color, los números, las comidas, con el fin de descubrir los rasgos universales de los rasgos taxonómicos. Estas teorías tienen como presupuestos que los datos que usan los informantes corresponden a fenómenos mentales que pueden ser analizados por medios de fórmulas matemáticas o enunciados cercanos a la lógica. En realidad se trata de establecer unos mapas cognitivos de fenómenos aprendidos culturalmente. El análisis formal de la cultura, a modo de gramática, corresponde a la antigua lingüística estructural cuya preocupación científica remite al paradigma del empirismo radical.

El autor que más se ha ocupado en la actualidad de los enfoques emic y etic es Marvin Harris. En su obra El materialismo cultural, hace la distinción entre los acontecimientos mentales y conductuales antes de introducir los enfoques emic y etic proponiendo un cuadro y combinando los diferentes elementos de las diferentes perspectivas.

	<i>EMIC</i>	<i>ETIC</i>
<i>Conductual</i>	<i>I</i>	<i>II</i>
<i>Mental</i>	<i>III</i>	<i>IV</i>

Con este simple cuadro, el antropólogo americano intenta categorizar los diferentes enfoques de tal manera que se tenga en cuenta las actividades que conforman el discurrir conductual de los informante y su cultura, por un lado, y los pensamientos y sentimientos que los seres humanos experimentan mentalmente, por otro. La sugerencia nos parece interesante porque permite descubrir el universo de las experiencias mentales aunque desentrañar los pensamientos de la gente puede resultar una aventura difícil.

La distinción entre acontecimientos mentales y conductuales hecha por Marvin Harris es correcta, sin embargo, como lo afirma él, "la materia no es ni más ni menos real que los pensamientos", podríamos decir que los pensamientos no son ni más ni menos reales que la materia. El problema para el antropólogo americano estriba en saber lo que es real y lo que es irreal, aunque todo se ve incluido en las generalidades del método científico. Optar por privilegiar lo material o lo ideacional para decidir cuál es la base de la realidad no es, como lo afirma Harris, una cuestión de índole epistemológica sino de carácter ontológico. Y aunque él afirme que esta discusión sea estéril, pensamos que en su respuesta se encuentra la solución al dilema del estudio sobre el ser humano.

Es cierto que los materialistas, como él, se basan, para conocer la realidad, en lo contrastable, lo tangible. Así lo expresa Harris : "Si alguien asegura que los chamanes vuelan,

solicitamos pruebas contrastables". ⁷⁶ Es cierto también que el antropólogo americano quiere resolver el problema de la distinción entre "ideal" y "real" pues reconoce que los dos dominios se entremezclan proponiendo adoptar dos conjuntos diferentes de distinciones resuelve el problema antes planteado: la primera, tener en cuenta los campos mental y conductual, y, la segunda, tener en cuenta los enfoques "emic" y "etic".

La estrategia nos parece un adelanto en el conocimiento más profundo de los comportamientos humanos que, de esta forma, tendrán en cuenta, no sólo las entidades materiales, sino también las ideales, sabiendo que las primeras no tendrían existencia separada del mundo de las ideas y que los pensamientos acerca de las cosas y los sentimientos son inseparables de ellos.

Ahora bien, este cuádruple enfoque tiene la ventaja de estudiar el punto de vista del observador como el de los informantes, aunque esto no significa en absoluto la seguridad de la objetividad. Porque adoptar el punto de vista "etic" no equivale a ser objetivo, del mismo modo que el punto de vista "emic" no presupone la subjetividad. En efecto, se puede recurrir a la capacidad autoanalítica conciente del nativo, sabiendo que muchas descripciones émicas constituyen modelos inconscientes de los nativos que reproducen normas de conductas impuestas y que nada tienen que ver con la subjetividad. Por lo que la perspectiva "emic" se ocupa tanto del contenido de las informaciones

⁷⁶ HARRIS, Marvin, El materialismo cultural, Alianza Universidad, Madrid, 1985 (1979), p. 45.

inconcientes como de las respuestas conscientes de los informantes. Por otro lado, el antropólogo se dedica a observar tanto las conductas humanas como las creencias e ideas de los informantes, pero él mismo no está al amparo de su subjetividad y de sus orientaciones teóricas, que pueden hacerle fracasar en su empresa ética.

Si volvemos a Marvin Harris, su propuesta nos sitúa en el campo de la investigación cultural donde podemos tener información: Conductual-emic, conductual-etic, mental-emic y mental-etic.

Esto podría llevarnos a un embrollo mayor si confundimos los diferentes niveles y categorías de entendimiento, tanto por parte del observador como del observado. Los observadores, observador-observado y observado-observador, no hacen sino sustituir un género de ilusión por otro. Y ¿por qué ha de ser que unas categorías, sean emic o etic, den mayor crédito que otras? La respuesta a todos estos interrogantes quizás venga dada aceptando ambas y restituyéndolas a su ámbito respectivo.

Hemos examinado aquí los resultados de la observación y del trabajo de campo que la Antropología ha realizado desde sus comienzos. No se agota aquí la investigación antropológica, pues para ello se hubiera necesitado abordar toda una tarea de sistematización de la labor realizada por los antropólogos hasta nuestros días. No era éste nuestro propósito, sino más bien el de exponer el examen del desarrollo del proceso observacional en

la investigación antropológica que, sin duda, es lo que ha determinado el cuerpo teórico de nuestra disciplina. Este es el hecho que destacamos para, a la vez de quedan expuestos sus extraordinarios resultados, manifestar que dicho desarrollo está estrechamente vinculado a la visión mecanicista del mundo.

A modo de síntesis presentamos un sinóptico de los cuadros con los que hemos recapitulado en este capítulo la labor investigadora de los antropólogos que elegimos para este caso. Hemos expresado algunas consideraciones sobre la observación y recogido algunas aportaciones de antropólogos que han marcado de manera destacada la historia de nuestra disciplina. Ha quedado claro que el trabajo de campo y la observación es un proceso que empieza mucho antes de emprender una expedición y que continúa desarrollándose y madurando después de haber finalizado el trabajo de campo. La selección de los antropólogos responde a la consideración de las repercusiones que dichos antropólogos han supuesto para la Antropología. No están todos los que son, pero nos ofrece un abanico de visiones, a menudo contradictorias, a veces entrecruzadas, de formas de concebir el trabajo de campo y la observación, que nos posibilita comprobar la diversidad de posturas a la hora de pensar la Antropología.

I. LAS PREMISAS DEL MÉTODO ANTROPLÓGICO.

- Observación participante: incorporación del antropólogo en la comunidad.
- Expediciones de larga duración y trabajo intensivo.
- Objetividad.
- Cientificidad (Malinowski, E.P., Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown).
- Humanidades (Boas, Mead, Benedict).
- Hermenéutica y anticientificidad (Geertz y los postmodernos).
- Carencia de presupuestos.

II. LA SISTEMÁTICA DE LA INVESTIGACIÓN.

- Formulación sistemática del trabajo de campo (Malinowski).
- Enfoques emic y etic.
- Uso de una lengua franca y presencia de un interprete.
- Estudio del idioma indígena.
- Instrucción de los nativos para recogida de datos (Boas).
- Modelo inductivo y empirico (Lévi-Strauss).
- Modelo lingüístico (Lévi-Strauss).
- Modelo fisicalista y biológico (E.P., Radcliffe-Brown, Malinowski).

III. LA CLASIFICACIÓN DE LOS DATOS.

- Diario de campo (Malinowski).
- Técnicas: cuestionarios, conversaciones dirigidas, cuadros sinópticos, genealogías, clasificación de parentesco y su terminología, censos etc.
- Material gráfico: mapas, gráficos, etc.
- Audiovisuales: fotos, magnetofón, film en 16mm, video, etc.
- Uso estadístico.
- Transcripciones fonética de lengua indígena (Boas).
- Descripciones segmentarias de la política (E.P.).

IV. LA EXPOSICIÓN DE LOS DATOS E INFORMES.

- Recogida de datos detallista.
- Minuciosas descripciones (Boas).
- Descripciones sistemáticas de la cultura material, cuentos etc.
- Recogida de datos irrelevantes, imponderables de la vida cotidiana (Malinowski).
- Traducción literal de los cuentos y datos de los nativos.
- Enunciado de leyes generales (Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss).
- Enunciado de hipótesis (E.P)
- Estilos literarios:
 - conciso, mesurado y conversacional (E.P.)
 - descriptivo testifical (Malinowski y los postmodernos).
 - psicológico y feminista (Maragaret Mead, Ruth Benedict).
 - filosófico (Lévi-Strauss).
 - descriptivo minucioso y ensayístico.

Nuestro propósito con este sinóptico pretende destacar la complejidad del proceso observacional del conjunto de la investigación. Se puede partir de premisas diferentes, sin invalidar todo el proceso de la observación, y obtener resultados distintos o iniciar la investigación con actitudes discrepantes y terminar con un resultados similar. El estudio del proceso observacional del antropólogo permite, desde su perspectiva testifical, valorar el progreso de la actitud observacional del investigador. En efecto, si tomamos como ejemplo los escritos de Malinowski y los de los postmodernos como Rabinow y Crapanzano, observamos que han intentado escribir sus etnografías presentando sus escritos con una visión "desde dentro", aunque cada uno con su peculiar manera de entender el mundo del informante, pero siempre destacando cuando se trata de sus observaciones personales y las de los nativos. Esta forma empírica de abordar el proceso investigador y su posterior paso, el de escribir las etnografías que Geertz llama "testimonio ocular" con el juego de palabras "I-witnessing" y "Eye-witnessing" que Alberto Cardin, el traductor tuvo a bien en traducir por "yo testifical", culminan en unas obras muy diferenciadas y que el maestro Malinowski no consideraría como muy ortodoxas, pues no reúnen el rigor científico que el autor polaco quería darle a la Antropología. Y sin embargo, mantienen una relación empírica indiscutible aunque los resultados dispares demuestran que las orientaciones teóricas y epistemológicas toman unos derroteros opuestos. También, la actitud personal, diferentes entre ellos contribuye a la disparidad de criterios

a la hora de concebir y convivir con los informantes. Para Malinowski se trató de "convivir con los brutos" de Nueva Guinea y en particular con los Trobriandeses, para Rabinow fue simpatizar con "les copains" y para Crapnazano fue mantener una relación obsesiva de un "homme de lettres", etnógrafo-terapeuta, con su informante Tuhami; para los tres, un testimonio ocular que pretende presentar al público unas experiencias del "estar allí". Como se puede apreciar, la cuestión que plantea el problema de la distancia entre el material bruto recogido y la presentación de los resultados, no se ha podido superar en ninguno de los tres.

La observación no consiste solamente en mirar y en "estar allí", sino en cómo mirar, y quién mira. Ya veremos más adelante cómo para la Antropología, el ojo del observador es de suma importancia al margen de lo observado. En el capítulo octavo trataremos de un modelo observacional, el de Ken Wilber, que, con una propuesta epistemológica relacionada con los ojos del conocimiento -al que hemos aludido en el primer capítulo- diferencia los diversos ámbitos del conocimiento. También examinaremos cómo, desde una visión constructivista, el movimiento del proceso observacional se desplaza del objeto observado al observador, dando así una importancia epistemológica a la observación desde el ojo del observador.

**CAPITULO V: ORIENTE VERSUS METODO RACIONALISTA: HACIA UN
NUEVO OBSERVAR.**

1. De Oriente vino la intuición (del cambio).

Como ya hemos indicado en anteriores páginas de esta tesis, hay otras formas de observar el mundo que el hombre occidental ha desconocido o ignorado o, acaso, haya olvidado con el transcurrir de los tiempos. Así, un observar "desde dentro", como nos enseña el mundo oriental, tan fértil en este proceder, tal nos lo refiere el profesor D.T. Suzuki en su polémica con Eric Fromm, en Budismo zen y psicoanálisis¹, para quien Oriente mira el mundo penetrando directamente dentro del mismo, como si para conocerlo fuera preciso convertirse en el mismo mundo.

Hemos querido iniciar este capítulo con la opinión del profesor Suzuki por ser uno de los primeros pensadores orientales que expusieron sus puntos de vista acerca del tema Oriente y Occidente desde su perspectiva como oriental, y porque creemos que nos permitirá comprender fácilmente tan opuestas concepciones del mundo.

También por ser, el de este pensador oriental, quizás, el más constante de todos los esfuerzos que se han hecho en este siglo por aproximar el mundo oriental al nuestro.

En este texto de exposición sencilla, pero de hondas argumentaciones, Suzuki nos describe el mundo oriental mediante

¹ SUZUKI, D.T., FROMM, Eric, Budismo zen y psicoanálisis, Fondo de Cultura Económica, México, 1992 (1960).

Acerca del poema de Basho, Suzuki comenta lo siguiente: "Es probable que Basho fuera caminando por el campo cuando observó algo junto al seto. Se acercó entonces, lo miró detenidamente, y descubrió que era nada menos que una planta silvestre, insignificante y generalmente inadvertida por los caminantes. Este es el hecho simple que el poema describe, sin que se exprese en ningún momento un sentimiento específicamente poético, a no ser quizá en las dos últimas sílabas, en japonés kana. Esta partícula, ligada con frecuencia a un nombre, un adjetivo o un adverbio, significa cierto sentimiento de admiración, elogio, tristeza o alegría, y puede vertirse en ocasiones justamente a otras lenguas mediante un signo de admiración." ⁴

Como poeta de la naturaleza, el poeta oriental ama la naturaleza sintiéndose uno con ella, sintiendo todos los latidos de las venas de la naturaleza. Por el contrario, dice Suzuki que la mayoría de los occidentales tienden a separarse de la naturaleza, "piensan que ésta y el hombre nada tienen en común a no ser algunos aspectos deseables y que la naturaleza sólo existe para ser utilizada por el hombre."⁵ Pero para los orientales "la naturaleza está muy cercana [...] El poeta puede leer* en cada pétalo el más profundo misterio de la vida o del ser [...] Cuando la propia mente se abre poéticamente, mística

⁴ SUZUKI, D.T., FROMM, E., ob., cit., pp. 9-10. (Adviértase que en español mediante la admiración puede expresarse las emociones del emisor.)

⁵ SUZUKI, D.T., FROMM, E., ob., cit. p. 10.

o religiosamente, se siente, como Basho, que en cualquier tallo de hierba silvestre hay algo que trasciende todos los sentimientos humanos venales y bajos, que nos eleva a un nivel semejante en esplendor al de la Tierra Pura [...] A este respecto, el poeta japonés tiene un don específico que le permite descubrir algo grande en las pequeñas cosas, algo que trasciende todas las medidas cuantitativas [...] Tal es Oriente." ⁶

Respecto del poema de Tennyson, Suzuki subraya dos puntos, contrastándolos con los de Basho, a saber:

"1. El hecho de que Tennyson arranca la flor y la sostiene en sus manos, 'con todo y raíces' y la mira, quizá intensamente [...] Basho no arranca la flor. La mira simplemente. Está absorto en sus pensamientos [...] Deja que un signo de admiración (la partícula kana) diga todo lo que quiere decir. Porque no tiene palabras para expresarlo; su pensamiento es demasiado pleno, demasiado profundo y no quiere conceptualizarlo [...]" ⁷

Tennyson, en cambio, es activo y analítico. Primero arranca la

⁶ SUZUKI, D.T., FROMM, E., ob., cit., p. 11.

* Creemos importante precisar que cuando Suzuki habla de "leer" entiende por ello un sentimiento de unidad entre el poeta (observador) con el objeto observado. Pero ¿es posible tal unidad? En la tradición mística oriental y occidental se muestran diversos caminos para llegar a este estado de unidad. No puede establecerse diferencia alguna entre ambas tradiciones, aunque sus experiencias místicas se expresen, cuando se vierten en lenguaje verbal, con claves diferentes y lléguese a su objetivo por métodos diferentes. El Tratado de la Unidad de Ibn Arabí o los Upanishads hindúes o el poema SAT DARSHANA de Maharshi, al que más adelante nos referiremos, pueden ilustrar nuestro comentario. Es a la tradición oriental y, en concreto, al budismo zen, a la que hace referencia el profesor Suzuki. Ahora bien, ¿es aplicable la unidad de la que habla Suzuki respecto del poeta y la flor de la nazuma a la investigación científica?

⁷ El subrayado es nuestro.

flor del lugar donde crece. La separa de la tierra a la que pertenece. A diferencia del poeta oriental, no deja quieta a la flor. Tiene que arrancarla de la pared agrietada, 'con todo y raíces', lo que significa que la planta debe morir. No le importa, al parecer, su destino [...] Como algunos científicos, quiere hacer la disección de la planta [...]"

"2. ¿Qué hace después Tennyson? [...] Se formula la pregunta: '¿Te entiendo?'. Basho no se muestra inquisitivo en absoluto. Siente que todo misterio se revela en su humilde nazuma, el misterio que ahonda en la frente de toda existencia [...]"

"A diferencia de esto, Tennyson sigue su reflexión: 'Si pudiera entender lo que eres, sabría qué es Dios y qué es el hombre '. No se identifica ni con Dios ni con la naturaleza. Pertenece siempre a parte de ello. Su conocimiento es lo que ahora llaman 'científicamente objetivo'. Basho es completamente 'subjetivo'. (Esta no es la palabra adecuada, porque siempre se opone el sujeto al objeto. Mi 'sujeto' es lo que me gusta llamar 'subjetividad absoluta') [...] en la cual Basho contempla la nazuma y la nazuna contempla a Basho. No hay empatía ni simpatía ni identificación."

"Basho dice: 'Miro con cuidado'[...] [estas palabras] implican que Basho no es ya un observador, sino que la flor ha cobrado conciencia de sí misma y se expresa silenciosa y elocuentemente. Y esta elocuencia silenciosa o silencio elocuente por parte de la flor encuentra un eco humano en las 17 sílabas de Basho [...]"

"En Tennyson [...] es todo intelecto." * Es otra dimensión de conciencia.

Al comienzo del comentario sobre el poema de Basho, Suzuki habla de "trascender" la realidad, con lo que nos está sugiriendo que la forma de observación de Basho entra dentro del dominio de la mística. Basho observa y, cuando lo hace, contempla, y en este estado de contemplación trasciende la realidad objetiva. Pero percatémonos de que observar es para Basho contemplar, y esta manera especial de observar permite al poeta japonés conocer. Esta forma de conocer luego de la observación, o en la observación misma, devenida en contemplación, difiere de lo que en el mundo occidental, y en concreto en Tennyson, es un proceso de observación-disección para aprehender el objeto observado desde fuera de él. El proceso de conocimiento mediante la observación desde fuera es -se dice- objetivo.

Observar-contemplar-conocer, he aquí la tríada que encontramos en todas las tradiciones místicas mediante las cuales se expresan los pasos que explican la experiencia de lo inefable, después de haber abandonado el místico todos sus mundanos apegos. Cuando Suzuki dice que Basho "puede leer en cada pétalo" se está refiriendo a la observación minuciosa, atenta, de la que hablaba Bacon, pero a diferencia de éste, Basho trasciende el proceso de observación para integrarse, tras dejar atrás los procesos mentales mediante los cuales el hombre racionaliza la experiencia

* SUZUKI, D.T. y FROMM, E., ob., cit., p. 11-13.

de observar. Son, ambos términos (leer y observar), sinónimos perfectos. Expresan un sentimiento de unidad entre sujeto y objeto que diluye las barreras entre ambos. Aquí, no puede haber conceptualización, habiendo desaparecido todo proceso mental. Tal paralización de la mente es algo difícil de entender para el hombre occidental, identificado con su mente y los procesos mentales con los que racionaliza todo aquello que capta mediante sus sentidos.

Sin embargo, este proceder permite al místico oriental, como a los pertenecientes a todas las tradiciones de sabiduría, acceder a un nivel de conocimiento del que han hablado todos los místicos, expresando sus experiencias mediante, no siempre, la misma naturaleza de lenguaje.

Veamos qué dice a este respecto nuestro San Juan de la Cruz en el romance "Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación":

*"Entréme donde no supe,
y quedéme no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo.*

*Yo no supe dónde estaba,
pero, cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;*

*no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
toda ciencia trascendiendo."*⁹

El poema habla del conocimiento de lo inefable habiendo trascendido mediante el éxtasis (el samadhi oriental) la humana naturaleza, y con ella toda capacidad de racionalizar ("toda ciencia trascendiendo").

Confrontando las actitudes de los dos poetas estudiados por Suzuki tendríamos las oposiciones siguientes:

<i>(Basho)</i>	<i>(Tennyson)</i>
<i>dentro</i>	<i>fuera</i>
<i>quietud</i>	<i>actividad</i>
<i>síntesis</i>	<i>análisis</i>
<i>unidad</i>	<i>separatividad</i>
<i>vida</i>	<i>muerte</i>
<i>identificación</i>	<i>no identificación</i>
<i>silencio</i>	<i>inquieta del objeto</i>
<i>intuición</i>	<i>racionalidad</i>
<i>subjetivo</i>	<i>objetivo</i>
<i>conocimiento</i>	<i>conocimiento</i>
<i>místico</i>	<i>científico</i>

Como puede observarse en las dos columnas, hemos extraído

⁹ DE LA CRUZ, San Juan, Obras completas, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1991, p. 72.

conceptos desprendidos de valores y actitudes de ambos poetas, constatando fácilmente que cada término de la columna de la izquierda tiene su correspondiente opuesto en el de la derecha. Se trata de actitudes y valores de los que se desprende dos tipos diferentes de entender el mundo, dos maneras peculiares de observar la realidad. En definitiva, de dos tipos de conocimiento a los que el hombre ha llegado por medio de la observación. Un conocimiento intuitivo y otro racional. El primero se ha relacionado tradicionalmente con el misticismo; el segundo con la ciencia.¹⁰ Aunque esto no es la mística, pues, ésta intenta trascender las dos visiones. Las dos columnas son parciales, por opuestas, complementarias. Lo Absoluto no puede calificarse. Además los opuestos son conceptos abstractos pertenecientes a los dominios del pensamiento, y como tales son relativos. Por el simple hecho de centrar nuestra atención sobre un concepto creamos su opuesto.

"El pensamiento racional, dice el físico Fritjof Capra, es lineal, fijo y analítico. Pertenece a la esfera del intelecto, cuya función es diferenciar, medir y catalogar, y por ello tiende a ser fragmentado. El conocimiento intuitivo, por otra parte, se basa en la experiencia directa y no intelectual de la realidad

¹⁰ Es importante precisar que las dos columnas expresan, como hemos dicho, correspondencias de opuestos; esto es, complementariedad y, por lo tanto, aspectos parciales de una misma realidad. Aunque hemos relacionado una columna con el misticismo y a la otra con la ciencia, es por dejar claro hacia dónde apuntan ambos modos de conocimiento. Pero, en realidad, la mística es otra cosa. El místico busca trascender lo expresado en una y otra columna. Pretende acceder a lo Absoluto, y lo Absoluto no puede calificarse. Es anterior al mundo, aunque no ajeno a él.

que surge durante un estado expansivo de la conciencia; tiende a ser sintetizante y holístico" ¹¹. Estamos, pues, ante dos direcciones cognoscitivas que en el mundo occidental nunca se han dado de forma complementaria y que, según se propone por aquellos que defienden posiciones cercanas al nuevo paradigma del saber, podrían complementarse, arrojando a las ciencias una mayor visión acerca de la realidad.

2. El poema SAT DARSHANA de Bhagavan Sri Ramana Maharshi.

Todavía algunas precisiones más para evitar equívocos provenientes de otras fuentes, pues no se trata de dos aspectos complementarios propiamente dichos o dos formas de conocimiento a las que se pudiera llegar por el uso de la actividad mental. Precisamente es la mente el obstáculo que impide el conocimiento real de las cosas, de esa realidad que nosotros, observadores occidentales, decimos que "es", y que tanto difiere de la que por tal entienden las doctrinas filosóficas de Oriente. Estas dicen que lo que nosotros entendemos por realidad no es más que la expresión fenoménica de la Realidad, que es "Aquello", como lo describe respetuosamente el catecismo esotérico del budismo tibetano, o "Brahman" absoluto e incondicionado de los hindúes, cuando se refieren a la Realidad de un modo Impersonal, o "Atman", como centro de la Conciencia. Así, dicen, la mente puede

¹¹ CAPRA, Fritjof, El Punto Crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente, Editorial Integral, Barcelona, 1985 (1982), pp. 40-41.

conocer la realidad fenoménica, pero en modo alguno puede acceder al conocimiento de la Conciencia Absoluta, pues "¿Cómo es posible conocer aquello que está más allá de la mente?", se pregunta Sri Ramana Maharshi en su poema SAT DARSHANA.¹² "La clave de esta aparente contradicción está en la palabra 'conocer'. Habitualmente -nos dice en el comentario al SAT DARSHANA Ernesto Ballesteros Arranz- entendemos por 'conocer' la realización del entendimiento o conocimiento objetivo, cuyo marco o esquema general son el sujeto y el objeto [...] Es evidente que en este sentido no se puede 'conocer' aquello que está más allá de la mente. Luego ya podemos anticipar que si hay una forma de conocer lo que está más allá de la mente no será bajo la forma del 'conocimiento objetivo', sino 'conociendo' de alguna otra forma, caso de que sea posible. La respuesta a esta pregunta nos la brinda Sri Ramana en el siguiente verso: 'conocerlo es residir, firmemente en el corazón'."¹³ Claro que conocer-lo, conocer el Atman es residir en el propio Atman, concepto que Sri Ramana identifica con el Corazón, el Sí-mismo, como también ha sido traducido al español, en tanto que ahí tiene su residencia la Conciencia Absoluta cuando se individualiza con el fin de proyectarse en el mundo fenoménico. Conocer-lo es, entonces, ser-lo. Y esto es lo que el sabio silencioso, el iluminado que fue Maharshi, hizo en los cuarenta restantes versos de su SAT

¹² BALLESTEROS ARRANZ, Ernesto, Comentarios al SAT DARSHANA de Sri Ramana Maharshi, Editorial Bhisma, S.L., Madrid, 1992, p. 23.

¹³ BALLESTERO ARRANZ, Ernesto, ob., cit., p. 23.

En nota a pie de página, el comentarista incluye una cita de Schopenhauer para quien el conocimiento desde la dualidad se expresa "la división de sujeto y objeto que es la forma general de toda posible representación".

DARSHANA, que ha sido traducido por Visión del Ser.¹⁴

Pero, si conocer es ser, ¿dónde está la observación? "Acaso

¹⁴ Todo esto es muy complejo para el mundo occidental, pero para la filosofía oriental el problema del conocimiento se reduce si se considera que, en la actividad de conocer el mundo fenoménico, se distinguen los términos "manas" y "buddhi", siendo dos de las cinco envolturas que "arropan", "oscurecen" al Atman, el Yo real, autorrefulgente, alma suprema, omnipenetrante e inmutable. Por su parte, "Manas" es la facultad de discurrir, o sea, la facultad que el pensamiento occidental ha definido como razón, mientras que "buddhi" ejerce una doble función que puede ser sintetizada como la inteligencia misma. Estas dos funciones de "buddhi", basadas ambas en el conocimiento inmediato, se diferencian en que una es facultad de reconocer la verdad o falsedad de la conclusión obtenida mediante razonamiento, que Occidente no separa de la razón misma. La otra, se acerca al concepto propuesto por la filosofía occidental para la intuición, es decir, facultad de reconocer las cosas sin el concurso previo del razonamiento. Aunque "buddhi" posee la inteligencia para claridad del juicio, el conocimiento que se desprende de su aplicación no es el conocimiento de la cosa-en-sí, reservado sólo para el Atman. Además, la inteligencia, como capacidad de entendimiento, es un principio dualista, pues requiere un objeto inteligible para ejercer su función en un acto de conocer, desde el cual "buddhi" se erige en actor o sujeto inteligente. Por lo tanto, es "buddhi" la causa de la ruptura de unitario conocimiento en el triple aspecto de lo que puede ser conocido (objeto), y el conocedor (sujeto), poseedor del "conocimiento", o inteligencia para ejercerlo.

Referente a este punto transcribimos los siguientes slokas del VIVEKACHUDAMANI de Sankara, en versión de Bhagavan Sri Ramana Maharshi :

"La envoltura mental es la mente con sus órganos de conocimiento. esta es la causa del erróneo concepto del Yo [Atman] como 'yo' y 'mio'. Es muy poderoso, estando dotado de una diversidad de formas de pensamiento, empezando con el pensamiento del yo [...] Con el emerger de la mente surge todo [el mundo fenoménico] y con su desaparición cesa todo [...] Es sólo la mente la que conjura ante el Yo objetos sutiles y burdos [...] crea el mito de samsara (esclavitud) para el Espíritu [...]"

"El intelecto con los cinco órganos de conocimiento es la envoltura del vijnana maya [inteligencia] y es también la causa de la esclavitud para el Espíritu. Es una modificación del Yo Inmanifiesto y Sin Principio que asumió la forma del ego y conduce a todas las actividades a través de la luz reflejada de la conciencia. Es el agente consciente de la actividad y las acciones [...]"

RAMANA, Maharshi Sri, Selecciones de RAMANA MAHARSHI, Edición de Arthur Osborne, Editorial Kier, Buenos Aires, 1984 (1959), pp. 139-141.

hay dos seres, el que ve y lo visto?" dice Maharshi en la estrofa treinta y tres de su poema. ¹⁵ Aclaremos este aparente dilema trayendo al caso la experiencia del poeta místico japonés del siglo XVII Basho. Contemplemos nosotros, por un momento, a Basho contactando visualmente con la nazuma, participando así de la técnica observacional y situémonos en la postrera etapa en la que se diluyen las fronteras entre Basho y la nazuma. Entre el inicio del proceso observacional y la fusión ¿qué hay? Un proceso que se inicia con la observación y, en ella (no sabemos cuándo), van adentrándose (no sabemos cómo) las individualidades separadas hasta ser engullidas ¿en un nuevo ser resultante de la suma de ambos?, no; para ser, eso sí, absorbidos en la Indiferenciación Absoluta del Uno que todo lo es y que fuera de El nada existe.

Pero volvamos al principio, al momento en que Basho mira la flor: ¿no es éste un elemento de experiencia sensorial, conectado, aunque pueda que por escasos momentos, racionalmente con el individuo? Asintamos con Capra que, además de haber un elemento intuitivo en la investigación científica, también se da en el misticismo un elemento racional. ¹⁶

En la obra Enseñanzas espirituales, en la que se recogen las enseñanzas que a modo de respuestas daba Maharshi a quienes acudían a él con el fin de encontrar un camino a través del cual acaso pudieran salir de la ignorancia (avidya) y realizar el Sí-

¹⁵ BALLESTEROS ARRANZ, E., ob., cit., p. 199.

¹⁶ CAPRA, Fritjof, El Tao de la Física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental, Luis Cárcamo, editor, Madrid, 1992 (1975), p. 44.

mismo, encontramos esta situación dialogal, que despejará toda duda respecto de lo que nos ocupa :

"Pregunta.- ¿Cuándo se alcanzará la realización del Sí-mismo?"

Respuesta.- Cuando el mundo que es lo-que-se-ve haya sido depuesto, entonces se dará la realización del Sí-mismo que es el mismo que ve.

P.- ¿No habrá realización del Sí-mismo incluso mientras el mundo esté ahí (y se lo tome como real)?

R.- No la habrá.

P.- ¿Por qué?

R.- El que ve y el objeto que ve son como la fábula de la cuerda que parece una serpiente. Así como el conocimiento de la cuerda que es el sustrato no se producirá mientras no desaparezca el falso conocimiento de la serpiente ilusoria, tampoco se obtendrá la realización del Sí-mismo que es el sustrato mientras no se elimine la creencia en que el mundo es real.

P.- ¿Cuándo será eliminado el mundo que es el objeto que se ve?

R.- Cuando la mente, que es la causa de todas las cogniciones y de todas las acciones, se aquiete, el mundo desaparecerá.

P.- ¿Cuál es la naturaleza de la mente?

R.- Lo que se llama 'mente' es un poder sobrecogedor que reside en el Sí-mismo. Es causa de que surjan

todos los pensamientos. Aparte de los pensamientos, no hay nada a lo que se le pueda llamar mente. Por consiguiente, el pensamiento es la naturaleza de la mente. Aparte de los pensamientos, no hay una entidad independiente que se llame el mundo. En el estado de vigilia y cuando se sueña, hay pensamientos, y también hay mundo. Así como la araña emite el hilo (de la tela) sacándolo de sí misma y vuelve a recogerlo dentro de sí misma, así la mente proyecta el mundo sacándolo de sí misma y vuelve a disolverlo dentro de sí misma. Cuando la mente sale del Sí-mismo, el mundo aparece. Por consiguiente, cuando el mundo aparece (como real), el Sí-mismo no aparece; y cuando el Sí-mismo aparece (resplandece) el mundo no aparece. Cuando uno indaga persistentemente sobre cuál es la naturaleza de la mente, la mente terminará por dejar (como residuo) al Sí-mismo. Aquello que denominamos el Sí-mismo es el Atman. La mente existe siempre sólo en dependencia de algo burdo (el cuerpo, lo fenoménico); no puede mantenerse sola. Es la mente aquello que se llama el cuerpo sutil o alma (jiva)."¹⁷

Ningún comentario cabe ante tan elocuentes palabras.

¹⁷ RAMANA MAHARSHI, Sri, Enseñanza Espirituales, Editorial Kairós, Barcelona, 1986 (1972), pp. 20-23.

Otra cuestión sugerida por Maharshi: los pensamientos, dice en otro lugar, cesarán cuando el pensamiento raíz del cual surgen todos los demás pensamientos, es eliminado. Este pensamiento raíz no es otro que el "yo", con el cual se identifica el hombre occidental.¹⁸

Es la mente fruto de los pensamientos. Sin ellos no tendría existencia. Tal el mundo: no causa; efecto de efecto. ¿Qué es, pues, eso que llamamos racionalización, de que tan ufanos nos sentimos los occidentales? ¿Sobre qué cimientos hemos edificado nuestra seguridad de ser, nuestra cultura? ¿Qué es, pues, lo que conocemos?

Y aún enseña Maharshi (que sólo expresa lo que la doctrina del Vedanta ha transmitido desde que surgió) cómo liberarse de la mente mediante el método que él llamó la indagación del yo. Pero ése no es nuestro propósito por el momento.

3. ¿Cómo entiende Suzuki el método racional?

Todavía algunas consideraciones más sobre la conferencia de Suzuki referente a estas dos formas de entender el mundo explicadas desde posicionamientos místicos y científicos.

¹⁸ RAMANA, Maharshi Sri, Las Enseñanzas de Bhagavan Sri Ramana Maharshi, Edición de Arthur Osborne, Editorial Kier, Buenos Aires, 1988 (1962), pp. 102 y ss.

Suzuki resume del siguiente modo la mentalidad científica: "El método científico en el estudio de la realidad consiste en contemplar un objeto desde el llamado punto de vista objetivo. Por ejemplo, supongamos que una flor que esté aquí sobre la mesa sea el objeto de estudio científico. Los científicos la someterán a todo tipo de análisis, botánico, químico, físico, etc., y nos dirán todo lo que han descubierto sobre la flor desde sus ángulos de estudio respectivo y afirmarán que el estudio de la flor está agotado y que no hay más que decir acerca de ella a no ser que se descubra algo nuevo accidentalmente en el curso de otros estudios." ¹⁹

Prosigue Suzuki su reflexión sobre el método científico diciendo que lo que distingue a éste es "describir un objeto, hablar de éste, rodearlo, captar todo lo que atraiga a nuestros sentidos e inteligencia y abstraerlo del objeto mismo y, cuando se haya concluido todo esto, al parecer, sintetizar estas abstracciones analíticamente formuladas y tomar el resultado por el objeto mismo".²⁰

Aquí subyace una de las falacias en las que ha caído desde siempre el método racional : confundir el resultado de la investigación con el objeto investigado, arrastrando consigo las conclusiones subsiguientes formuladas como hipótesis y teorías. Esto es lo que se desprende de las palabras del profesor,

¹⁹ SUZUKI, D.T., FROMM, Eric, Budismo zen y psicoanálisis, Fondo de Cultura Económica, México, 1992 (1960), p. 19.

²⁰ SUZUKI, D.T., FROMM, E., ob., cit., p. 19.

llevándonos a preguntarnos si la observación de los hechos investigados también ha sido realizada desde unos presupuestos equívocos, es decir, ¿lo que vemos es realmente aquello que, luego de su indagación empírica, nos proporciona completo conocimiento?

Sobre esta cuestión debemos reflexionar, pues encontramos que las palabras de Suzuki pueden aplicarse a un gran número de investigaciones científicas, sobre todo, después de lo que los científicos han establecido con sus investigaciones.

"Pero queda todavía en pie el problema : '¿Ha sido realmente atrapado en la red el objeto completo?'"²¹

Además, prosigue a este respecto Suzuki, "Las ciencias se refieren a abstracciones y no hay actividad en ellas. El zen se sumerge en la fuente de la creatividad y bebe toda la vida que hay en ella. Esta fuente es el Inconsciente del zen. La flor, sin embargo, es inconsciente de sí misma. Soy yo quien la despierto del inconsciente."²² No sólo el método zen sino Oriente entero miran el mundo penetrando directamente dentro del mismo, como si para conocerlo fuera preciso convertirse en el mismo, de igual modo que "conocer la flor -dice Suzuki- es convertirse en la flor, ser la flor, florecer como la flor, y gozar de la luz del sol y de la lluvia. Cuando se hace esto la

²¹ SUZUKI, D.T., FROMM, E., ob., cit., p. 20.

²² SUZUKI, D.T., FROMM, E., ob., cit., p. 21.

flor me habla y conozco todos sus secretos [...]" ²³ No cabe comentario alguno a estas palabras esclarecedoras del modo de ver el mundo del oriental que, trascendiendo todo conocimiento racional, se adentra en la fuente del "Inconsciente Cósmico" desde esta subjetividad absoluta de la que habla Suzuki. Se trata de la visión mística expresada sólo por aquellos que la han experimentado y expresado mediante símbolos ininteligibles para quienes no han accedido a tal visión.

El pensador japonés nos va llevando de la mano hacia el concepto que ayudará a comprender la actitud de Basho que, en modo alguno difiere de las enseñanzas del Vedanta ilustradas por Sri Ramana Maharshi en su poema sobre la visión del Ser. Es el concepto que definirá el nivel de conciencia en el que se sitúa el místico. Concepto que establecerá, por ende, la línea divisoria entre lo humano y el nivel de conciencia que lo trascenderá. Se trata, pues, como venimos diciendo, de niveles diferentes de conciencia, que algunos autores, como Ken Wilber, han explicado como niveles de la Gran Cadena del Ser, siguiendo el punto de vista de jerarquización que se encuentra en algunas doctrinas orientales.

La tradición de pensamiento oriental nos ofrece innumerables páginas que detallan con comentarios textos escritos para los pocos iniciados que pueden acceder a su desciframiento sin ayuda de explicación alguna. Esta tradición que expresa la sabiduría antigua expone de forma muy variada los métodos mediante los

²³ SUZUKI, D.T., FROMM, E., ob., cit., p. 20.

cuales los discípulos, pero también el hombre de mente ordinaria, aunque con mayor dificultad, pueden acceder al conocimiento que les proporcione penetrar en esos niveles de conciencia que les permita trascender la humana realidad. Trascender esta realidad material es el objetivo de toda doctrina religiosa, oriental y occidental, rectamente entendida. De este modo, y únicamente así, nos dirá más adelante Suzuki, el hombre, devenido ya conciencia, accede a la Conciencia Absoluta o "Inconsciente Cósmico" como gusta llamarla el profesor.

Ahora bien, ¿qué entiende Suzuki por aprehensión del objeto contemplado?, pues en todo el texto que nos sirve de comentario da por sentado la necesidad del método "subjetivo", místico, oriental, para el conocimiento del objeto observado; esto frente a la imposibilidad del modo de conocer de Occidente, con sus métodos fríos, que le hacen incapaz de comprender en su totalidad el objeto observado. Trascender la relación exclusiva sujeto/objeto, cree Suzuki, es la única vía para el conocimiento real. Suprimida la dualidad, el conocimiento se hace posible. Esta es la única vía de conocimiento real, coincidente con la doctrina del Vedanta advaita que enseñaba Sri Ramana Maharshi.

Hemos tratado exponer mediante dos ejemplos extraídos de la tradición filosófica oriental, el budismo zen y el Vedanta advaita de la no dualidad, la particular manera de conocer la realidad que nos enseña Oriente. A la relación observar-contemplar-conocer se opone la relación observar-describir-analizar con que se enfrenta el mundo occidental para aprehender

el mundo circundante. En esta segunda relación se sitúa la investigación antropológica como quedó explicado en las páginas del capítulo que exponía los caminos seguidos hasta nuestros días por la Antropología en lo relativo a la observación y los diferentes métodos de trabajo usados en las etnografías.

Podríamos concluir la reflexión de Susuki con una frase entresacada de su conferencia : "Ver no es suficiente." Claro está que ver a la manera occidental lo identifica Suzuki con el observar científico, que no tiene que ser confundido con el observar relacionado con la pareja de conceptos contemplar-conocer que llevaría al sujeto observador a un conocimiento más allá del obtenido por precedimientos racionales; es decir, "toda ciencia trascendiendo", como nos alienta a hacer San Juan de la Cruz.

Frente a esta mirada fundida con el objeto, indistinta de la del objeto, una, el mundo occidental, en su afán por acercarse a la realidad desde elaborados métodos científicos, "describe" el mundo desde una posición exterior a él, como si rodeándolo captara aquello que de él atrajera su atención. Ahora bien, ¿qué es lo que el hombre quiere conocer del mundo si el mundo es una representación mental, en absoluto real, inconsistente y efímero, como un pensamiento o una nube que pasara sobre nuestra cabeza y se retirara por el horizonte trasmontano? Es el Yo lo que - dicen las filosofías orientales- debe ser conocido; únicamente el Yo, el Ser Real, Unico, Omnicomprensivo que hay detrás de toda apariencia de realidad.

4. De la nueva Física llegó la confirmación de la necesidad del cambio (de paradigma).

El físico vienés y premio nobel Erwin Schrödinger ilustra con las siguientes palabras referidas al principio de objetivación la reflexión de Suzuki sobre el mismo principio : "Es una horrible contradicción. Y mantengo que ésta no puede resolverse mediante la Ciencia actual que todavía se ve enteramente comprometida -sin saberlo- con el 'principio de exclusión'; de ahí la contradicción. Esto sirve para darnos cuenta del problema, pero no para resolverlo. No podemos deshacernos del 'principio de exclusión' mediante (digamos) una moción en el Parlamento. Debería reconsiderarse la actitud científica, la Ciencia debe construirse de nuevo."²⁴

Y más adelante, esta otras palabras con las que concluye su reflexión sobre el mismo principio de objetivación : "Mi mente y el mundo están compuestos por los mismos elementos. Lo mismo ocurre para todas las mentes y sus respectivos mundos, a pesar de la insondable abundancia de interacciones mutuas. El mundo me es dado de una sola vez : no uno existente y otro percibido. Sujeto y objeto son una sola cosa. Y no podemos decir que la barrera que los separa se ha roto como consecuencia de la experiencia reciente en la Física, porque esa barrera no

²⁴ SCHRÖDINGER, Erwin, Mente y Materia, Tusquets Editores, Barcelona, 1990 (1958), p. 45.

existe."²⁵

Encontramos que en la investigación antropológica se ha adoptado en innumerables casos esta forma de observar la realidad desde "el exterior", como si la objetividad limpia proporcionará un conocimiento profundo y real de lo observado. "Ver no es suficiente" nos dice tajantemente Suzuki en el texto que venimos citando.

Hemos comenzado este apartado con la reflexión de Suzuki con el fin de adentrarnos en la experiencia observacional con la que ha arrancado el conocimiento científico en Occidente. La técnica observacional ha sido, pues, la base del método racional. Técnica que une a la Antropología con la ciencia empírica; motivo éste que ha servido a algunos antropólogos para afirmar el valor científico de nuestra disciplina, aunque en nuestros días se alcen voces disidentes, la de los postmodernos, en contra de la científicidad de la Antropología.

Suzuki nos ha mostrado que la ciencia basada en la observación empírica, racional y objetiva adolece de los "mecanismos" adecuados para el conocimiento real del objeto. No es posible mediante el método racional acceder a la comprensión total del objeto estudiado. Si atendemos desapasionadamente lo expuesto por el profesor japonés, podremos percibir indicios de razón en su análisis y conclusiones, porque la pretensión de objetividad científica occidental ha sido, a la luz de las

²⁵ SCHRÖDINGER, E., ob., cit., p. 51.

aportaciones de la física teórica contemporánea (como ya hemos expuesto en otro apartado) puesta en duda por su poca fiabilidad por la comunidad científica. ¿Es que el método racional no es válido? ¿La observación empírica no es adecuada para percibir los objetos y deducir, después de un riguroso análisis, conclusiones que devengan teorías aplicables a otros hechos u objetos que reúnan las mismas condiciones? Preguntas que los antropólogos se han realizado, siendo las respuestas diversas en función de sus posiciones y adscripciones culturales e ideológicas. Pero, además, debemos tener siempre presente la relatividad de nuestras investigaciones, habida cuenta de las dificultades que el investigador halla a cada paso para elaborar, expresar y transmitir óptimamente sus investigaciones, sea mediante el lenguaje verbal sea mediante un lenguaje formalizado, sobre los que hablaremos en el apartado siguiente al exponer las dificultades que científicos e investigadores encuentran al respecto. Pero adelantemos alguna reflexión sobre el particular: "Las fórmulas matemáticas -nos dice el físico, matemático y astrónomo Sir James Jeans- son incapaces de decirnos lo que las cosas son, sino solamente cómo se comportan; su forma de especificar un objeto es únicamente describir sus propiedades. Y no es probable que éstas coincidan in toto con las propiedades de ninguno de los objetos macroscópicos de nuestra vida cotidiana."²⁶

²⁶ JEANS, Sir James, "Un universo compuesto por pensamiento Puro". En : WILBER, K. (Editor), Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo, Editorial Kairós, Barcelona, 1988 (1984), p. 195.

Si esto es así, ¿cómo se explica la afirmación de que mediante el método racional, objetivo y empírico de la ciencia puede conocer lo que el objeto investigado es, sobre todo que para su explicación tienen necesariamente que expresarse sus resultados por medio de fórmulas matemáticas, en el caso de la física? La formulación matemática conlleva inherentemente la característica de la abstracción, y esto es ya una limitación para el conocimiento, pues supone un nivel de alejamiento con respecto del objeto. Se podrá decir que esto es así en las ciencias físicas, pero que en las disciplinas humanísticas la abstracción matemática poco tiene que ver. A nuestro juicio el problema radica en los presupuestos sobre los que nosotros, occidentales criaturas del planeta, hemos sustentado nuestra forma de ver el mundo. La visión mecanicista, a la que nos hemos referido anteriormente, concebía el mundo como una ingente máquina en la que todas sus piezas estaban acopladas de acuerdo con unas leyes de las que dependía la vida y su funcionamiento, y establecía la dualidad como principio sobre el cual se sustentaba el conocimiento, punto de partida para el desarrollo humano traducido en progreso. Hoy día esta concepción parece no mantenerse en pie después de -insistimos una vez más- los últimos descubrimientos a los que, desde principios de siglo, la física teórica ha puesto ante nuestros ojos. Parece una paradoja del destino que sea la exploración física y sus descripciones matemáticas -el ámbito del saber humano del que partió la visión mecanicista- la que ofrezca los datos científicos para su demolición y, a la vez, sienta las bases para la construcción de una concepción nueva del mundo, curiosamente próxima a la

expuesta por el profesor Suzuki, o el compasivo sabio Maharshi.

Veamos qué dice Jeans al respecto : "Muchos [científicos] sostendrían que, desde un amplio punto de vista filosófico, el logro más sobresaliente de la física en el siglo veinte no ha sido la teoría de la relatividad al combinar conjuntamente el espacio y el tiempo, ni la teoría cuántica con su actual aparente negación de las leyes de causalidad, ni la disección del átomo y el consiguiente descubrimiento de que las cosas no son lo que parecen; es el reconocimiento universal de que aún no nos hemos puesto en contacto con la realidad última [el subrayado es nuestro]. Por emplear los términos del conocido símil de Platón, seguimos estando prisioneros en la caverna, de espaldas a la luz, y sólo podemos ver las sombras que se reflejan en el muro. Por el momento, la única tarea que la ciencia tiene inmediatamente ante sí consiste en estudiar esas sombras, clasificarlas y explicarlas del modo más simple posible [...] Dejando a un lado la metáfora, la naturaleza parece responder en buena medida a las reglas matemáticas puras, tal como nuestros matemáticos las han formulado, sacándolas del interior de su propia conciencia sin basarse apreciablemente en su propia experiencia del mundo exterior. Por 'matemáticas puras' entendemos esos sectores matemáticos producto del pensamiento puro, del operar de la razón exclusivamente dentro de su propia esfera, por contraste de las 'matemáticas aplicadas' que razonan en base al mundo externo, después de haber extraído de él alguna supuesta propiedad

considerada como materia prima del mismo."²⁷

Y más adelante : "La nueva interpretación matemática de la naturaleza no puede provenir enteramente de las lentes que usamos -de nuestro modo subjetivo de considerar el mundo exterior-, porque, de ser así, lo habríamos visto de esa forma hace mucho tiempo [...] Hace cien años, cuando los científicos trataban de interpretar el mundo de un modo mecánico, no hubo ninguna voz que surgiera para avisarles de que la concepción mecanicista estaba abocada a revelarse finalmente como inadecuada -que el universo fenoménico no podría encontrar sentido a menos de proyectarlo en una pantalla conceptualmente matemática- [...] las matemáticas entran en el universo desde arriba, no desde abajo [...] El matemático puro no se preocupa ni se ocupa de las sustancias materiales; su ocupación es el pensamiento puro [...] Y todos los conceptos revelados hoy como fundamentales para la comprensión del universo -un espacio finito, un espacio vacío, cuatridimensional, de modo que un punto difiere de otro solamente por las propiedades del espacio mismo; espacios de siete y más dimensiones [...]- todos estos conceptos resultan ser, a mi modo de ver, estructuras de pensamiento puro, imposibles de entender en ningún sentido propiamente material."²⁸

Y para aquellos críticos y escépticos dice : "Si el espacio

²⁷ JEANS, Sir James, "En la mente de algún espíritu eterno". En : WILBER, K. (Editor), Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo, Editorial Kairós, Barcelona, 1988 (1984), pp. 174-177.

²⁸ JEANS, Sir J., ob., cit., pp. 179-186.

es finito, dicen nuestros críticos, debe ser posible ir más allá de sus propios límites, ¿qué es lo que podemos encontrar más allá de ellos, sino más espacio, y así ad infinitum? Lo cual demuestra que el espacio no puede ser finito. Y además, añaden, si el espacio está en expansión, ¿hacia dónde puede estar expandiéndose, si no es hacia un mayor espacio? Lo que, una vez más, demuestra -en su opinión- que lo que está en expansión solamente puede ser una parte del espacio, de modo que la totalidad del espacio no puede expandirse en modo alguno."

"Los críticos de nuestro siglo -continúa diciendo Jeans-, que hacen este tipo de comentarios, comparten todavía la actitud mental de los científicos del siglo diecinueve; dan por supuesto que el universo debe ser susceptible de representación material [...] Pero la ciencia moderna no puede en modo alguno compartir sus conclusiones, e insiste en la finitud del espacio a toda costa. Eso significa, naturalmente, que tenemos que negar las premisas de que parten por ignorancia quienes formulan este tipo de críticas. El universo no es susceptible de representación material, y la razón, creo yo, es que se ha convertido en un concepto puramente mental."²⁹

Concluye Jeans su reflexión citando al obispo Berkeley : "No importa si los objetos 'existen en mi mente, o en la de cualquier otro espíritu creado' o no; su objetividad proviene del hecho de subsistir 'en la mente de algún Espíritu Eterno'."³⁰

²⁹ JEANS, Sir J., ob., cit., p. 186.

³⁰ JEANS, Sir J., ob., cit., p. 190.

De lo expuesto surgen algunas preguntas relativas al conocimiento científico, su fiabilidad en relación a la comprensión total del objeto investigado, la realidad misma del objeto, la eficiencia de la investigación científica sustentada sobre la base de una concepción mecanicista del mundo, dual, excluyente de los elementos que intervienen en la misma, etc., que ponen de manifiesto la fragilidad misma de los pilares que sostienen nuestra actual forma occidental de ver y conocer el mundo. "Los nuevos acontecimientos -vuelve a insistir Jeans- nos obligan a revisar las primeras impresiones apresuradas que nos habíamos formado, de haber ido a parar a un universo ajeno, o incluso activamente hostil, frente a la vida. Es probable que llegue a desvanecerse la antigua dualidad mente-materia, principal responsable de esa supuesta hostilidad, no a través de convertir a la materia de algún modo en algo más sutil o insustancial de lo que era hasta ahora, ni a través de convertir a la mente en una función del operar de la materia, sino reduciendo toda materia sustancial a una creación y manifestación de la mente."³¹

Nuestra propuesta la estableceremos más adelante al comentar el modelo epistemológico de Ken Wilber. Digamos, por ahora, que el problema no radica en decantarse por el método racional o no, pues no tenemos otros instrumentos para observar, inducir y deducir más que los sentidos, la razón y la intuición.

³¹ JEANS, Sir James, "Un universo compuesto de pensamiento puro." En : WILBER, K. (Editor), Cuestiones cuánticas. Escritos místicos de los físicos más famosos del mundo, Editorial Kairós, Barcelona, 1988 (1984), p. 197.

Se trata más bien de saber utilizar modos y dominios adecuándolos a estos instrumentos, sin caer en lo que más adelante llamaremos "errores categoriales". Cada instrumento debe ser utilizado en su ámbito correspondiente para no transgredir los ámbitos de los otros. Aquí sólo hemos querido exponer cómo tan antiguas formas de ver el mundo, como la expresan la oriental y mística filosofía zen y el vedanta de la no dualidad, nos proponen una reflexión acerca de la naturaleza misma del conocimiento racional y sus limitadas posibilidades de acceder a un "real" conocimiento del objeto examinado de esa peculiar forma de indagar. También hemos querido aportar algunos datos que apoyan, en cierta manera, las recomendaciones de Suzuki y Maharshi, y, sobre todo, porque todos los textos aportados de los científicos traídos en nuestra ayuda profundizan sobre las limitaciones del principio de exclusión cartesiano, la dudosa objetividad del método científico, la no correspondencia entre descripción matemática y objetos que la ciencia investiga, la apariencia de realidad del mundo observable y la necesidad de observar de otra manera a la hasta ahora realizada inducida por la visión cartesiano-racionalista, construyendo una nueva ciencia, un nuevo saber, que explique, porque vea con otros ojos, la realidad que, según ha explicado la física contemporánea, pero también la psicología transpersonal de base junguiana y la biología, nunca hemos aprehendido por estar todavía atrapados en el interior de la caverna.

**CAPITULO VI: PUNTUALIZACIONES ACERCA DE LAS LIMITACIONES
INHERENTES A LA VISIÓN MECANICISTA QUE DIFICULTAN EL
PROCESO DE INVESTIGACIÓN CIENTÍFICA**

1. El despertar.

Con los fragmentos incorporados al final del anterior capítulo hemos querido expresar cómo la física contemporánea ha llegado a similares conclusiones que Suzuki respecto del método racional: la imposibilidad de conocer desde la disyuntiva sujeto-objeto y la falacia que encierra el término "objetividad". Conclusiones con las que Suzuki nos invita a reflexionar, en éste y otros textos suyos, para llamarnos la atención, como también Schrödinger y Jeans nos advierten -según se desprende de los fragmentos suyos que intencionadamente hemos incorporado- sobre las causas de nuestra inconclusa e insastifactoria forma de plantearnos el problema del conocimiento, y, por tanto, de resolver metodológicamente la investigación científica, fruto de una visión del mundo que ya no puede explicar las nuevas preguntas que van surgiendo conforme nuevos descubrimientos científicos muestran una realidad nada acorde con la que conocíamos, invalidando así los cimientos mismos de la ciencia.

Sobre todo, cuando, por ejemplo, principios como el de verificación, que aseguraba la verdad de una teoría científica, quedó cuestionado al demostrar Karl Popper que no era suficiente para sostener tal afirmación. "De hecho -comenta Morin-, las teorías verificadas se sucedían sin que ninguna pudiera adquirir la infabilidad para siempre. E, invirtiendo la aparente evidencia según la cual la teoría científica aportaba la certeza, Popper reveló que, por el contrario, lo propio de la

cientificidad de una teoría residía en el 'falibilismo'.¹

Incluso el principio de no contradicción se desmoronaba ante los avances de la microfísica y el teorema de Gödel establecía la indecibilidad lógica en el seno de los sistemas complejos. La la verificación empírica y la verificación lógica no son suficientes para establcer un fundamento cierto del conocimiento. Lo real mismo entraba en crisis, quedando desagregada por la física cuántica sus sustancia propia. El Orden impecable del Universo cedió lugar a una combinación incierta y enigmática de orden, desorden y organización. A esta reflexión se une Morin: "La crisis de los fundamentos del conocimiento científico se une por tanto a la crisis de los fundamentos del conocimiento filosófico [...] El Ser ha devenido silencio o hiancia. La lógica se presenta agrietada. La Razón se interroga, se inquieta [...] Ya no hay pedestal de certidumbre. Ya no hay Verdad fundadora. La idea de fundamento debe zozobrar con la idea de análisis último [...] Ni la duda, ni la relatividad son eliminables ya. Este es pues nuestro punto de partida, que al mismo tiempo es un punto de llegada (lo que nos plantea la cuestión de nuestra servidumbre al lugar y al momento de nuestra investigación) [...]"² Y concluye el filósofo francés coincidiendo con la idea central de la filosofía **bootstrap** que expresa la no existencia de fundamento alguno para el conocimiento, pues éste es un conjunto de sombras y agujeros

¹ MORIN, Edgar, El Método. El conocimiento del conocimiento, Vol., III, Ediciones Cátedra, Madrid, 1988 (1986), p. 23.

² MORIN, E., ob., cit., p. 24.

negros.

Es la experiencia de quien cifra el progreso del conocimiento en la aspiración fáustica movida por el deseo incontenible del hombre de aprehender la realidad, aun cuando la tarea se le ofrece como "cada vez más imposible. Pero la dimisión resulta ahora todavía más imposible."³

El comentario de Edgar Morin respecto de la situación presente por la que está pasando el conocimiento científico nos sitúa en la necesidad de una reflexión profunda, pendiente en el ámbito del saber humano, que constituye el cúmulo de experiencias cognitivas de nuestro mundo occidental. La conciencia de la crisis, lúcidamente expuesta por Morin, es ya una toma de posición, pero a diferencia del objetivo marcado por él desde las páginas de su "enciclopédico tratado" (iniciado ya en su libro El paradigma perdido(1973) como "primera cristalización de mi esfuerzo", "brote prematuro de El Método, que se hallaba entonces en gestación") que es El Método, el problema no parece resolverse mediante un cambio asentado en el seno mismo de las contradicciones de la visión del mundo, que provoca la crisis y cierra un ciclo en el que el conocimiento es un territorio acotado y sin salida.

La posición de Morin es un intento consciente de fijar unas nuevas coordenadas en las que el nuevo saber surja e inscriba su

³ MORIN, Edgar, El Método. La naturaleza de la Naturaleza, Vol.I, Ediciones Cátedra, Madrid, 1993 (1977), p. 27.

desarrollo. Nos parece importante, al igual que cualquier impulso que reciba el naciente paradigma. El mismo dice: "El proceso de consciencia comporta el reconocimiento de la existencia, la realidad y el poder del paradigma."⁴

Pero lo que puede parecer contradictorio y motivo de desaliento, es vigoroso en los albores de la construcción de un paradigma, que el mismo Morin llama ecológico, coincidiendo con Capra y otros que ya hemos mencionado. Es un estímulo al esfuerzo que aún queda por realizar. Una señal de no exclusión en el nuevo paradigma comprensivo y totalizante que se está configurando, paradójicamente, en las convergencias y divergencias. "La nueva ciencia todavía está en crisálida", dice Morin. "Cambiar de paradigma es a la vez cambiar de creencia, de ser y de universo", insiste el pensador francés. No es fácil de un plumazo desandar lo andado durante centurias. Aún lo es menos en la Francia cartesiana.

La organización de los saberes ha sido desde mediados de siglo objetivo de reflexión de los filósofos e historiadores de la ciencia, y este esfuerzo bien vale su reconocimiento. Pero es -creemos nosotros- a raíz de los nuevos postulados surgidos de una clara conciencia cuando los descubrimientos y experiencias científicas (ya expondremos nuestra concepción de "lo científico) se desvinculan de la visión mecanicista, donde debe dibujarse la línea divisoria de la que arranque la nueva ciencia

⁴ MORIN, Edgar, El Método. Las Ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización, Vol. IV, Ediciones Cátedra, Madrid, 1992 (1991), p. 242.

de la que hablaba Schrödinger; de la clara conciencia de que los desarrollos revolucionarios de varias disciplinas científicas pueden integrarse en lo que algunos han calificado de **paradigma naciente**. Según Stanislav Grof, "Entre las disciplinas y conceptos que han contribuido significativamente a este cambio drástico de la visión científica del mundo están la física cuántico-relativista, la astrofísica, la cibernética, las teorías de la información y de sistemas, la teoría de Sheldrake sobre la resonancia mórfica, el estudio de Prigogine sobre las estructuras disipativas y el orden por fluctuación, la teoría de David Bohm sobre el holomovimiento, el modelo holográfico creado por Karl Pribram [...]." ⁵

Retomando las conclusiones de Suzuki referentes al conocimiento científico, percibimos que Fritjof Capra nos lleva a idénticas conclusiones en su obra teórica respecto a los problemas inherentes al método científico desprendido de la visión mecanicista. De sus obras destacamos El Tao de la física, en donde el joven físico reitera que todo conocimiento racional es extraído de la experiencia adquirida en nuestro entorno al contacto con la realidad. Este conocimiento, afirma Capra, "pertenece al mundo del intelecto cuya función es la de discriminar, dividir, comparar, medir y categorizar. De este modo se crea un mundo de distinciones intelectuales"⁶.

⁵ GROF, Stanislav, "Sorpresas al explicar la conciencia". En: Nueva Conciencia. Plenitud personal y equilibrio planetario para el siglo XXI, Editorial Integral, 1991, pp. 37-38.

⁶ CAPRA, Fritjof, El Tao de la física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental, Luis Cárcamo, editor. Madrid, 1992, págs 36.

Además, este conocimiento racional tiene como rasgo crucial la abstracción, añade Capra, "porque con el fin de comparar y de clasificar la inmensa variedad de formas, estructuras y fenómenos de nuestro alrededor, no podemos tomar todos sus rasgos en cuenta, sino que hemos de seleccionar unos pocos significativos. De esta manera construimos un mapa intelectual de la realidad en el que las cosas se reducen a las ideas generales. El conocimiento racional es pues un sistema de conceptos y símbolos abstractos, caracterizado por la estructura lineal y secuencial que es típica de nuestro pensar y de nuestro hablar."⁷

Nos sorprende la coincidencia del físico con el profesor Suzuki, para quienes el conocimiento racional, apoyado siempre en la observación que se pretende empírica, queriendo abstraer el objeto de estudio, a veces aislado incluso de su contexto, no redundaría en una más clara visión del objeto en sí. En verdad, están hablando de la limitación de dicho conocimiento racional para conocer lo observado, en tanto que los procesos mentales con los que se elabora todo discurso vienen impuestos por una visión mecanicista del mundo.

2. Edgar Morin : la toma de conciencia.

Volviendo a Edgar Morin, quien rechaza el conocimiento especializado, en tanto que es "en sí mismo una forma de

⁷ CAPRA, F., ob., cit., pp. 36-37.

abstracción", ⁹ indica que el conocimiento pertinente es aquel que, si bien debe utilizar la abstracción, debe "construirse por referencia al contexto y, por ello, debe movilizar lo que el conocedor sabe del mundo".¹⁰ Corrigiendo a Marcel Mauss, quien decía que "hay que recomponer el todo", Morin afirma que "hay que movilizar el todo". "Ciertamente, es imposible conocerlo todo del mundo y aprehender sus multiformes transformaciones. Pero, por aleatorio y difícil que sea, el conocimiento de los problemas claves del mundo,, debe intentarse so pena de imbecilidad cognoscitiva. Y tanto más cuanto, hoy, el contexto de cualquier conocimiento político, económico, antropológico, ecológico, etc., es el propio mundo. La era planetaria necesita ubicarlo todo en el contexto planetario. El conocimiento del mundo como mundo se hace necesario intelectual y vitalmente, al mismo tiempo. Es el problema universal para cualquier ciudadano: cómo abrirse al acceso a las informaciones sobre el mundo y cómo adquirir la posibilidad de articularlas y organizarlas. Pero para articularlas y organizarlas y así reconocer y conocer los problemas del mundo, es necesaria una reforma del pensamiento".¹¹

De las palabras de Edgar Morin se infiere cómo su discurso se ubica entre el viejo paradigma que él mismo cree obsoleto y falaz y el nuevo paradigma, manifestando las contradicciones

⁹ MORIN, Edgar, KERN, Anne Brigitte, Tierra-Patria, Editorial Kairós, Barcelona, 1993 (1993), p. 189

¹⁰ MORIN, E., KERN, A. B., ob., cit, p. 190.

¹¹ MORIN, E., KERN, A. B., ob., cit., pp. 190-191.

propias de un período de transición. Y es que querer comprender un objeto, el mundo dice Morin, desde la perspectiva del sujeto que lo separa de sí, creándose de este modo la dualidad que obliga a la separación entre ambos, sujeto y objeto-mundo, y, como consecuencia, a la abstracción que objetiviza el objeto-mundo -y valga el juego de palabras-, no es la manera más idónea para conocer aquello que se pretende. No basta la contextualización del objeto remitiéndolo a un pensamiento que trascienda "el universo disciplinario" y acceder a un pensamiento de lo complejo que reúna "lo que está desglosado y compartimentado, que respete el todo diverso reconociendo el uno, que intente discernir las interdependencias." ¹² Porque, aunque "Lo particular se hace abstracto cuando está aislado de su contexto, aislado del todo del que forma parte [Y] Lo global se hace abstracto cuando es sólo un todo separado de sus partes", ¹³ el problema no reside en la abstracción por la no relación parte-todo o todo-parte, sino porque la objetivación ya es un proceso mediante el cual el sujeto separa-abstrae al objeto.

Esto mismo es lo que nos enseñaba la reflexión de Suzuki, que, a su vez, coincidía con Capra cuando exponía éste los postulados de la física contemporánea. ¿No recordarían al profesor Suzuki las palabras de Edgar Morin el poema de Tennyson? Y lo curioso es que el pensador francés aboga por la superación de la disyunción cartesiana de sujeto y objeto.

¹² MORIN, E., KERN, A. B., ob., cit., p. 200.

¹³ MORIN, E., KERN, A. B., ob., cit., p. 201.

Veámoslo haciendo una incursión en el volumen IV de su obra El Método, en el que Morin expone su peculiar modo de entender la paradigmatología. Sin entrar en el análisis breve que hace sobre ésta, nos vamos a centrar en la exposición relativa a las antinómicas concepciones materialismo-espiritualismo que, según él, no obedecen únicamente a dos paradigmas enemigos, sino que "estos dos paradigmas enemigos constituyen en sí mismos dos ramas de un gran paradigma que los engloba, el gran paradigma de Occidente".¹⁴ Este "gran paradigma de Occidente", formulado por Descartes, dice Morin, "separa el sujeto del objeto, con la esfera propia de cada uno, la filosofía y la investigación reflexiva aquí, la ciencia y la investigación objetiva allá. Esta disociación se prolonga, atravesando el universo de parte a parte :

<i>Sujeto</i>	<i>Objeto</i>
<i>Alma</i>	<i>Cuerpo</i>
<i>Espíritu</i>	<i>Materia</i>
<i>Cualidad</i>	<i>Cantidad</i>
<i>Finalidad</i>	<i>Causalidad</i>
<i>Sentimiento</i>	<i>Razón</i>
<i>Libertad</i>	<i>Determinismo</i>
<i>Existencia</i>	<i>Esencia</i>

"Sin duda se trata de un paradigma: determina los conceptos soberanos y prescribe la relación lógica: la disyunción. La desobediencia a esta disyunción sólo puede ser clandestina,

¹⁴ MORIN, Edgar, EL Método. Las ideas. Su hábitat, su vida, sus costumbres, su organización, Vol. IV, Ediciones Cátedra, Madrid, 1992 (1991), p. 225.

marginal, desviante. Este paradigma determina una doble visión del mundo, de hecho, un desdoblamiento del mismo mundo; por una parte, un mundo de objetos sometidos a observaciones, experimentaciones, manipulaciones. Por la otra, un mundo de sujetos que se plantean problemas de existencia, comunicación, conciencia, destino [...] la disyunción entre ciencia y filosofía [...] una cultura científica va a separarse de la cultura de las humanidades y obedecer a reglas totalmente distintas."

"El gran paradigma rige la doble naturaleza de la praxis occidental, fundada en la autoadoración del sujeto individual (individualismo), humano (humanismo, antropocentrismo), nacional (nacionalismo), étnico (racismo); fundada la otra en la ciencia y la técnica objetivas, cuantitativas, manipuladoras y gélidas desde el momento en que se trata al objeto (incluso cuando un individuo, una etnia, una cultura son consideradas como objeto) [...]"

"De este modo, dos universos se disputan nuestras sociedades, nuestras vidas, nuestros espíritus; se reparten el terreno, pero se excluyen mutuamente; uno sólo puede ser positivo si el otro deviene negativo; uno puede ser real si no remite al otro a la ilusión [...]"

"Desde el punto de vista cognitivo, la ciencia hace del hombre un objeto determinado cada vez más minúsculo en un universo cada vez mayor. Pero, desde el punto de vista práctico, le da al hombre el poder y la potencia que le permite domesticar, aplastar, aniquilar su propio universo. La ciencia que, por un lado elimina al sujeto, se convierte por el otro en su brazo secular...Así, por efecto de la ciencia, el hombre tiende

cósmicamente a cero, por efecto del humanismo, tiende antropológicamente hacia el infinito [...]"

"[...] separados, el sujeto y el objeto juegan al escondite, se ocultan el uno del otro, se manipulan el uno al otro."¹⁵

Inherente a la visión mecanicista es la dualidad cartesiana, principio de exclusión, sin el cual no puede darse posibilidad alguna de conocimiento. Ya hemos visto cuál ha sido la reacción de algunos científicos respecto del principio de exclusión. La afirmación de Heisenberg es rotunda : "Desde el primer momento participamos en el debate entre el hombre y la naturaleza, en el que la ciencia sólo juega una parte, de modo que la división habitual del mundo entre sujeto y objeto, mundo interno y mundo externo, ha dejado de ser adecuada y crea dificultades."¹⁶

3. El enfoque constructivista : entre dos aguas.

Lo mismo sucede con algunos autores constructivistas, entre los que se ha querido alinear a Morin. Así, el pensamiento sistémico también se enfrenta desde los conceptos sistémicos o cibernéticos a la dificultad de comprender el objeto de estudio en su totalidad, sea el objeto tomado de la vida privada o profesional, al encontrarse que en uno u otro caso el observador

¹⁵ MORIN, E., ob., cit., pp. 226-228.

¹⁶ Citado en WILBER, Ken, El espectro de la conciencia, Editorial Kairós, Barcelona 1990 (1977), p. 49.

está fuera del objeto (sistema) indagado. La ciencia tradicional diseña una imagen de la realidad basada en la idea de la separación sujeto-objeto. El sujeto-observador indaga un objeto del conocimiento que percibe fuera de él (estructura, propiedades, comportamiento, etc.) La ciencia concibe el ideal del "conocimiento objetivo" aconsejando que las condiciones y características subjetivas del observador no influyan sobre las afirmaciones que tengan que ser hechas sobre el objeto estudiado. Ya vimos en el capítulo tercero, en el que expusimos algunas consideraciones sobre la observación, cuáles son las ideas que los constructivistas tienen sobre el proceso de observación: la distinción entre realidad "más dura" y "más blanda", la objetividad dependiendo únicamente de la situación en la que el observador tiene que ver con objetos con los que en la praxis puede enfrentarse como observador exterior, la oposición entre realidad más dura y más blanda "explicada por la mayor o menor influencia del observador o de la observación sobre los procesos que mantienen un ámbito de la realidad tal cual es"; la posibilidad de abstracción en tales circunstancias por parte del observador, etc. O el caso de mayor complejidad, en el que el observador se enfrenta con un ámbito de la realidad más "blando", produciéndose un cambio por su influencia sobre lo observado, además del cambio producido en él, por lo que el observador no puede pensarse como "alguien que está fuera", considerando objetivo su conocimiento sobre dicha realidad más blanda, pues "crea o sostiene en lo posible lo observado", en palabras de Simon. Establecía este profesional de la medicina una mayor complejidad, a saber: "cuando dos o más observadores se observan

mutuamente". Situación para la que proponía la idea de circularidad, en la que los patrones de conducta se enlazan entre sí, a modo de red, sin que importe la cuestión de la conducta de los participantes implicados. La descripción del mismo fenómeno con métodos diferentes desde observadores diferentes permite una explicación como si fueran observadores exteriores de una realidad más dura, independientes de ellos, objetiva.

Es éste un ejemplo de cómo el pensamiento constructivista es consciente de una de las limitaciones que presenta la visión científica basada en el mecanicismo cartesiano. La búsqueda de soluciones a éste y otros problemas que el mecanicismo conlleva ha movido al constructivismo a replantear en diversas ciencias las viejas preguntas que período tras período el hombre se ha formulado. Esta necesidad de replantear y reformular preguntas y nuevos tipos de preguntas es un claro síntoma de no solvencia de la actividad científica de base mecanicista. Más aún, parece que las nuevas epistemologías "contestan" la vieja, que aunque nueva se pretenda por sus formuladores, es epistemología racionalista y normativa.

4. ¿Qué es lo que conocemos?

Parece que flota en el aire una pregunta que todos nos hacemos ahora que finaliza el siglo, en el que las más terribles conductas pueden achacársele al hombre. Nuestra misma

civilización, llegado al punto de desenvolvimiento, al que la individualidad y su manifiesto deseo de separatividad permite que dos tercios de la población mundial perezca en la más absoluta indigencia, ¿acaso no es por ello indigna de tal nombre? ¿Cuánta racionalidad se necesita para llevar a la destrucción a este macrocosmos que nos da la vida y nos alberga? ¿Qué racionalidad es la que nos mueve a afirmar que sólo la ciencia racional, el racionalismo científico, es la única fuente a través de la cual el hombre tiene acceso al conocimiento de la realidad? ¿Quién dictamina qué y cuántas normas racionales han de usarse para que una investigación sea considerada científica y otra no lo sea?

Una pregunta, al filo del año 2.000, parece que flota en el aire: ¿Qué es lo que conocemos? Puede responderse que ha sido una pregunta que el hombre siempre se ha hecho y que por ese motivo no tiene especial trascendencia. Si es verdad que el hombre siempre se ha preguntado por aquello que conoce, hoy es más necesario que nunca, pues comprobamos que, tanto el conocimiento científico como cualquier otro que pueda incidir en el desarrollo físico-biológico-cultural (hagamos una concesión a Morin) del hombre, escasamente ha contribuido al establecimiento, o mejor, al mantenimiento del orden armónico de la naturaleza en que vive. Urge la pregunta ¿qué hemos conocido? para reorientar o, haciendo caso a Schrödinger ampliando su propuesta, crear una nueva ciencia o macro-ámbito cognitivo comprensivo que nos permita "desfacer los entuertos" torpe y ambiciosamente generados por nuestra ignorancia y necesidad.

5. El lenguaje, intermediario entre el hombre y la realidad.

Otra limitación con la que nos encontramos a la hora de describir nuestras observaciones viene dada por el lenguaje con el que elaboramos nuestros discursos. La lingüística estructural explicó que el lenguaje se compone de símbolos llamados signos lingüísticos, y siendo, como es sabido, convencional todo símbolo, el lenguaje tiene que ser arbitrario, es decir, sin que se dé una relación directa entre el significante, la secuencia fónica, y el objeto expresado por éste. Ahora bien, entre el significante y el objeto hay un concepto, que hace referencia al objeto. Pero hacer referencia al objeto no es aprehenderlo en su totalidad, pues los conceptos son elaborados extrayendo del objeto observado, como dato de la realidad, tan sólo unos elementos con los cuales conceptualizamos el objeto entero. Así, podemos decir que todas las palabras de una lengua participan, de algún modo, de un cierto grado de abstracción, mayor o menor, según el grado de aprehensión de lo expresado por el concepto. Es fácil entender la definición de "perro", pero no es tan fácil ver la "cohesión" de los elementos que componen una estructura de un grano de arena.

Si bien es cierto que el lenguaje, por su "natural" forma que tenemos los hombres de "cargar" los conceptos (claro está que nos referimos a las lenguas flexivas), es decir, de abstraer, es impreciso y ambiguo, la ciencia teórica apuesta por "complementar

nuestros modelos y teorías matemáticas con interpretaciones verbales, empleando de nuevo conceptos que puedan ser comprendidos intuitivamente, pero que son ligeramente ambiguos e imprecisos." ¹⁷ Heisenberg, como anteriormente comentamos, se percató de la limitación con que se encontraban los científicos al tratar de expresar sus investigaciones. Escribe Heisenberg: "El problema más difícil [...] en lo referente a la utilización del lenguaje [...] Al principio nos encontramos con que no tenemos ni una sólo guía para correlacionar los símbolos matemáticos con los conceptos de lenguaje ordinario; y la única cosa que nosotros sabemos desde el principio es el hecho de que nuestros conceptos comunes no pueden aplicarse a la estructura de los átomos." ¹⁸

La ciencia ha pretendido un lenguaje que exprese con claridad sus resultados, limitando el significado de sus términos mediante relaciones biunívocas entre el significante y el significado, creando una sintaxis clara y precisa; huyendo, así, de la ambigüedad sintáctica como de la léxica. De este modo, a lo largo de este siglo han proliferado las teorías en pro de la necesidad de la creación de lenguajes formalizados con que la ciencia pueda hacer frente a la ambigüedad del lenguaje verbal. Así, "la abstracción definitiva tiene lugar en las matemáticas, cuando las palabras se remplazan por símbolos y donde las operaciones de conectar los símbolos están rigurosamente

¹⁷ CAPRA, Fritjof, El Tao de la física. Una explicación de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental, Luis Cárcamo, editor, Madrid, 1992 (1975), p. 43.

¹⁸ Citado por Capra en El Tao de la Física, pp.57-58.

definidas. Desde este modo, los científicos pueden condensar la información en una ecuación, por ejemplo, en una sola línea de símbolos [...] La visión de que las matemáticas no son más que un lenguaje extremadamente abstracto y comprimido no pasa inadvertida [...] El método científico de abstracción es muy eficiente y poderoso, pero hemos de pagar un precio por él. A medida que definimos nuestro sistema de conceptos con mayor precisión, a medida que lo perfeccionamos y hacemos las conexiones más y más rigurosas, éste se va separando de un modo creciente del mundo real [...] A medida que lo vamos haciendo más riguroso [...] hemos alcanzado un punto en el que los lazos con la realidad son tan tenues, que la relación de los símbolos para nuestra experiencia sensorial no es evidente por más tiempo."¹⁹

Por el contrario, divergente es la opinión de Mario Bunge, uno de los diseñadores y acérrimo defensor de la nueva epistemología; filósofo de la ciencia, y constructor de alguna "teoría acerca de alguna teoría o clase de teorías" como la metateoría, término con el que intitula su reflexión en la cual expone que "toda teoría se expresa en un lenguaje artificial o simbólico que en la mayoría de los casos consiste en una combinación (o más exactamente, en la unión) de diversos lenguajes. En este contexto, se considera como lenguaje a un conjunto de signos mediante los que se pueden formar expresiones que a su vez pueden transformarse en otras expresiones. Las expresiones admitidas en un lenguaje determinado se denominan

¹⁹ CAPRA, F., ob., cit, pp. 42-44.

fórmulas bien formuladas, y si se trata de transformaciones de expresiones hablamos de transformaciones válidas. En un lenguaje formalizado tanto las reglas de formación de expresiones admisibles como las de transformaciones válidas tienen que estar formuladas explícitamente. El hecho de que las expresiones digan algo acerca de la realidad, como el de que las expresiones transformadas aporten algo nuevo, son asuntos que van más allá de los límites de la caracterización formal de los lenguajes. Lo que a nosotros nos interesa es que, en orden a poder formular una teoría, resulta indispensable algún tipo de lenguaje artificial: los lenguajes naturales son demasiado pobres e inexactos para esta tarea (hasta el punto de que incluso una de las teorías matemáticas más elementales como es la teoría de los semi-grupos, no se puede formular sin la ayuda de la lógica elemental y una cierta cantidad de conceptos técnicos extralógicos como son los de conjunto, y asociatividad)."²⁰

Así, pues, no sólo la abstracción, como rasgo crucial del conocimiento racional, dificulta la objetividad y la comprensión de la realidad, sino que hay que añadir, además, el lenguaje con el que se expresan las teorías, pues "Todas las teorías -sigue exponiendo Bunge-, sean lógicas, matemáticas o científicas, en general se hallan formalizadas en mayor o menor grado. Y no se trata simplemente de que el lenguaje ordinario carece de términos técnicos (después de todo este tipo de términos se puede añadir a cualquier vocabulario). Lo que ocurre es que estos términos van

²⁰ BUNGE, Mario, "Metateoría". En : Varios, El pensamiento científico. Conceptos, avances, métodos, Editorial Tecnos, Madrid, 1993 (1978), pp. 227-228.

normalmente relacionados entre sí de tal forma que constituyen expresiones técnicas que sobrepasan la capacidad de expresión del lenguaje ordinario. La formalización nos proporciona el medio de adquirir precisión y riqueza conceptual, y de formar inferencias deductivas lo más rigurosas y mecánicas posibles."²¹

No se agota aquí la polémica acerca del lenguaje que ha de usarse para la construcción de las teorías científicas. Es un viejo problema epistemológico, aunque la epistemología, hasta hace medio siglo aproximadamente, era sólo un capítulo de la teoría del conocimiento o gnoseología. Ludwig Wittgenstein, con su preocupación casi obsesiva por el lenguaje "influyó poderosamente sobre el Círculo de Viena hasta el punto de hacerle perder de vista sus objetivos iniciales. La gente dejó de hablar de ciencia para hablar del lenguaje de la ciencia[...]"²²

6. El observador humano, ligazón final en la cadena de procesos de observación.

¿Lo observado es conocido en su esencia desde la más objetiva de las observaciones? La Antropología se ha elaborado desde un discurso construido a partir de un mirar exterior y analítico. Cuando describimos los objetos de interés antropológico, lo

²¹ BUNGE, M., ob., cit., p. 234.

²² BUNGE, Mario, Epistemología, Editorial Ariel, 1985 (1980), p. 16.

hacemos extrayendo de ellos aquellos datos que nos sirvan para elaborar nuestro discurso, creyendo que la totalidad o parcialidad de los aspectos observados son suficientes para conocer la esencia misma de los objetos.

Insistamos aún en cómo la visión del mundo, basada en el modelo del universo de Newton, fue cambiada a raíz de los primeros descubrimientos con los que se inauguró la física contemporánea. El enorme éxito de la mecánica newtoniana se extendió pronto por todos los dominios del saber humano. El universo era verdaderamente "un gigantesco sistema mecánico que fluía según las leyes newtonianas del movimiento. Estas leyes fueron consideradas como las leyes básicas de la naturaleza, y la mecánica de Newton como la teoría definitiva de los fenómenos naturales. Sólo en los inicios del siglo XX se puso de manifiesto las limitaciones de este modelo demostrándose que ninguna de sus características tenía validez absoluta". ²³

De esta manera fueron demoliéndose los cimientos de la visión mecanicista, erigiéndose otros sobre la nueva visión que emergía simultáneamente. Así, "la Física atómica ha demostrado que las partículas subatómicas no tienen ningún significado como entidades aisladas, sino que sólo pueden entenderse como interconexiones entre la preparación de un experimento y la consiguiente medida. La teoría cuántica ha revelado de esta manera una unidad básica del Universo. Muestra que nosotros no

²³ CAPRA, Fritjof, El Tao de la física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental, Luis Cárcamo, editor, Madrid, 1992 (1975), p. 71.

podemos descomponer el mundo en las unidades más pequeñas existentes independientemente. A medida que penetramos en la materia, la naturaleza no nos muestra ningún 'bloque básico de construcción' aislado, sino que aparece como una complicada telaraña de relaciones entre las varias partes del conjunto. Estas relaciones siempre incluyen al observador de un modo esencial. El observador humano constituye la ligazón final en la cadena de procesos de observación, y las propiedades de cualquier objeto atómico sólo se pueden comprender en los términos de la interacción del objeto con el observador." ²⁴

7. Todo urdido en el Todo.

Esta idea implícita otra aceptada también por la comunidad de físicos contemporáneos, con repercusiones extraordinarias en otros ámbitos científicos; a saber, en la biología, en la neurofisiología y, cómo no, en las disciplinas sociales de base empírica como la sociología y la Antropología. Es la idea de que al explicar las propiedades que las partículas subatómicas tienen (sean éstas ondulantes o corpusculares) "dependerán de la situación experimental, esto es, del sistema con el que se vean obligadas a entablar una relación recíproca." ²⁵ Aunque dichas partículas o cualquier otro "objeto" tengan propiedades independientes de su entorno. Esto nos sirve para ver que el ser

²⁴ CAPRA, F., ob., cit., p. 83.

²⁵ CAPRA, F., ob., cit., pág. 86.

humano, en el caso de la investigación antropológica, tiene que entenderse imbricado en el todo en el cual vive, actúa, siente y piensa. Como urdido a un complejo en el que todas sus partes se influyen recíprocamente. Así lo explicaría la teoría general de sistemas y otras teorías surgidas desde una visión diametralmente opuesta a la mecanicista, tal como la ecología del pensamiento, a la que hay que unir el nombre del antropólogo Gregory Bateson, para quien el hombre es sólo una parte de sistemas más amplios que lo contienen, teniendo presente que las partes nunca contienen al todo. "Debemos buscar el mismo tipo de procesos en todos los campos de la naturaleza, debemos suponer que la misma clase de leyes actúa en la estructura del cristal y en la estructura de la sociedad; la segmentación de un gusano terrestre debe ser realmente comparable al proceso por medio del cual se forman los pilares basales."²⁶

Para Bateson, el mundo objetivo no puede desligarse del observador, ya no vivimos en aquel mundo maquinal de "mecanismos de relojería" postulado por Newton, sino en una extensa red unificada de actividades, procesos, sucesos y relaciones dentro de un continuo espacio-tiempo. Para él, dice Carlos Fregtman, "la mente, la inteligencia y la conciencia misma están 'entrelazadas en el tejido del universo', como partes integrales de su acontecer, en vez de ser meros epifenómenos de la materia. Pensar en términos de sustancias y objetos sin conexiones es un serio

²⁶ citado en "Gregory Bateson. Ecología del Pensamiento", FRETMAN, Carlos. En : Nueva Conciencia. Plenitud personal y equilibrio planetario para el siglo XXI, Editorial Integral, Barcelona, 1991, p. 67.

error epistemológico."²⁷

Proponía Bateson para las ciencias humanas un observar participativamente desde una claridad conceptual previa, que contrasta con el empirismo al que empeñadamente éstas se han ajustado al hacer observaciones para después elaborar un marco teórico.

8. La "interpretación de Copenhagen". La objetividad, en suspense.

Tan real es tal urdimbre e influencia recíproca de la vida que, como en otro capítulo expusimos, desde 1927, con el Principio de Indeterminación de Heisenberg, el concepto de realidad objetiva se evaporaba.

Es difícil permanecer impasible ante los hallazgos con que la ciencia física ha enriquecido el saber humano en nuestro siglo. Permanecer sujetos a los postulados mecanicistas quizás nos lleve a acumular teorías, posturas escoradas, revisiones teóricas, sin más explicación que la de no saber qué hacer con lo que tenemos y que ya no es válido para contemplar la realidad con unos ojos que nos permitan aproximarnos a una realidad que se nos aparece muy distinta a la que conocimos desde los postulados cartesianos. Aunque se pueda imputar a la nueva visión

²⁷ FREGTMAN, C., ob., cit., p. 67.

que ese conocer la realidad tal cual es sea tan relativo como lo fue lo conocido por la visión mecanicista.

Creemos que la visión mecanicista conlleva numerosas limitaciones en su intento por conocer la realidad. Hemos ido exponiendo a lo largo de nuestra tesis los descubrimientos más recientes realizados en algunas ramas del saber que son realmente revolucionarios (entendiendo este término en el sentido más riguroso) y evidencian las limitaciones y contradicciones del paradigma mecanicista. Destacamos lo expuesto sobre el principio de objetividad y su falta de validez después del establecimiento del principio de incertidumbre de Heisenberg. Sin embargo, Mario Bunge cree que la tesis fenomenista es falsa en el dominio experimental. Bunge, físico y epistemólogo, resume del siguiente modo la que ha sido llamada **interpretación de Copenhagen**, propuesta inicialmente por el físico danés Niels Bohr y adaptada y modificada por Heisenberg, Pauli, Dirac, Jordan y otros: "El objeto físico carece de existencia independiente del sujeto de conocimiento u observador. Lo que existe es una unidad sellada compuesta (de modo misterioso) por el observador, sus medios de observación (instrumental), y el objeto de observación. La distinción entre los tres componentes de este sistema no es inequívoca y objetiva sino que queda al arbitrio del sujeto, quien puede incorporar el objeto al aparato o considerar a éste como una prolongación de sí mismo. Por lo tanto toda afirmación de un micro-objeto debe referirse también al modo de observarlo. Y toda fórmula de la mecánica cuántica cumple con esta condición,

esto es, se refiere a una situación experimental."²⁸

Bunge argumenta que el científico tiene conocimiento de que la acción puede perturbar al objeto por lo que "procura minimizar dicha perturbación o al menos corregirla teóricamente, a fin de dar resultados objetivos e independientes de la manera de observar, medir y experimentar. En otras palabras, el experimentador es objetivista. Si no lo fuera sería considerado incompetente."²⁹ El insigne epistemólogo concluye, después de examinar la ecuación de Schrödinger -de la que se sirve para avalar su objeción a la tesis fenomenista de la interpretación de Copenhagen-, diciendo que el físico, tanto el experimental como el teórico, estudian "cosas en sí, tal como existen independientemente de ellos mismos". Hemos traído intencionadamente la objeción de Bunge, pues nos servirá para exponer algunas puntualizaciones. La primera referida al principio de exclusión cartesiano que reflejan las palabras de Bunge. No se puede despachar con una argumentación descalificadora un problema que se está debatiendo en diversos ámbitos científicos, tanto en las denominadas ciencias duras como en las blandas. Las repercusiones sobre la posible vinculación del objeto al sujeto observador y viceversa, junto a la determinación del proceso observacional a la situación experimental, son un hecho constatable por el intenso debate que se está produciendo en casi la totalidad de las disciplinas

²⁸ BUNGE, Mario, Epistemología, Editorial Ariel, Barcelona, 1985 (1980), p. 86.

²⁹ BUNGE, M., ob., cit., p. 87.

científicas. El hecho de entender que debe minimizarse la posible perturbación o de "corregirla teóricamente", como dice Bunge, implica la aceptación por parte del epistemólogo de que el hecho de la "perturbación" del objeto investigado se produce experiencialmente. "La física teórica revela una interconexión esencial en el Universo. Demuestra que no podemos descomponer el mundo en las más pequeñas unidades que existan independientemente. A medida que penetramos en la materia, nos encontramos que está hecha de partículas, pero éstas no son los 'bloques básicos de construcción' a la manera de Demócrito o Newton. Son meramente idealizaciones que son útiles desde un punto de vista práctico, pero sin significado fundamental."³⁰

Quizás el siguiente fragmento de Niels Bohr aclare algo más lo expuesto anteriormente :

"[...] las partículas materiales aisladas son abstracciones, siendo sus propiedades definibles y observables sólo a través de su interacción con otros sistemas."³¹

³⁰ CAPRA, Fritjof, El Tao de la física. Una exploración de los paralelismos entre la física moderna y el misticismo oriental, Luis Cárcamo, editor, Barcelona, 1992 (1975), pp. 155-156.

³¹ Citado por CAPRA, F., ob., cit., p. 156. Capra analiza en el capítulo diez la interpretación de Copenhague extensamente siguiendo la presentación dada por Henry Stapp de la Universidad de California que se concentra en ciertos aspectos de la teoría y en un cierto tipo de situación experimental que se encuentra con frecuencia en la física subatómica y que apoya la tesis de Bohr.

El físico Antonio F. Rañada dice como consecuencia de la interpretación unánime de los resultados en laboratorio en apoyo a las ideas de Bohr, "es preciso abandonar hoy dos creencias que formaban parte del bagaje conceptual de los científicos"; una, "la de que observamos las cosas en sí mismas, separadas del resto del universo y del científico que las mira."³² Nos recuerda el profesor e investigador Rañada el aserto de Heisenberg "lo que pasa depende de nuestro modo de observarlo y del hecho de observarlo", por lo que ha hecho afirmar a algunos, así el caso de Niels Bohr, que la física no trata del mundo sino de nuestra relación con él. Y la otra creencia a abandonar es la que establece que "No es posible decir que la medida de una magnitud de un sistema atómico descubra el valor que esa magnitud tenía antes de ser medida."³³ Así, el resultado de medición de una partícula será diferente del que se haga con posterioridad (o se haya hecho con anterioridad) de la misma partícula. Esto es así porque las mediciones no informan sobre las cosas en sí, dice Rañada, sino sobre su relación con el observador.

Imagínense qué resultados se podrán obtener en la observación de un mismo fenómeno social, por ejemplo la observación de una comunidad de aborígenes, por varios investigadores diferentes. Las repercusiones en los estudios empíricos de las ciencias que tienen como objeto de estudio fenómenos sociales pueden tener una extraordinaria dimensión.

³² RAÑADA, Antonio F., Los científicos y Dios, Ediciones Nobel, Oviedo, 1994, p. 103.

³³ RAÑADA, A. F., ob. cit., p. 104.

Recuérdese los intentos de atajar estos problemas por parte de los constructivistas, o en el ámbito de la investigación antropológica con las reflexiones sobre la ecuación personal, la observación participante, los enfoques emic y etic.

Otra puntualización se refiere a la férrea resistencia del ultrarracionalismo a la pérdida de su posición predominante en el marco del saber académico. Y una tercera puntualización es que Bunge está olvidando que no sólo en la investigación de los fenómenos físicos atómicos y subatómicos se plantea este problema, sino que se extiende la discusión a la biología y a las ciencias sociales. La reformulación epistemológica en el enfoque constructivista y en la teoría general de sistemas es un hecho, y en ellas las repercusiones modificadoras derivadas de la observación están comprobadas. Desde esta perspectiva difícilmente puede establecerse un diálogo aunando esfuerzos, como sugerían Morin y Capra, entre la nueva concepción del mundo incluyente y comprehensiva y la vieja visión mecanicista excluyente.

9. Una realidad velada.

A estas alturas del desarrollo de la física, parece ridículo mantener posturas inmovilistas. Piénsese que los avances de la teoría cuántica han llevado a algunos incluso a buscar una idea intermedia entre la postura realista (el mundo existe por sí

mismo siendo independiente a quien lo observa, y siendo sus propiedades objetivas pueden ser descubiertas), y la postura "positivista" -término usado por Rañada-(las cosas existen en cuanto son percibidas y no tienen sentido hablar de ellas por sí mismas). Se trata de la postura expresada por el físico francés Bernard d'Espagnat, "quien habla de una realidad velada y lejana que sustituye a lo real empírico, reflejando sólo débilmente lo que son las cosas en sí, aunque diciendo lo que no son :

*'Si lo real se niega a decirnos lo que es -o como es- por lo menos consiente en decirnos, en cierta medida, lo que no es. No es conforme a los esquemas clásicos del mecanicismo, del materialismo atomista, del realismo objetivista, es decir, a ninguna de las variantes del realismo próximo [...] Es pues legítimo calificarlo de lejano. Más aún, parece más o menos quimérico esperar que se pueda construir una imagen científicamente justa (libre de elementos arbitrarios) con ayuda de conceptos tomados de las matemáticas (la esperanza de Einstein). En consecuencia, parece muy legítimo calificarlo como inconocible o velado. Pero de las dos palabras, es la segunda la que parece la más correcta [...] Lo real en sí, aunque no es conocible en el sentido habitual de la palabra, no es tampoco rigurosamente inconocible; está velado.'*³⁴

³⁴ RAÑADA, A. F., ob. cit., pp. 104-105.

10. El "principio de indeterminación" de Heisenberg, ¿interviene la conciencia en el proceso de observación?

Del mismo modo, Bunge, examina el "principio de indeterminación" o "principio de incertidumbre" de Heisenberg, impropriamente llamado así, según Bunge, que prefiere hablar de las desigualdades de Heisenberg, que incluiría en la interpretación de Copenhagen.

La tesis indeterminista queda enunciada del siguiente modo por Bunge : "Puesto que los hechos físicos observables (que son los únicos acerca de los que tiene sentido hablar) están a merced del experimentador, no hay realidad objetiva. En otras palabras, la ocurrencia de los hechos físicos depende del experimentador, cuyas decisiones y acciones no son regidas por leyes físicas; por lo tanto los hechos no son legales."³⁵ Bunge cree que el teorema del cual se desprende la anterior tesis "vale para un microobjeto material cualquiera, sea libre, sea sujeto a medición. Más aún el teorema no puede referirse a estado mental alguno del observador, ya que la mecánica cuántica no se ocupa de físicos sino de lo que éstos estudian."³⁶

Frente a esta interpretanción de Mario Bunge existen otras que sitúan el principio de incertidumbre en los comienzos de los

³⁵ BUNGE, M., ob., cit., p. 93.

³⁶ BUNGE, M., ob., cit., p. 92.

grandes debates con los que la física ha implicado al resto de disciplinas científicas y que afortunadamente pervive en nuestros días con aún mayor interés. Según el físico Michael Talbot, Heisenberg vino a afirmar que el observador altera lo observado, pero no decía nada acerca de que la conciencia tuviera algún "efecto directo sobre el resultado. Se refería más bien a los problemas con que se tropezaba todo intento de medir lo que ocurre en los sistemas atómicos [...] En los descubrimientos de Heisenberg no se encuentra ninguna indicación de que la conciencia del observador afecte necesariamente a la medida: son los instrumentos que aquél se ve forzado a utilizar, los que la afectan. Pero ulteriores descubrimientos han impelido a algunos físicos a sugerir que la mente humana puede afectar a la materia."³⁷ Se trata, en opinión de Michael Talbot, de admitir "que la conciencia juega un indudable papel en el llamado universo físico".³⁸ Y no sólo en la observación científica, pues esto afecta también en el nivel de la vida ordinaria, en el que "damos por supuesto el acto de observar." ³⁹

Así, otra cuestión a tener en cuenta en todo proceso de investigación es el de la conciencia. Veamos qué nos dice al respecto el físico Fritjof Capra : "El aspecto crucial de la teoría cuántica es que el observador no sólo es necesario para observar las propiedades de los fenómenos atómicos, sino también

³⁷ TALBOT, Michael, Misticismo y física moderna, Editorial Kairós, Barcelona, 1986 (1980) pp. 28-29.

³⁸ TALBOT, M., pág. 12.

³⁹ TALBOT, M., ob. cit. pág. 28.

para provocar la aparición de estas propiedades. Por ejemplo, mi decisión consciente sobre la manera de observar un electrón determinará hasta cierto punto las propiedades de este electrón. Si hago una pregunta considerándolo como partícula, me responderá como partícula; si, en cambio, le hago una pregunta considerándolo una onda, me responderá como onda. El electrón no tiene propiedades objetivas que no dependan de mi mente. En física atómica es imposible mantener la distinción cartesiana entre la mente y la materia, entre el observador y lo observado. No se puede hablar de la naturaleza sin hablar, al mismo tiempo, sobre uno mismo."⁴⁰

11. No observamos el mundo, participamos con él.

También en el pensamiento sistémico, como anteriormente hemos comentado, encontramos un temas de especial interés: el de la percepción. Así, el maestro del constructivismo Heinz von Foerster indica que la mente humana no ve lo que está "ahí". Cuestión que no debería sorprender, pues "ahí fuera" no hay ni luz ni color, sólo ondas electromagnéticas; "ahí fuera" no hay sonido, sino variaciones periódicas de la presión del aire; "ahí fuera" no hay ni calor ni frío, sólo moléculas que se mueven con mayor o menor energía cinética, etc. Para von Foerster la explicación radica en que el cerebro percibe lo que quiere

⁴⁰ CAPRA, Fritjof, El Punto Crucial. Ciencia, sociedad y cultura naciente, Editorial Integral, Barcelona, 1985 (1982), p. 95.

percibir y, en palabras de von Foerster : "El Entorno tal como lo percibimos es invención nuestra".⁴¹

Dice Talbot que en el área de la percepción se ha llegado a "un nivel de comprensión análogo al Principio de Indeterminación de Heisenberg". Para el joven físico y para los constructivistas, aprobando la idea de Heisenberg, no observamos el mundo, participamos con él. Y ampliando la idea con el físico Eugene Wigner, la realidad subjetiva y objetiva se crean recíprocamente.

No podemos, en modo alguno, pensar que desde una metodología consistente en observar simple y llanamente y describir lo observado "objetivamente" -así, con estas premisas se ha investigado en numerosas ocasiones en Antropología- podemos construir un discurso que aporte el conocimiento total y real de aquello que se observa; pues, como hemos expuesto, encontramos obstáculos y limitaciones que devendrán imprecisiones en los resultados a los que conduce la investigación. Sin embargo, la Antropología siempre tuvo interés por conocer, no sólo lo observado de la superficie del objeto, sino aquello que mueve su comportamiento, sus implicaciones, interpenetraciones, que la llevarían a desentrañar la esencia del mismo. Además, estudiar al hombre y su entorno es tarea más compleja que describir sus comportamientos externos, como se deja ver claramente en las aportaciones que en otras ramas del saber humano (entiéndase que

⁴¹ Citado en TALBOT, Michael, Misticismo y física moderna, Editorial Kairós, Barcelona, 1986 (1980), pp. 133-134.

nos referimos a las aportaciones dentro del ámbito de ese naciente paradigma del que líneas más arriba nos hablaba Grof), se están ofreciendo para así entender con mayor profundidad el hombre y su entorno; pues una investigación de naturaleza mecanicista nos situaría sólo ante un conocimiento parcial del hombre y nunca se extraería un discurso que explicara el ser del hombre imbricado en su entorno, pero también el entorno siendo modificado por el hombre por el hecho mismo de su estar ahí, viviendo, que no sólo observando, que es una actitud entre innúmeras del estar, del vivir, del ser. Esto es lo que nosotros creemos, pues estimamos que no debemos confundir el ser del hombre con lo que creemos que es, luego de extraer un "conocimiento racional" resultante de la observación sobre el mismo sin percatarnos de que ese "conocimiento racional", como dice Capra es "un sistema de conceptos y símbolos abstractos", que es de lo que siempre nos olvidamos, aun cuando sabemos de su abstracción. Además, considerar al hombre como un sistema imbricado en otros más amplios en los cuales adquiere su condición de ser. Se trataría entonces, y además, de tener presente en cada momento estas dificultades que entorpecen la visión real, en el caso de la Antropología, del hombre y los sistemas sociales y culturales elaborados por él. Tampoco confundir a éste con su comportamiento, que siempre lo encontraremos como proyección externa de su ser; aunque su comportamiento nos sea de una estimable ayuda en la comprensión de aquél. Nosotros proponemos una nueva mirada que permita conocer el ser del hombre además de sus comportamientos culturales en todas sus variantes etnológicas. Y se podrá, al

fin, descubrir no lo que superficialmente se entiende por hombre, sino lo que en realidad es "el hombre". Porque de eso se trata, de descubrir el ser del hombre, de describirlo, de explicarlo, de integrar los mecanismos externos -a veces también internos- que lo explicitan, que lo vierten hacia el exterior, que lo complementa con el exterior, y todo en un tejido en que las partes se imbrican, se interpenetran, se complementan, se explican, en el todo, sin el cual no se entenderían las partes. Dicho de otro modo, de cómo el hombre manifiesta en su comportamiento, en su ser externo, su más profundo ser, su más hondo vivir, que es el de la vida misma. ¿O no es ése, o debería de ser, el objeto de la Antropología? Invertimos la forma de entender las relaciones que, como por ejemplo, entendían los estructuralistas, en favor nosotros de un visión holística, integral, sistémica y, como veremos, con referencias de extraordinarias consecuencias, no sólo para la Antropología, sino para todo el saber científico.

INDICE

TOMO II

2ª PARTE: LA TRIADA OBSERVADOR-OBSERVACION-OBSERVADO

CITA (376)

CAPITULO III: CONSIDERACIONES SOBRE LA OBSERVACION (377)

1. La Edad Moderna: el inicio de la observación sistemática(378)
2. Observación y ciencia objetiva: algunas consideraciones metodológicas (383)
3. La observación y el principio cartesiano del dualismo (394)
4. Comentario etimológico de Platón (398)
5. La física teórica: nuevas aportaciones a la observación (400)
6. Necesidad de reexaminar la tríada observador, observación y observado (412)
7. ¿Puede hablarse de paralelismo entre física y misticismo?(420)
8. Más aportaciones de la física contemporánea (422)
9. El papel de la conciencia (424)

CAPITULO IV: LOS CAMINOS SEGUIDOS POR LA ANTROPOLOGIA EL TERRENO DE LA OBSERVACION (428)

1. El trabajo de campo y la observación participante (429)
2. Observación y científicidad (503)
3. Los enfoques emic y etic (519)

CAPITULO V: ORIENTE VERSUS MÉTODO RACIONALISTA: HACIA UN NUEVO OBSERVAR (535)

1. De Oriente vino la intuición (del cambio) (536)
2. El poema SAT DARSHANA de Bhagavan Sri Ramana Maharshi (545)
3. ¿Cómo entiende Suzuki el método racional (551)
4. De la nueva física nos llegó la confirmación de la necesidad del cambio (de paradigma) (557)

**CAPITULO VI: ALGUNAS PUNTUALIZACIONES ACERCA DE LAS DIFICULTADES
IMPLICITAS EN EL PROCESO DE OBSERVACION DEVENIDAS DE LA
VISION MECANICISTA (566)**

1. El despertar (567)
2. Edgar Morin : la toma de conciencia (572)
3. El enfoque constructivista: entre dos aguas (577)
4. ¿Qué es lo que conocemos? (579)
5. El lenguaje, intermediario entre el hombre y la realidad(581)
6. El observador humano, ligazón final en la cadena de procesos de observación (585)
7. Todo urdido en el Todo (587)
8. La "interpretación de Copenhagen". El principio de objetividad, en suspense (589)
9. Una realidad velada (594)
10. El "principio de indeterminación Heisenberg. ¿Interviene la conciencia en el proceso de observación (596)
11. No observamos el mundo, participamos con él (598)

INDICE TOMO II (602)