

La Antropología, ciencia histórica y natural de la cultura

The Anthropology, Historic and Natural Science of Culture

L'anthropologie, science historique et naturelle de la culture

Joël CANDAU

Université de Nice-Sophia Antipolis
candau@unice.fr

Recibido: 30 de enero de 2008

Aceptado: 10 de febrero de 2008

Resumen

En la presente contribución no me detengo en las reales cualidades intrínsecas del artículo de Francisco Sánchez Pérez, sino que me limito a expresar mis críticas a las tesis enunciadas, ya que su validación o reprobación constituyen un objeto epistemológico fundamental en juego para la Antropología. Rechazo la mayor parte de sus afirmaciones, en lo que concierne tanto a la naturaleza de la crisis de nuestra disciplina como a las consecuencias que saca de ésta. En contra de su tesis, defiendo que la Antropología puede pretender tener un estatus de verdadera ciencia, consistiendo su especificidad en ser a la vez una ciencia histórica y natural de la cultura. Todos los demás puntos con los cuales discrepo -la definición de nuestro objeto de investigación, la cuestión de la naturaleza humana, la teoría implícita del encuentro cultural y de la identidad, el estatus concedido a las representaciones y la hipótesis funcional, el relativismo radical, el anti-intelectualismo- son consecuencias de esta primera divergencia en el punto de vista.

Palabras clave: construccionismo, relativismo, naturaleza humana, representaciones, objeto de la Antropología.

Abstract

In the present paper, I do not spend time on the real intrinsic qualities of Francisco Sánchez Pérez article, but rather I limit my contribution to expressing my critiques of its central theses, since their validation or repudiation constitute an object of epistemological consideration fundamental to Anthropology. I reject the greater part of his assertions, which

concern equally the nature of our discipline's crisis and the consequences that should be derived from it. Against his thesis, I argue that Anthropology can claim to have the status of a true science, identifying itself as at once a historical and natural science of culture. The rest of the points with which I disagree -the definition of our object of research, the question of human nature, the implicit theory of cultural encounter and identity, the status granted to representations and the functional hypothesis, the radical relativism, and the anti-intellectualism- are consequences of our first divergence in points of view.

Key words: constructivism, relativism, human nature, representations, object of Anthropology.

Résumé

Dans la présente contribution, je laisse de côté les réelles qualités intrinsèques de l'article de Francisco Sánchez Pérez pour me borner à exprimer mes critiques à l'encontre des thèses énoncées, leur validation ou leur rejet représentant un enjeu épistémologique fondamental pour l'anthropologie. Je récusé l'essentiel de son propos, tant pour ce qui concerne la nature de la crise de notre discipline que pour les conséquences qu'il en tire. Contre la thèse qu'il défend, je soutiens que l'anthropologie peut prétendre au statut de science à part entière, sa spécificité étant d'être à la fois la science historique et naturelle de la culture. Tous mes autres points de désaccord -la définition de notre objet de recherche, la question de la nature humaine, la théorie implicite de la rencontre interculturelle et de l'identité, le statut accordé aux représentations et l'hypothèse fictionnelle, le relativisme radical, l'anti-intellectualisme- sont une conséquence de cette première divergence de vue.

Mots-clef: constructionnisme, relativisme, nature humaine, représentations, objet de l'anthropologie.

SUMARIO: 1. Crisis de la Antropología. 2. Sobre el carácter ficcional de la Antropología. 3. El "mal del antropólogo". 4. Conclusión. 5. Referencias bibliográficas.

Es necesario que haya en la naturaleza de las cosas humanas una lengua mental común a todas las naciones, que entienda uniformemente la sustancia de las cosas factibles en la vida social humana, y la explique con tantas modificaciones distintas cuantos aspectos pueden tener estas cosas¹. (Vico, 2006: 124).

1. Crisis de la Antropología

El artículo de F. S. P. presenta muchas cualidades intrínsecas que merecerían que uno se detenga en ellas: el autor nos ofrece una contribución

¹ Giambattista Vico. *Ciencia nueva*. 2006 [1744]. Madrid: Tecnos.

original, viviente y agradable de leer, cuyo argumento saca su fuerza de lo que parece haber sido una experiencia etnográfica real. Su texto también presenta otra cualidad, que es extrínseca en la medida en que se debe menos a su contenido que a las reacciones y, a veces, a la perplejidad que suscita. En la presente contribución, dejaré de lado las cualidades intrínsecas del artículo para limitarme a expresar mis críticas en contra de las tesis expuestas, teniendo en cuenta que su validación o rechazo constituyen un objeto en juego fundamental para la Antropología.

Dichas sean las cosas sin rodeos, sólo comparto un punto con F. S. P. frente a un sinnúmero de desacuerdos. Apruebo lo que afirma sobre el estado de nuestra disciplina: conoce una seria crisis, aunque no se pueda hablar de “fracaso” ni considerar este fenómeno como realmente nuevo (Braunholtz, 1943). Sus palabras hacen eco a las de otros investigadores que están tan preocupados como él por el porvenir de la Antropología. En la “Sydney W. Mintz Lecture”, pronunciada el 13 de noviembre de 2002 en el Departamento de Antropología de la Universidad Johns Hopkins y publicada un año más tarde con el título provocador “Anthropology, Sociology, an Other Dubious Disciplines”, Immanuel Wallerstein aboga en favor de una reconstrucción de las ciencias sociales, basándose en el hecho de que su parcelación académica en disciplinas a lo largo del siglo XIX “ha sobrevivido a su utilidad y hoy es el mayor obstáculo para el trabajo intelectual serio”-*has outlived its usefulness and is today a major obstacle to serious intellectual work*”- (2003: 454). Es posible, añade al hilo de su argumentación, que la Antropología -o, más exactamente, el término- no sobreviva a la transformación de este campo científico, que considera necesaria. Las afirmaciones de Wallerstein fueron completadas tres años más tarde por las de Maurice Bloch (2005): *Where did Anthropolgy Go?*, preguntaba éste en una conferencia pronunciada en la London School of Economics. La disciplina -constata- se muestra incapaz de producir un conjunto coherente de conocimientos asequibles a la sociedad -para convencerse de ello, basta observar la dramática disminución de las estanterías dedicadas a la Antropología en las librerías- sobre lo que, etimológicamente, constituye su objeto: la naturaleza humana. La mayor parte del tiempo ésta está olvidada o negada por una rama de conocimientos que, sin embargo, debería tratar de responder a preguntas aparentemente sencillas pero infinitamente complejas: ¿qué es un “ser humano”?, ¿qué es “ser humano”? Si la preocupación de Wallerstein y de Bloch está fundada -desgraciadamente opino que lo está- hay que felicitar a F. S. P. por lanzarnos, a su vez, una voz de alarma. Su texto tiene el mérito de atraer la atención de la comunidad de los antropólogos sobre la gravedad de la crisis que atraviesa la

disciplina. Dicho esto, rechazo todo lo demás, tanto lo concerniente a la naturaleza de la crisis como a las consecuencias que saca de ello.

La manera más fácil de iniciar el debate consiste en empezar con una cuestión que domina el conjunto del texto de F. S. P. ¿Puede la Antropología pretender tener el status de ciencia? Cayetano defiende que no, Nacho Rodríguez parece ya no creer en ello y el texto entero deja suponer que F. S. P. tampoco. Opino todo lo contrario y todos los demás puntos de desacuerdo -la definición de nuestro objeto de investigación, la cuestión de la naturaleza humana, la teoría implícita del encuentro cultural y de la identidad, el status dado a las representaciones, el relativismo radical, el anti-intelectualismo- son consecuencias de esta primera divergencia de puntos de vista. Empecemos, pues por ella.

La Antropología tiene un objeto propio, y éste no se limita a la muy vaga noción de “condición humana”. Su objeto de estudio es preciso: las formas humanas del compartir, a menudo orientadas de manera más o menos natural, pero muy distintas de las que, *stricto sensu*, son naturalmente determinadas. Ésta es la razón de ser de la Antropología. Su vocación consiste en explicitar las circunstancias que permiten que unos vínculos materiales o ideales se anuden entre los individuos, y luego se establezcan hasta cierto punto y durante un tiempo variable, permitiendo así la emergencia de una modalidad de lo social -una o unas maneras compartidas de estar en el mundo- que se reificará utilizando términos como “cultura”² o “sociedad” o, más modestamente, que se considerará como un fenómeno social o cultural. Establecer, a través de sus modalidades concretas más íntimas, lo que los hombres comparten -universales- y lo que es propio de algunos -diversidad cultural-: esto es el núcleo del proyecto antropológico. Para ello, la disciplina dispone de un utillaje teórico y metodológico, logrado y mejorado a lo largo de decenios de puesta en práctica. La Antropología es, pues, un sistema de conocimiento que posee un objeto determinado y un método propio. Esto es la definición misma de la ciencia, considerada como una empresa de conocimiento exacto y razonado de ciertos hechos particulares. En este sentido, la Antropología no difiere -por ejemplo- de la citología o de la genética, pues ellas también tienen un objeto y un método propios. Como éstas, es una ciencia, en este caso, la ciencia de la cultura.

La especificidad de esta ciencia es ser a la vez natural e histórica. La Antropología, si quiere abarcar su objeto en su totalidad, debe en efecto rei-

² Se puede definir la cultura como lo que comparten unos seres vivientes, aquello que añaden al mundo físico de manera variada y contingente pero naturalmente orientada.

vindicar su doble pertenencia, a las ciencias históricas y a las naturales. La originalidad de esta propuesta, si la hay, se debe únicamente al hecho de exigir una doble filiación³, dado que, como sabemos, son muchos los antropólogos que ya han subrayado los vínculos entre nuestra disciplina y uno u otro de estos ámbitos científicos (en lo que respecta a las ciencias de la vida, véase Kroeber, 1948; Redfield, 1926; Radcliffe-Brown, 1957; Lévi-Strauss, 1973: 359). La Antropología es parte de las ciencias históricas en base a tres razones que no puedo desarrollar aquí: 1) la incapacidad en la que estamos de describir el presente y la obligación en la que nos encontramos de trabajar únicamente sobre huellas (Candau, 2002); 2) la imposibilidad de separar nuestras observaciones de los contextos que, con diferentes niveles de temporalidad, constituyen siempre contextos socio-históricos singulares (Passeron, 1991); y 3) la integración necesaria, en nuestros marcos de análisis, de la aptitud específicamente humana para el *Mental Time Travel* (Suddendorf y Corballis, 1997, 2007), aptitud que se traduce en particular por el hecho de que los seres humanos se inscriben siempre a sí mismos en un tiempo histórico, real o imaginado -referencias a la tradición, compulsión de la memoria, fuerza de los relatos, pasión patrimonial, preocupación por la transmisión, profetismo, etc. (Candau, 2001; 2004b)-, e inscripción que tiene muchas consecuencias sobre las dinámicas sociales y culturales -sociogénesis y etnogénesis-.

También se pueden proponer varios argumentos que justifican la pertenencia de nuestra disciplina a las ciencias naturales: en el nivel ontogénico, la recusación de la hipótesis del *Blank Slate* (Sperber y Hirschfeld, 2004); la importancia en los fenómenos culturales de los procesos cognitivos y emotivos que no llegan a ser claramente conscientes (Buser, 2005; Naccache, 2006); las colaboraciones cada vez más fructíferas entre la Antropología y las ciencias de la vida (Changeux, 2003); la utilización cre-

³ No es una idea tan original, pues esta doble afiliación ya fue mencionada por Kroeber (1948: 2): “Could it be that the specific subject of anthropology is the interrelation of what is biological in man and what is social and historical in him? The answer is Yes. Or, more broadly, anthropology does at least concern itself with both organic and social factors in man, whereas nearly all other sciences and studies deal with one or other. Anthropology concerns itself with both sets of factors because these come associated in human beings in nature” -“¿Pudiera ser que el sujeto específico de la Antropología fuera la interrelación de lo que el hombre tiene de biológico y de lo que hay de histórico en él? La respuesta es sí. O, de manera más general, la Antropología trata, en última instancia, tanto de los factores orgánicos como sociales en el hombre, mientras que prácticamente todas las otras ciencias y estudios tratan de uno u otro. La Antropología se centra en ambos conjuntos de factores porque estos están asociados a los seres humanos por naturaleza”-.

cienta en nuestra disciplina de métodos experimentales conjugados con métodos etnográficos clásicos (Astuti, Solomon y Carey, 2004), etc. No obstante, la razón principal cabe en pocas palabras: existe una “naturaleza humana”⁴ (Candau, 2004a) y es la vocación del antropólogo estudiarla. Por consiguiente, la Antropología es la ciencia histórica y natural de la cultura, término que remite aquí a la infinita diversidad de las formas del compartir. Está justificado ver en ella una ciencia, de hecho indispensable, a condición de asumir plenamente esta definición de la disciplina. En efecto, gracias a este doble enraizamiento en las ciencias históricas y naturales, la Antropología afirma su especificidad de ser la única disciplina capaz de pensar juntos lo particular y lo universal. Se libera así, por lo menos podemos esperar, de las categorías del *Methodenstreit*, consistiendo en imponer, inútilmente desde mi punto de vista, las perspectivas nomotéticas e idiográficas.

2. Sobre el carácter ficcional de la Antropología

Si, en contra de F. S. P., se admite que la Antropología es una ciencia, como acabo de defender, entonces, toda la argumentación de Cayetano se derrumba. En efecto, como toda ciencia, la salvación de la Antropología no consiste en la ficción sino en una cientificidad mayor. Notemos, en primer lugar, que F. S. P. presenta la disciplina de una manera sorprendentemente reductora, que no se limita a lo llamado comúnmente Antropología social y cultural. También existe una antropología biológica, una antropología cognitiva, una etnobiología, una primatología cultural, etc., que no se reconocerían ciertamente en el carácter pretendidamente ficcional de la disciplina. En segundo lugar, uno puede preguntarse ¿por qué el autor insiste tanto en este carácter supuestamente ficcional de la Antropología? Propone dos razones explicativas. La primera concierne al carácter artefactual de la producción etnográfica, y la segunda a la naturaleza de las representaciones. Consideremos estos dos argumentos.

F. S. P. acierta aludiendo al problema que plantean los documentos suscitados, i.e., provocados por la intervención del antropólogo. Durante las entrevistas, se pronuncian palabras que no se hubieran dicho si no fuera porque el investigador las induce. F. S. P. subraya aquí una característica del trabajo científico que no es específico de nuestra disciplina: la presencia del observador modifica la naturaleza de lo que está observando. Bien sabemos

⁴ Es porque existe una naturaleza humana por lo que podemos hablar de unidad del hombre (Leach, 1980), lo cual implica que se recusa cualquier idea de jerarquización entre los grupos humanos. En este sentido, el naturalismo en Antropología también es un humanismo.

que hundir un termómetro en un estanque de agua ¡modifica la temperatura que el termómetro mide supuestamente! Sin embargo, sería injusto limitar el alcance de la advertencia de F. S. P. a este *topos* de la epistemología. Podría en efecto responder que, mientras el agua del estanque está generalmente aquí antes de la llegada del observador, los discursos de los informantes, tal como se dan en las entrevistas, no preexisten a los del antropólogo. Esto es cierto y cualquier antropólogo bien formado es consciente de este problema⁵, pero -tengo ganas de decir- ¿y qué? -so what?-. De un lado, me cuesta imaginar una antropología que ¡pudiera hacerse sin antropólogo! Por otra parte, nada permite afirmar que el discurso suscitado por éste último no nos diga “algo” sobre la realidad estudiada. En realidad, tenemos buenas razones para pensar lo contrario, ya que el encuentro entre el antropólogo y sus informantes es una interacción humana, particularmente densa en los intercambios y hechos que comparten. Como todas las interacciones humanas, nos dice “algo” sobre la realidad vivida por los protagonistas de esta interacción, no sólo de la realidad presente sino también de la pasada -memorizada- y de la por venir -imaginada-. Basándose en su juicio, saber y habilidad, el antropólogo tiene que analizar esta interacción -i.e. demostrar

⁵ “We cannot, I relieve, talk about the real world in any way that is not based on a claim to science, by which I mean the assumption that the World is real and is potentially knowable (if only perhaps in part). Every world we use in speaking and writing involves a theory and a grand narrative. There is no way to escape this, however much we try or claim to do so. At the same time, there is no way to analyze or even describe the real world without being historical, by which I mean that the context of any given reality is constantly changing, evolving, and that statements of truth are no longer true the moment after they are uttered. The problem of social science -and probably of the natural sciences as well- is how to reconcile the search for structural continuities -laws or hypotheses, if you like- and constant historical change. In other words, the problem is to find modes of analysis or languages that can bridge this inherent contradiction of the process of knowing” -“Señalo que no podemos pensar sobre el mundo real de otra forma que no sea basándolo en el reclamo de la ciencia; con esto me refiero a la asunción de que el mundo es real y potencialmente cognoscible (aunque resulte quizás un conocimiento parcial). Cada mundo que usamos para hablar y escribir implica una teoría y una extensa narrativa. No hay modo de escapar a esto, por más que intentemos hacerlo o reclamarlo. Al mismo tiempo, no hay modo de analizar o incluso describir el mundo real sin adoptar un punto de vista histórico, es decir, el contexto de cualquier realidad dada está constantemente cambiando, evolucionando, y estas afirmaciones de verdad dejan de serlo en el momento en que son pronunciadas. El problema de la ciencia social -y probablemente también de la ciencia natural- es cómo reconciliar la búsqueda de continuidades estructurales -leyes o hipótesis, por ejemplo- y el cambio histórico constante. El problema es, en otras palabras, encontrar modos de análisis o lenguajes que puedan enlazar esta inherente contradicción del proceso de conocimiento”- (Wallerstein, 2003: 457).

su capacidad reflexiva, término que no utilizo en su acepción “posmoderna”, con el fin de discriminar entre los enunciados de sus informantes que, tanto por la forma en la que se dan como por su contenido, están totalmente ligados a la circunstancia de la investigación y los que están ligados a ella sólo porque la encuesta ha provocado la expresión de un contenido que no estaba verbalizado pero ya “estaba aquí”. Más precisamente, los discursos suscitados deben ser el objeto de una reflexividad destinada a controlar las modalidades de su producción con el fin de disociar, por una parte, lo que es artefactual de lo que no lo es y, por otra parte, dentro de lo artefactual, lo que resulta pertinente para la investigación y lo que sólo son escorias provocadas por la presencia y la intervención del etnógrafo. Ciertamente, la tarea no es fácil, pero las magníficas monografías sobre múltiples sociedades humanas, producidas por nuestra disciplina a lo largo del siglo pasado, demuestran que esta tarea no resulta inaccesible. Confirman que, en contra de lo que Cayetano defiende, no todo lo que el antropólogo restituye de los discursos de sus informantes pertenece a la ficción.

Detengámonos ahora en el segundo argumento, sobre la naturaleza de las representaciones que están siempre calificadas de “ficciones”. ¿Está fundada esta afirmación? No lo creo, debido a dos razones que voy a exponer ahora y que me permitirán, de paso, discutir la noción de “construcción de la realidad” según se sobreentiende a lo largo del texto.

Por supuesto, nuestras representaciones son siempre construcciones de la realidad, realidad -por cierto- que sólo es parcialmente accesible porque, al igual que todas las especies animales, nuestro dispositivo perceptivo sólo nos abre una pequeña ventana sobre el mundo físico. F. S. P. considera que todas estas representaciones son ficciones. Pero, si las del novelista lo son, sin duda -en esto consiste la grandeza de la obra literaria-, las de los científicos y también las de los individuos ordinarios no suelen serlo. La imagen que tengo ahora de la pantalla sobre la cual estoy escribiendo es una imagen que está construida en las áreas cerebrales de la visión, después de que diversos estímulos visuales hayan seguido un recorrido complicado en mi mente. Esto no me impide escribir un texto perfectamente real que, si lo acepta la revista, estará impreso sobre un papel completamente real y que otras personas tan reales como yo podrán leer si lo desean. Así, una imagen, i.e. una representación, puede ser la expresión y/o el origen de compromisos ontológicos que no son unas ficciones. En realidad, nosotros, *Homo sapiens*, construimos la realidad desde el origen de nuestra especie. Estamos preparados para ello y, si esta construcción no nos diera acceso a lo real, nuestra especie sencillamente habría desaparecido del planeta desde hace mucho

tiempo. Se me perdonará una vieja broma, ¡pero no se ha visto nunca a un constructor convencido salir de la ventana de un despacho situado en la décima planta de un inmueble! Hay una cierta representación de las leyes de la física que disuade de realizar este tipo de experiencia porque se piensa, acertadamente, que esta representación no tiene nada de ficcional.

Todos los hombres -fuera de la comunidad científica- son capaces de desarrollar un pensamiento científico que les permite acceder a lo real, tal como lo demuestran numerosas taxonomías idiomáticas vegetales o animales que se corresponden estrechamente con las taxonomías científicas. Asimismo, todos los hombres, incluidos los antropólogos, son capaces de representar las interacciones humanas de manera frecuentemente muy exacta, porque conviven en grupos sociales desde hace decenas de miles de años, y tienen una buena experiencia de la cosa en cuestión: somos capaces de interpretar los estados mentales del otro -teorías de la mente, *Theory of Mind*-, sus expresiones faciales (Saarela, Hlushchuk, Williams, *et al.*, 2007), sus emociones, algunos de sus gestos, etc., con un alto grado de certeza. Pues bien, el antropólogo, si está correctamente formado, refuerza esta competencia natural con todo un conjunto de métodos⁶, protocolos de encuesta, instrumentos conceptuales que no son “patrañas popperianas” y que, conjugados con el control de sus iguales y la práctica actualmente indispensable de la interdisciplinariedad, le ayudan a limitar los riesgos de producir representaciones ficcionales y le permiten ser todavía más eficaz que el individuo ordinario con respecto a la inteligibilidad de los fenómenos humanos. Por consiguiente, las representaciones de los antropólogos -que forman parte de las representaciones científicas- no están condenadas a ser ficciones, y esto sucede mucho menos aún que en las representaciones del sentido común. Logran proporcionarnos un acceso extrañamente fiable de lo real. Al fin y al cabo, las representaciones que los científicos han elaborado sobre la trayectoria ideal de un cometa hacia la luna han permitido mandar tal aparato sobre este astro y ¡no sobre algún planeta vecino! ¿No podría suceder igual respecto a las representaciones que elaboramos relativas al parentesco o a las creencias religiosas en una u otra sociedad?

Discursos provocados, representaciones ficcionales por naturaleza: según F. S. P., éstas son las razones por las cuales hay siempre una “construcción” de la realidad. Acabo de defender que estos argumentos no se mantienen. Los discursos suscitados y las representaciones nos proporcionan a menudo

⁶ Ciertamente son constrictivos, pero ¿es posible acceder a la realidad o a la “verdad” sin constreñimientos, incluso en el ámbito de la Literatura?

una imagen fiel de lo real. Por consiguiente, no hay “construcción” de la realidad tal como F. S. P. lo entiende, i.e, en el sentido de una realidad ficcional, si se me admite este oximoron. Hay sin duda una reconstrucción de la realidad mediante nuestros sentidos y nuestro equipamiento cognitivo y ocurre a menudo -y, menos mal- que nos ofrece un conocimiento estable y sólido de la realidad observada. Por consiguiente, esta reconstrucción no es siempre “relativa”. Hay que admitir que no todo es relativo o, al menos, si todo es relativo -esto depende del sentido exacto que se da al término-, todo lo que es relativo no es equivalente. ¿Es la Tierra un globo, o una superficie llana como nuestra experiencia inmediata nos invita a creer? Hoy en día nos representamos la tierra como un cuerpo esférico y, por la mediación de la representación, hemos reconstruido la realidad física de nuestro planeta. El hecho de pensar que la Tierra es redonda o llana depende de un tipo de creencia, pero una resulta verdadera mientras la otra es falsa. Asimismo, se ha creído durante mucho tiempo que la cultura es un atributo exclusivo de la especie humana. Hoy en día, gracias a múltiples trabajos de etología y de primatología cultural (Whiten, Goodall, McGrew, *et al.*, 1999), sabemos que se dan comportamientos culturales o protoculturales en otras especies. La primera creencia era errónea, mientras que la segunda, de momento, no está invalidada. Podría multiplicar así los ejemplos que oponen unas “construcciones de la realidad” ficcionales con otras que no lo son. Sin embargo, para no abusar del espacio que se me ha concedido en esta revista, deseo acabar con dos apuntes críticos que, según creo, son reveladores de mi desconcierto ante la tremenda ambigüedad de las tesis de F. S. P.

3. El “mal del antropólogo”

El “mal del antropólogo”, dice el Chullachaqui, es más devastador que los “esbirros” de la industria de la madera. Efectivamente, este “mal” ataca las raíces más profundas de la identidad del otro hasta secarlas. ¿Opina esto realmente F. S. P.? ¿En virtud de qué teoría implícita de la identidad podemos afirmar que el encuentro intercultural -que se produce, por ejemplo, entre el antropólogo y la sociedad estudiada- es inevitablemente devastador para la identidad del grupo considerado? Ciertamente, puede ocurrir -ha ocurrido y ocurrirá más veces-, pero ¿no se pueden imaginar casos en los que este encuentro sea provechoso? En términos generales, no pienso que los encuentros interculturales sean intrínsecamente ¡portadores de devastación! Por el contrario, dan a menudo lugar a un enriquecimiento mutuo. Toda la historia de la humanidad está hecha de encuentros como estos, unidos, desgraciadamente, con una parte de violencias y de desgracias, pero también con una parte mu-

cho mayor de intercambios, descubrimientos, progresos de los que, en definitiva, se ha aprovechado la mayoría.

Es cierto que, como Aquiles, los villanos corren el riesgo de ser “enajenados” por la llegada del antropólogo. Pero ¿por qué sería siempre un riesgo o algo malo estar “enajenado” consigo mismo, plantearse preguntas, dudar de lo que es uno? Un pensamiento verdadero, ¿no es aquel que está inquieto consigo mismo? Sí, el contacto con la alteridad nos transforma. Sí, nos hace dudar. Sí, nos perturba, tanto al antropólogo como a sus informantes. Resulta imposible, a priori, saber si se trata de algo bueno, malo o un acontecimiento sin consecuencias. Sólo se sabe después, al final de un proceso, si es que hay un final. ¿Qué quiere decir F. S. P. mediante la voz de Chullachaqui? Que, para evitar volverse “enajenado”, dudar, plantearse cuestiones que hasta entonces no habían sido planteadas, ¿hay que rechazar el encuentro? Y si es así, ¿cómo?, ¿dejando de hacer Antropología?, ¿reforzando las fronteras? Me parece que va a ser difícil que la mayor parte de los antropólogos sigan a F. S. P. en esta vía.

Además, ¿cómo se puede a la vez defender la idea de que nuestras identidades son múltiples, movedizas, hechas con encuentros e interacciones, y parecer lamentar la existencia de estas últimas con el pretexto de que amenazarían unas identidades *de facto* esencializadas? ¿No se reanuda así con una concepción radicalmente esencialista de los grupos sociales, lo cual -es cierto- se corresponde bastante bien con nuestra psicología ingenua (Medin y Ortony, 1989)? En cualquier caso, se topa aquí con una posición teórica que contradice los conocimientos acumulados desde hace decenios en la antropología de las identidades. Esto demuestra, una vez más, si fuese necesario, que la deconstrucción de una representación en el mundo académico no suele modificar mucho su fuerza en el mundo real, incluso el habitado por el antropólogo cuando pierde sus puntos de referencia teóricos.

Es todavía más grave, desde mi punto de vista, que esta posición desemboque -lógicamente- en un anti-intelectualismo latente. Esta evolución es lógica en la medida de que es coherente con el doble postulado 1) del carácter amenazante del encuentro con el antropólogo para las identidades autóctonas; 2) de la imposibilidad de producir un saber positivo sobre las sociedades estudiadas. Entonces, ¿qué interés pueden tener el trabajo de campo y los esfuerzos teóricos del investigador?: ninguno, según parece, desde el punto de vista del autor. Se considera el campo como un subterfugio para satisfacer la prueba de realidad que exigen los “carceleros” -antropólogos, científicos, mundo académico- que pretenden encontrar sustancia para su ficción. Las referencias al conocimiento acumulado por generaciones de investigadores se

convierten en carceleras de la imaginación y, a final de cuentas, los tratados de Antropología ¡“contaminan” las bibliotecas! ¿Debemos entonces quemarlos todos, como las *Mitológicas*? ¡Vaya perspectivas más espantosas!

4. Conclusión

Hay por lo menos un punto sobre el que estaré de acuerdo con el autor. La gran literatura, ésta en la que “el verbo se convierte en carne” (Joyce, 1982), puede enseñarnos más sobre la naturaleza humana que muchos tratados de ciencias humanas y sociales. Admitirlo, sin embargo, no invalida de ninguna manera el programa de la Antropología. Como ciencia natural e histórica de la cultura, su objetivo sigue intacto: permitirnos acceder, como ya lo ha hecho en el pasado, a la realidad de las formas del compartir en la especie humana, con toda su riqueza, complejidad y diversidad. Negar esta tarea, difícil, para complacerse en la ficción vendría a agravar la crisis de nuestra disciplina que sufre precisamente el rechazo de numerosos antropólogos a darle el estatus de ciencia verdadera. Admitirlo, por el contrario, abre unas perspectivas de investigación apasionantes, en una época en la que cada vez disponemos de más conocimientos sobre los soportes mentales⁷ de nuestras maneras compartidas de ser, hacer, creer y sentir. Sí -lo creo- la Antropología tiene la vocación de ser la lengua mental común para todas las naciones. Empecé citando a Vico, terminaré del mismo modo: “La mayor y, también, la más importante parte de la física, es sin duda la contemplación de la naturaleza humana” (1993: 291).

Traducción: Marie José Devillard

5. Referencias bibliográficas

ASTUTI, Rita; SOLOMON, Gregg A.; CAREY, Susan

2004 “Constraints on conceptual development: a case study of the acquisition of folkbiological and folksociological knowledge in Madagascar”, en *Monographs of the Society for Research in Child Development*. Oxford: Blackwell Publishing, 1-135.

⁷ En este contexto, la Antropología debe hacerse ofensiva porque las ciencias de la vida ya no dudan en “transgredir” las fronteras y se apropian alegremente, con mucha audacia y brillantez, de dominios considerados hasta entonces como reservados a nuestras disciplinas. Pienso, por ejemplo, en la creación en 2005 y 2006 de las revistas *Social Neuroscience* y *Social Cognitive and Affective Neuroscience* o, también, en la publicación de diversas obras (i.e. Senior y Butler, 2008; Cacioppo, Visser y Pickett, 2006; Frith y Wolpert, 2004). Además sabemos que, empujado por el progresivo ascenso de las ciencias y de las neurociencias cognitivas, un vivo debate remueve las ciencias humanas y sociales con respecto al proyecto de “naturalizarlas” -véase la posición muy clara de Searle (2004: 207-209)-, evidentemente con muchos malentendidos, ambigüedades y también torpezas.

BLOCH, Maurice

2005 “Essays on Cultural Transmission”, en *Essays on Cultural Transmission*. Oxford: Berg, 1-19. Monographs on Social Anthropology, 75.

BRAUNHOLTZ, Hermann Justus

1943 “Anthropology in Theory and Practice”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 73, 1/2: 1-8.

BUSER, Pierre

2005 *L'inconscient aux mille visages*. Paris: Odile Jacob.

CACIOPPO, J. T. ; VISSER, P. S. ; PICKETT, C. L. (Eds.)

2006 *Social Neuroscience. People Thinking About Thinking People*. Cambridge : MIT Press.

CANDAU, Joël

2001 *Memoria et identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

2002 “Traces singulières, traces partagées?”. *Socio-anthropologie*, 12: 59-73.

2004a “L'identité humaine: identité d'espèce ou espèce d'identité?”, en *Identité(s)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes/CNRS, 15-39.

2004b “Invention et intention de la tradition: un point de vue naturaliste”, en Dimitrijevic Dejan (ed.), *Fabrication de traditions, invention de modernités*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 297-312.

CHANGEUX, Jean-Pierre (Ed.)

2003 *Gènes et Culture*. Paris: Odile Jacob.

FRITH, C. ; WOLPERT, D.

2004 *The Neuroscience of Social Interaction: Decoding, Influencing, and Imitating the Actions of Others*. Oxford: Oxford University Press.

JOYCE, James

1982 “Portrait de l'artiste en jeune homme”, en *Oeuvres complètes I*. Paris: Gallimard, Pléiade, 535-781.

KROEBER, Alfred Louis

1948 [1923] *Anthropology*. New York: Harcourt, Brace & World.

LEACH, Edmund R.

1980 *L'unité de l'homme et autres essais*. Paris: Gallimard.

LÉVI-STRAUSS, Claude

1973 *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon.

MEDIN, Douglas L. ; ORTONY, Adrew

1989 “Psychological essentialism”, en S. Vosniadou y A. Ortony (eds.), *Similarity and analogical reasoning*. Cambridge: Cambridge University Press, 179-195.

NACCACHE, Lionel

2006 *Le Nouvel Inconscient*. Paris: Odile Jacob.

PASSERON, Jean-Claude

1991 *Le raisonnement sociologique. L'espace non-poppérien du raisonnement naturel*. Paris: Nathan.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.

1957 *A Natural Science of Society*. Glencoe: The Free Press.

REDFIELD, Robert

1926 "Anthropology, a Natural Science?". *Social Forces*, 4, 4: 715-721.

SAARELA, M. V.; HLUSHCHUK, Y.; WILLIAMS, A. C. C. ; *et al.*

2007 "The Compassionate Brain: Humans Detect Intensity of Pain from Another's Face". *Cerebral Cortex*, 17 : 230-237.

SEARLE, John R.

2004 *Mind. A brief introduction*. New York, Oxford: Oxford University Press.

SENIOR, Carl; BUTLER, Michael J. R. (Eds.)

2008 *The Social Cognitive Neuroscience of Organizations*. Malden, MA: Blackwell.

SPERBER, Dan; HIRSCHFELD, Lawrence A.

2004 "The cognitive foundations of cultural stability and diversity". *Trends in Cognitive Sciences*, 8, 1: 40-46.

SUDDENDORF, Thomas; CORBALLIS, Michael C.

1997 "Mental Time Travel and the Evolution of the Human Mind". *Genetic, Social, and General Psychology Monographs*, 123: 133-167.

2007 "The evolution of foresight: What is mental time travel and is it unique to humans?". *Behavioral and Brain Sciences*, 30: 299-313.

VICO, Giambattista

1993 [1725] *La science nouvelle*. Paris: Gallimard.

WALLERSTEIN, Immanuel

2003 "Anthropology, Sociology, and Other Dubious Disciplines". *Current Anthropology*, 44, 4: 453-465.

WHITEN, Andrew; GOODALL, J. ; MCGREW, W. C. ; *et al.*

1999 "Cultures in chimpanzees". *Nature*, 399: 682-685.