



Hacia una Epistemología del Otro. Como sujeto de la investigación antropológica

Daniel Quiroz. Departamento de Antropología. Universidad de Chile.

Introducción

Es una vieja costumbre que la antropología sea siempre la antropología de la antropología de los otros y que los otros piensen y hayan pensado siempre algo sobre la relación entre los unos y los otros, entre el sí mismo y el otro. (Augé 1996)

Es un título tal vez demasiado ampuloso para un trabajo tal vez demasiado modesto; pero, grafica adecuadamente *el estado del arte* en el que la disciplina antropológica se debate hoy en día, ese juego de tensiones que siente el iniciado y el experimentado sobre como desarrollar su ahora tan discutible oficio (casi sin indios que requieran de antropólogos, más bien quieren que se vayan: antropólogos *go home*). Estas tensiones son, en último término, epistemológicas, pues pretenden iluminar sobre la manera como la disciplina obtiene su conocimiento y su validez. Hemos aprendido que este tipo de preguntas la responde la epistemología.

La antropología como el estudio de los otros

Quisiera aprovechar este trabajo para reflexionar sobre un tema que ha preocupado a los antropólogos (me incluyo) desde hace varios años y hoy particularmente irrumpe con mucha fuerza. La antropología como el estudio *de los otros*, ethnos.

Pero, ¿quién es el otro en el discurso y en la práctica antropológica? El otro es el objeto y sujeto (en el sentido foucaultiano, es decir sujeto sometido) de la investigación antropológica. La tendencia general (las teorías antropológicas clásicas lo han fomentado) es a pensar que el otro está afuera (incluso el antropólogo debe ir a buscarlo a veces muy lejos), tan afuera que la idea de viaje, de encuentro, forma parte del aparato conceptual que llevamos desde nuestros inicios profesionales. También hemos aprendido que debemos preguntarnos si ese otro es un objeto (o sujeto) real, bien real, es decir existe fuera del observador (el antropólogo en este caso) o es una construcción de su afiebrada (o equilibrada) imaginación.

Quisiera iniciar este camino de la mano de un prestigiado antropólogo francés, Marc Augé, observador de las gentes (¿son realmente otros?) que transitan por los Jardines de Luxemburgo y por el Metro de París (algunos de sus afamados no-lugares, espacios compartidos con los supermercados, aeropuertos, carreteras, etc.).

Marc Augé comienza su itinerario planteándose una pregunta (en realidad se hace dos preguntas): "¿que busca el investigador?, y si busca al otro, ¿quién es entonces el otro?". En apariencia el otro está afuera, exterior al observador. Sumergirse en estas profundidades implica conocer *si la supuesta exterioridad del objeto es algo tan seguro*, o más bien *si la exterioridad es muy problemática* (op.cit:13). Sea esta exterioridad segura o problemática, Augé señala que se encuentra definida por tres claros parámetros: *la exigencia de científicidad o, si se prefiere, la exigencia paradigmática, que querría dominar la inestabilidad del objeto social; el reconocimiento de la alteridad cultural, social, histórica y psicológica, que corresponde siempre a una distancia de hecho entre el*



observador y lo que observa (grupo o individuo); la evidencia, en sentido contrario, de lo que cabría denominar interioridad del observador respecto a su objeto (op.cit:13).

Estos parámetros, exigencia de científicidad, reconocimiento de la alteridad y la interiorización del observador, asegurarían (¿del todo?) la exterioridad del objeto. El observador científico que observa, el otro observado, la interiorización de ese reconocimiento por el observador cierran un ciclo, que podríamos llamar "científico" pues luego de esa interiorización el observador observará alteridades y así sucesivamente (o recursivamente).

La científicidad es una exigencia del paradigma dominante en general en las ciencias sociales y en la antropología particularmente. La idea de paradigma (o por lo menos su popularización) se la debemos a T. S. Kuhn (1962). Kuhn señala que paradigma puede ser entendido de muchas maneras, pero que todas ellas pueden clasificarse en dos: como constelaciones de compromisos de grupo (matriz disciplinaria), *constelaciones de creencias, valores técnicas, etc. que compartan los miembros de una comunidad dada* y como ejemplos compartidos (ejemplares): *una especie de elemento de tal constelación, las concretas soluciones de problemas que, empleadas como modelos o ejemplos, pueden reemplazar reglas explícitas como base de la solución de los restantes problemas de la ciencia normal* (Kuhn 1962:269).

La posibilidad de encontrar y usar estos ejemplares tiene que ver con el proceso de aprendizaje: "con o sin ayuda de su instructor, el estudiante descubre una manera de ver su problema, como un problema que ya había encontrado antes. Una vez captada la similitud, percibida la analogía entre dos o más problemas distintos, puede interrelacionar símbolos y relacionarlos con la naturaleza de las maneras que ya han resultado efectivas antes" (Kuhn 1962:290). Este tipo de aprendizaje "no se adquiere exclusivamente por medios verbales; antes bien, surge cuando se unen las palabras con los ejemplos concretos de cómo funcionan en su uso: naturaleza y palabra se aprenden al unísono" (Kuhn 1962:292).

Es entonces la comunidad científica (de antropólogos en este caso), la que definirá los criterios y exigencias de científicidad. La empresa cuyo objetivo es aumentar el conocimiento (antropológico) es inseparable de la comunidad científica que la fundamenta. La definición de los otros tiene que ver con los criterios constructivos que la propia disciplina (nosotros) hemos diseñado para comprender a los otros.

El reconocimiento de la alteridad significa reconocer al otro como un ser individualmente diferente. Reconocer la diferencia, implica hacer distinciones. Las distinciones las realiza un observador (el observado también hace distinciones pero sólo en cuanto observador). Existe un otro que es exterior al observador-antropólogo.

Entonces la pregunta es: ¿esa exterioridad es realmente exterior, es decir, esta allá afuera? La experiencia y la historia antropológica algo nos enseña en ese aspecto. En el principio, el otro era lo más otro posible, lo más diferente, y se acuñó un término: *exotismo*. Los exotismos, con el tiempo fueron, sutilmente unas veces y trágicamente otras, desapareciendo. Ese otro se nos fue pareciendo y haciéndose cada vez más semejante hasta casi confundirse con nosotros.

La "distancia" entre el observador y el observado se fue reduciendo hasta llegar casi a cero (tiende a ese límite, que nunca se alcanza). Augé nos dice *en el terreno etnológico se desplaza el lugar de la alteridad y, en cierto modo, se interioriza* (Augé op.cit:30). Es decir pasa "de afuera" (epistemología positivista) hacia "adentro" (epistemología hermenéutica no constructivista) mediante un proceso histórico de disminución de las diferencias y reducción de la alteridad pero no desde la perspectiva de un proceso de construcción de la realidad.

Estas ideas tienen que ver con el concepto de autorreferencia, que "no es una particularidad de la conciencia, sino algo que existe en el mundo de la experiencia" y obliga a cuestionar si "es real aquello que el conocimiento indica como real" o finalmente si "hay que preguntarse por las causas de las causas"; una tarea sin fin sino la pensamos *con esperanzas de aproximación que encuentran su seguridad última en el funcionamiento de la complejidad* (Luhmann 1991:474). Este concepto tiene que ver también con la idea de que *la propia investigación de sistemas es un sistema; sólo puede formular su concepto básico incluyéndose a sí misma* (Luhmann 1991:477). Es



decir la investigación es un sistema que se usa para comprender sistemas, uno de los cuáles es la propia investigación de sistemas. De esta manera se produce un conocimiento autorreferencial (recursivo), compuesto por "innumerables experiencias con el objeto".

De esta manera el juego identidad/alteridad se puede ver como una construcción autorreferencial que se realiza desde la posición del observador-antropólogo cuando observa. La interiorización del reconocimiento de la alteridad significa reconocer al otro en uno mismo. Luhmann introduce el concepto de autoencuentro, que tiene ciertas similitudes con este proceso de reconocimiento de la alteridad: cuando la ciencia descubre que al incorporar la reflexión está renunciando al absoluto (Luhmann 1991:480) se produce una verdadera revolución a la manera *kühniana* pues corresponde a un cambio de paradigma. El acercamiento y alejamiento del otro implica una reflexión que significa renunciar a la alteridad completa, sin referencia al que observa.

El concepto de diversos universos elaborado por Schutz, el del antropólogo y el de los otros, nos ayuda también a entender esta exigencia epistemológica. Existen contradicciones entre las diversas maneras de interpretar la realidad (cada subuniverso es una forma específica de interpretar la realidad). Don Quijote acude a los "encantadores" para explicar las contradicciones entre su universo, el mundo de la caballería, con el de, por ejemplo, Sancho, el mundo del sentido común. Es interesante compartir lo que Schutz señala en el sentido que los encantadores tienen sus motivos para actuar de una u otra manera y los seres humanos pueden comprender dichos motivos. La función de los encantadores es "garantizar la coexistencia y compatibilidad de varios subuniversos de sentido que se refieran a los mismos objetos". Su labor es ayudar a construir un sustrato que permita la comunicación entre los diversos subuniversos y permita superar sus contradicciones.

En uno de los anteriores trabajos que realicé, escribí, a propósito de Schutz, que una de las inquietudes que me surge inmediatamente corresponde al proceso de identificar quiénes son los "encantadores" en nuestro mundo contemporáneo, es decir, quiénes son hoy los que articulan las múltiples realidades expresadas en los mundos en que vivimos. Sería tentador creer, además, que los encantadores de hoy pudieran ser los científicos (algunos pensarían más bien en los políticos) que ligan los subuniversos de la ciencia y el sentido común (no estoy tan seguro que sean, en verdad, subuniversos distintos; más bien son aspectos de una misma entidad)

El problema del reconocimiento de la alteridad tiene que ver con el tema de la identidad pues identidad/alteridad son las dos caras de una misma moneda (tal vez el sistema social autopoiético de Maturana)

Estas categorías de próximo (prójimo) y lejano (extraño) no son categorías estáticas sino que se transforman en el tiempo. Así Augé señala que "así como las dos etnologías no forman más que una, el otro cultural y el otro individual no forman más que uno" (Augé op.cit:33). Es decir el observado y el observador constituyen una realidad que construyen en su propia interacción. De este modo, "el hombre como objeto (y sujeto) sólo puede ser conocido bajo dos modalidades conjuntas: la del uno mismo y la del otro y el juego de esta doble modalidad constituye el objeto de la antropología" (Augé. op.cit:83). Estamos frente a una alteridad social, comunicable.

El reconocimiento de esta alteridad implica la posibilidad de comunicación con ella. Sin embargo existen autores que plantean que hay formas de alteridad tan radicales que impiden toda posibilidad de comunicación. Baudrillard señala que estamos en una época de domesticación del otro, de "invención" del otro: el que piensa la diferencia es antropológicamente superior (sin duda, ya que es él quien inventa la antropología). Tiene todos los derechos ya que es él quien los inventa. El que no piensa la diferencia, el que no juega el juego de la diferencia, debe ser exterminado" (Baudrillard 1991:143). Esa es la alteridad radical, antisocial, una alteridad no negociable, incomunicable.

Por otra parte tenemos pensadores que plantean la existencia de una forma de aproximarse al problema también radical. El saber interesa en la medida que nos sirve para comprender: "el papel del saber no consiste en reflejar la realidad objetiva, sino en capacitarnos para obrar y alcanzar objetivos en el mundo de nuestra experiencia". El ejercicio del conocer constructivista implica la elaboración permanente de modelos "que nos permiten orientarnos en el mundo de la experiencia, prever situaciones y a veces determinar incluso las experiencias" (Von Glasersfeld



1995:26). Este modelo o saber conceptual se adecua (presta el servicio esperado) a una "realidad" que nunca se muestra (no puede hacerlo) del todo.

Esta es una perspectiva que abre numerosos caminos y por ello es cada vez más difícil tomar ciertas decisiones: ¿el constructivismo radical se "adecua" (es un buen modelo) a la manera como se dice que se produce el conocimiento antropológico? Modelos, experiencia parecen ser conceptos habituales en el pensar antropológico. Algunas teorías (tengo la tendencia a pensar así de algunos posmodernos) parecieran muy constructivistas. Otras no tanto. Sobre todo aquellas que alguna ilusión tienen de objetividad y ansiosa búsqueda de la verdad.

La alteridad radical, la imposibilidad de conocer al otro, se confunde con el constructivismo radical, la imposibilidad de conocer la realidad. El otro-realidad no se puede entonces conocer.

Finalmente una reflexión respecto del sentido y del diálogo que establecimos con Marcelo Arnold en el último trabajo escribí: Si la comunicación es el concepto nuclear de los sistemas sociales y la conciencia de los sistemas psíquicos, ¿podría ser el sentido el de los sistemas culturales? No había leído aún este libro de Augé, quién señala "la antropología trata del sentido que los humanos y la colectividad le dan a su existencia" (Augé. op. cit:35). En el fondo la antropología es el estudio de la manera como los pueblos construyen sentido respecto de sus sensaciones y acciones y con estas palabras deseo finalizar: la empresa etnográfica (no se si la antropológica), es eminentemente constructivista.

Desde hace unos años se ha estado reflexionando respecto del significado de la etnografía para la antropología. Este significado es dualista: tiene que ver, por una parte, con la idea de experiencia (en el trabajo de campo) y por la otra con la de escritura. Tentado me encuentro a homologar experiencia con ejemplo y escritura con palabra. De esta manera el paradigma etnográfico, el *exemplar*, se recrea mediante su práctica renovada.

El *exemplar* etnográfico no puede reducirse a un conjunto de reglas que deban aprenderse para aplicarlas posteriormente en una situación futura. Es la práctica misma la que permite hablar de etnografía (es un grito que se escucha desde lo más profundo del quehacer antropológico). En este sentido la conceptualización de la práctica etnográfica como *exemplar* resulta ser heurísticamente de relevancia.

El status que ha alcanzado la práctica etnográfica en la antropología contemporánea nos habla de la posible emergencia de un nuevo paradigma en nuestra disciplina. Estaríamos viviendo, tal vez, un período de crisis pre-paradigmática (o tal vez sea esto sólo una ilusión).

Bibliografía

AUGÉ M. El sentido de los otros: actualidad de la antropología. Paidós, Barcelona. 1996 (1995).

BAUDRILLARD J. La transparencia del mal. Anagrama, Barcelona. 1991 (1990).

KÜHN T. La estructura de las revoluciones científicas. Editorial Fondo de Cultura Económica, Santiago. 1993 (1962).

LUHMANN N. Consecuencias para la teoría del conocimiento. Sistemas Sociales. Alianza Editorial, Univ. Iberoamericana, Madrid. 1991

VON GLASERSFELD E. Despedida de la objetividad. Watzlawick, P. & P. Krieg (comps). El ojo del observador. Alianza Editorial, Univ. Iberoamericana, Madrid. 1995