



## LA VALIDEZ DEL CONOCIMIENTO ETNOGRÁFICO TRAS FIGURACIONES DE ORDEN Y TOTALIDAD

**Valeria Ré**

Universidad Nacional de San Martín

*“No se valora en su justa medida al marco, que contiene la magia patética del sentido sin permitir que se derrame por los bordes hacia el mar de aceite de lo indeterminado [...] Tanto sentido junto se neutraliza y enceguece y entonces nos parece indigno mirar [...] Todo cuadro se me presenta como una pared blanca que ha sido atenuada, disminuida”.*  
*Pensamientos de un profano en pintura”*

Saer, J.J. (2001:175)

### **Resumen.**

Este trabajo se propone reflexionar sobre formas de definir la unidad de análisis en estudios antropológicos a partir de nociones de *totalidad* y *orden*. Sin lugar a dudas, estas nociones, en tanto que sean afirmadas o discutidas, tienen una presencia inevitable cuando pensamos acerca de culturas o sociedades desde una perspectiva crítica de la ciencia. El recorrido propuesto procura observar las distintas formas (o estilos) en que estas categorías organizan los argumentos de una serie de autores (Geertz, Abu Lughod, Sahlins, Bourdieu, Becker, Latour y Veena Das), notando cómo el estilo, es decir la forma en que el antropólogo/a organiza sus observaciones, suele presentarse como un problema que abarca la pregunta por la *validez*, cuyo principio se encuentra en la forma que da al proceso de objetivación del objeto de estudio.

**Palabras claves:** totalidad, orden, conocimiento, validez, legitimidad, antropología.

## Introducción

Comenzando con las definiciones clásicas de cultura que asumían una dimensión de totalidad que se arrogaba la capacidad de organizar la vida de una comunidad, hasta las definiciones semióticas, que si bien discuten el modelo de cultura como totalidad abandonando la idea de pautas estables y retomando el punto de vista del actor y el fluir de su conducta, buscaron reconstruir la trama de sentidos bajo el recurso del texto que recaía en nuevos problemas (ej. traducción) siguen discutiéndose en las ciencias sociales formas de resolver el problema de las fronteras del texto científico y de su nivel de representatividad.

Este trabajo está organizado en base a tres ejercicios, en primer lugar una aproximación al problema de la legitimidad del texto etnográfico y su relación con la “autoridad” del etnógrafo, atravesada por una pregunta: ¿será que la preocupación por la *validez* científica del texto impedía deshacerse a Geertz (1992) de todo gesto de ordenar una trama cerrada cuando en la coherencia de la escritura residía su carácter de verdad? La advertencia de la crítica posmoderna cae fuertemente sobre esta forma de captar la cultura como texto (ej. Clifford y Marcus, 1986), más precisamente sobre cierto ideal de traducibilidad universal que otorga una posición privilegiada al etnógrafo. El problema por quién asume la autoridad en el texto es considerado en el modelo dialogal de Clifford y Marcus (1986), y se presenta como una tentativa que impugnaría toda posibilidad de pensar la etnografía como reflejo de la realidad, introduciendo la noción de “verdades parciales”<sup>1</sup> y la idea de cultura como contestación y no como algo unificado<sup>2</sup>. Por otra parte, en un segundo ejercicio, desarrollo la idea de que Sahlins, Becker y Bourdieu compartieron la tendencia por recuperar el punto de vista histórico como un eje que organiza el análisis en base a nociones de *totalidad* y de *orden*, pero ya no como lo hicieron los clásicos en términos lineales y teleológicos, sino recuperándolas como formas recreadas complejamente que implican de alguna manera el tiempo presente. Sobre el final sumando a esta reflexión la propuesta de Veena Das, me pregunto, ¿sobrevivirían estos autores a la crítica de la ciencia que hace Latour?

## Las *totalidades* de orden hermenéutico

Los clásicos<sup>3</sup> de la antropología definieron sus categorías de cultura alrededor de la figura del *orden*, su definición asumía un sentido de *totalidad* capaz de organizar la vida de una comunidad. En efecto, pensar la cultura en estos términos presentaba problemas desde la definición misma de los elementos que la constituyen como una unidad observable y aprehensible (leyes, normas, instituciones, etc.). Por tanto, el hecho de formular una teoría científica (positivista) de la cultura condujo a teorías, que en casi todos los casos, parten de una noción de totalidad histórica (estructura, naturaleza humana, sociedad) que produce una noción de individuo de cierta pasividad y no como agente activo del sentido lo cultural.

Con este antecedente, el movimiento que hace Geertz en su definición semiótica de cultura<sup>4</sup> retoma el punto de vista del “actor” como unidad de análisis. Bajo esta premisa, la posibilidad de captar la significación de los

---

<sup>1</sup> La noción de *verdades parciales* reconoce y apuesta a la polifonía para la construcción del conocimiento de la realidad, es decir en la elaboración del texto. Es en el campo mismo del texto donde deberían emerger todas esas voces, pone en jaque la idea de unidad coherente elaborada por el “autor geertziano”.

<sup>2</sup> Encontramos en Abu Lughod (2006) un ejercicio de ruptura con la idea de categorías neutras y la realización de un control permanente sobre cualquier gesto homogeneizador de interpretaciones culturales.

<sup>3</sup> Refiero en los “clásicos” a la antropología social producida hasta la década del sesenta, inclusive a Lévi Strauss.

<sup>4</sup> “...considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones.” (Geertz, 1973:20)

otros reside en la observación y descripción del *fluir* de la conducta. Abandonando toda idea de pautas estables como punto de partida del análisis, propone ver la lógica de la cultura en el movimiento, más precisamente en la acción simbólica. Es allí donde las formas sociales encuentran articulación, es decir donde se puede observar cómo los símbolos modelan las maneras en que los actores sociales ven, sienten y piensan acerca del mundo (las tramas de significaciones reveladas en el uso).

Ahora bien, toda esta renovación implicaría una reformulación del método y la necesidad de resolver nuevos problemas. Entonces, ¿se podría decir que en Geertz hay una resignificación de la noción de *orden* en la figura del texto?, ¿o esta idea de estudiar lo cultural a través del *sentido* abandona toda posibilidad de pensarlo en estos términos?

En el abordaje metodológico de Geertz, es la descripción minuciosa la que permite descubrir, describir y entender las estructuras de significación que se juegan en determinadas situaciones sociales. Así es como la descripción densa es un texto capaz de evocar otras maneras de ver el mundo, que debe dar cuenta de algo que está más allá de las acciones efectivas y tiene que desentrañar las estructuras de significación que circulan en una sociedad. En ese sentido, no es que la fuerza de la interpretación solo descansa en el texto, sino que el texto debe ser capaz de demostrar aquello que sucede fuera de él; lo que significaría que el problema de su *validez* recalaría en la traducción.

Sin dudas, ya la ruptura con las nociones clásicas refiere a una ruptura con toda noción unitaria y totalizadora de cultura. El método hermenéutico construye un nuevo tipo de observador con nuevas pretensiones y renueva las formas del control necesario para resolver el problema de la *validez* del conocimiento producido sobre la diferencia cultural. Sin embargo, el modelo que propone Geertz de captar la cultura como texto, configura un escenario conflictivo en su ideal de traducibilidad universal al otorgar una posición privilegiada al etnógrafo. De allí deriva la crítica posmoderna, justamente a esa mirada autorizada (autoritaria) capaz de leer y traducir el texto del "otro".

### La legitimidad, ¿una cuestión de *estilo*?

Desde el punto de vista de Geertz (1992), el texto se compone de interpretaciones organizadas por el etnógrafo y debe dar cuenta de la instancia de su construcción. La paradoja es que al mismo tiempo que inscribe en una forma coherente lo que la gente hace, el análisis cultural adquiere una forma intrínsecamente incompleta, inacabada y discutible. En efecto, plantea que la interpretación cultural implica realizar una lectura de lo que ocurre y la *validez* de las explicaciones a las que se puede llegar, habitaría en el poder que la imaginación científica tiene para ponernos en contacto con los sentidos de los *otros*.

En este marco, la habilidad de los antropólogos reside en dar cuenta de la posibilidad de comunicarse con una cultura *extraña*<sup>5</sup> a través del texto de lo observado, y para dar legitimidad a lo dicho sobre lo observado deben valerse de cuanto recurso sea necesario en la reconstrucción textual (descripción participante). En efecto esto plantea un tipo muy concreto de problema en la construcción textual: hacer creíble lo escrito mediante la credibilidad de la propia persona. Es decir, en la misma escritura anidaría la solución al problema de la *validez* del texto.

Aquí queda planteado el escenario de otro problema: la tensión con la figura del autor. La solución que plantea Geertz retoma la noción foucaultiana de autor-función e introduce el enfoque *yo testimonial* para la cons-

---

<sup>5</sup> Como dice Geertz (1989), los antropólogos tienen que convencernos de que lo que dicen es resultado de haber podido penetrar otra forma de vida, de haber "estado ahí".

trucción de descripciones culturales: se trata de ver cómo introducir un autor testigo dentro de la historia que cuenta a los *otros*<sup>6</sup>. De aquí que debe pensarse críticamente la puesta en evidencia en la escritura etnográfica, de cómo queda afectada la sensibilidad del antropólogo.

En este punto cabe introducir la propuesta de Clifford y Marcus (1986), quienes profundizan en la noción de estilo y cuestionan lo que denominaron como “monomorfismo autoritario” al mismo tiempo que discuten la noción de representación. El debate se centra en la idea de si el texto puede representar la realidad, o mejor dicho, qué forma debe tener el texto si quisiera aproximarse a contar la realidad. La propuesta de Clifford y Marcus (1986) es la de un autor activo, reflexivo (autoreflexión) que sostiene el texto desde un *modelo dialogal*. Esta idea rompe con aquel “yo-testigo” y compone un nuevo tipo de autor en plural, capaz de captar todas las incongruencias, contradicciones y realidades que hacen a su objeto de observación, controlando de no convertir la escritura en una autobiografía del antropólogo.

Así como para Geertz lo que denomina como descripción participante implicaría comprometerse con un enfoque confesional de la construcción textual en la que se da cuenta de “una comprensión del yo pasando por el desvío del otro”, para Clifford y Marcus (1986) esto presentaría un nuevo problema sobre quién asume la autoridad en el texto. Ellos radicalizan la ruptura con los discursos fundamentados de estilo realista típicos de la antropología clásica, al mismo tiempo que se distancian de toda apuesta en la que la subjetividad del autor se ubique al margen del objeto estudiado, pero también se diferencian de la posibilidad de pensar la etnografía como reflejo/representación de una realidad y allí introducen la idea de “verdades parciales”. Ésta reconoce y apuesta a la polifonía para la construcción del conocimiento de la realidad, es decir en la elaboración del texto.

Como vemos hasta aquí, la crítica posmoderna de la mano de Clifford y Marcus (1986) propone pensar el texto como el campo mismo donde deberían emerger todas las voces, poniendo con ese gesto en jaque la idea de unidad coherente elaborada por el “autor geertziano”. En este sentido, no cabría la posibilidad en la antropología posmoderna de pensar el objeto cultura como un “cuerpo unificado de símbolos y significados a los que podemos dar una interpretación definitiva”, sino que cultura significaría contestación y la investigación etnográfica debería dar cuenta de ello.

A modo de ejemplo de estos dos estilos, propongo comparar los trabajos de Geertz (1992) y Abu Lughod (1996), viendo cómo construyen su presencia en el texto respectivamente. Desde el comienzo, Abu-Lughod<sup>7</sup> se diferencia literalmente de Geertz en la forma de construir su presentación dentro del texto. Su posición evidencia desde el inicio la mirada de los otros sobre ella en campo. Identificada en principio como parte de un grupo de investigadores y luego como “esposa de”, va señalando la forma en que fue haciéndose y deshaciéndose de aquellas marcas a medida que iba construyendo el vínculo con la gente de la aldea. Se pueden rastrear en el texto los diversos recursos utilizados (por ejemplo marcar su media identidad palestina) hasta llegar al momento en que la invitan a mirar la televisión, lo que indicaría una señal de consolidación del vínculo. Por otra parte, la presentación de Abu-Lughod no se basa en el dramatismo (como señala diferenciándose del trabajo sobre la riña de gallos de Geertz), pero sí hay una construcción de su *estar ahí* con una impronta de diálogo, de juego de posiciones, de marcas y desmarcaciones, que dan cuenta de un fluir, de un

---

<sup>6</sup> En este caso, la voz del etnógrafo testigo entra en juego con un tono que indica una cierta distancia y exterioridad que sería criticada luego.

<sup>7</sup> El problema central en Abu Lughod es cómo la antropología puede analizar la complejidad de los sentidos que se ponen en movimiento desde la televisión. La ruptura que plantea tiene que ver con el rechazo a toda idea de linealidad en la recepción de los contenidos y empezar a pensar en cómo varían política e históricamente las condiciones de recepción y producción. Busca demostrar en este trabajo que los mensajes televisivos son transformados por la forma en que la gente enmarca sus experiencias televisivas y por la manera en que las realidades cotidianas modulan y equilibran esos mensajes (Abu Lughod, 2006:123).

movimiento. Asimismo, avanzando en el texto, la autora evidencia cuando los argumentos de sus “otros” dan señales del complejo entramado de sentidos que sostienen sus discursos, como por ejemplo el momento donde Abu Lughod descubre la capacidad que Zainab había desarrollado para “objetivar” su propia cultura, al explicarle la diferencia entre las aldeanas y las mujeres de Alejandría<sup>8</sup>.

A diferencia del texto de Abu Lughod, en “Persona, tiempo y conducta en Bali”, Geertz construye el relato desde afuera, sus marcas del *estar ahí* aparecen en pasajes como “...los términos contenidos en el sistema casi nunca se usan en vocativo, sino que se los emplea sólo en tercera persona, y esto no con mucha frecuencia” (pg. 308). O en algunas marcas de interpretación como por ejemplo en afirmaciones entre paréntesis como “hay una concepción despersonalizante (siempre desde nuestro punto de vista)” (pg. 323). No hay señales en su texto que den cuenta desde dónde está observando, sino que parte del análisis de símbolos ritualizados para captar su objeto (por ejemplo, calendarios).

Otro elemento de ruptura entre Abu Lughod y Geertz se desprende de la necesidad en la primera de construir el objeto-televisión abriendo el campo de análisis saliéndose del espacio local<sup>9</sup>. Para investigar la televisión, considera importante que las descripciones densas incluyan múltiples espacios, hay en la construcción del objeto de estudio de Abu Lughod una sensación de implosión de sentidos, que da cuenta que ya no puede hablar de “cultura como textos” en el sentido de Geertz, sino que tiene hablar de “textos culturales discontinuos que son producidos y puestos en circulación y consumidos” (Abu Lughod, 2006:125)<sup>10</sup>.

### Otras figuraciones de *totalidad*

En este apartado sumo a la problematización de la validez del conocimiento etnográfico algunos trabajos puntuales de Sahlins, Becker y Bourdieu. Qué tienen en común estos tres autores, además de compartir una preocupación por los procesos de cambio, encuentro en ellos una tendencia común por recuperar aquella idea de *totalidad* y *orden* que caracterizaron a las definiciones clásicas de cultura renovando las nociones de historia e integrando la de práctica. Los tres autores construyen sus objetos de estudio como una unidad contextualizada en sus relaciones con el mundo cultural e histórico, es decir, reconstruyen una totalidad “abierta” sobre la que definen sus unidades y recuperan la dimensión histórica como un elemento constitutivo de los sentidos que envuelven a sus objetos de análisis. El punto de vista histórico organiza el análisis de estos autores sobre una idea de *totalidad* y de *orden*, pero ya no como lo hicieron los clásicos en términos lineales y

---

<sup>8</sup> De igual manera, otro momento donde quedan de manifiesto las diferencias culturales y esta idea de objetivación, es en la interpretación que hace Abu Lughod de los regalos que Zainab le hace: “...Zainab, una mujer con gran experiencia con extranjeros sabía qué clases de regalos yo apreciaría: objetos de una cultura “distinta” (Abu Lughod, 2006:133)

<sup>9</sup> A diferencia de Geertz, el ejercicio de Abu Lughod es el de una etnografía multi-situada (cita directamente esta noción de Georges Marcus). Si bien se apoya en la descripción densa como herramienta para descubrir las diversas capas de sentido que sostienen cada acción referida a la televisión, agrega que ésta hace patente el hecho de que diferentes textos culturales tienen diferentes significados en diferentes contextos. Y que sólo una etnografía móvil podría mostrar cómo se articulan estos diferentes mundos en una nación.

<sup>10</sup> La ruptura con la idea de categorías neutras para pensar la cultura nos lleva nuevamente a la noción de cultura contestaria de Clifford y Marcus (1986) y a elaborar un control permanente sobre cualquier gesto homogeneizador de interpretaciones culturales. Esta posición aparece más claramente evidenciada en el trabajo de Abu Lughod, más no en Geertz quien construye un texto más preocupado por demostrar la determinación de las regularidades subyacentes a la experiencia humana que están implícitas en la formación de símbolos.

teleológicos, sino recuperándolas como formas recreadas complejamente que implican de alguna manera el tiempo presente<sup>11</sup>.

Veamos el ejemplo de Sahlins (1988), quién observa la cultura en la organización de una situación *actual* en función de un pasado. Entiende que *algo* hace sentido en *refracción* a un proyecto cultural<sup>12</sup> (totalidad) que suele vincularse a los valores tradicionales, es decir, considera que aquello que es significativo, es porque adquiere un valor sistemático o posicional en un proyecto cultural. Apuntando a las categorías con las que me propuse reflexionar, encuentro que Sahlins entiende el *orden*<sup>13</sup> cultural como una serie de relaciones significativas entre categorías que hacen sentido en presencia, en acto. De modo que el significado de cualquier forma cultural específica (acto, fenómeno, acontecimiento) es producto del cúmulo de todos los usos posibles en la comunidad en su conjunto. Hay una estructura lógica del sentido en esa serie de relaciones, que serán las que Sahlins indagará para comprender el caso de Cook. De aquí que se propone resolver un enigma histórico (la muerte de Cook) recurriendo a la cultura, con el objetivo de encontrar cuál es la lógica que informa lo que sucede.

Esta forma de relacionar el pasado en el presente que propone Sahlins, se diferencia de la propuesta de Becker (2009) quien define su objeto de análisis -la “desviación”- como producto de las transacciones entre distintos actores movilizadas en el presente. Es decir, considera la “desviación” como producto de una transacción que se genera entre determinado grupo social y alguien que es percibido por ese grupo como un *rompe-normas*. De aquí su principal argumento: la desviación no es una cualidad intrínseca al comportamiento en sí, sino la interacción entre la persona que actúa y aquellos que responden a su accionar. En efecto, afirma que el rótulo de “desviado” depende de una multiplicidad de factores ajenos al accionar de la persona en sí, por ende incluye en el análisis las relaciones de poder que se interponen en la capacidad social de establecer e imponer las reglas. En este sentido, va a decir que para lograr una comprensión cabal del comportamiento “desviado” habrá que mantener un equilibrio entre dos enfoques posibles: la desviación y los *outsiders* -como consecuencia de un proceso de interacción entre personas-.

Entonces, de qué manera podríamos decir que elabora una idea de *totalidad* que le permita aprehender esa multiplicidad de factores dinámicos que caracterizan al fenómeno. Becker (2009) va a sostener su análisis en base a un modelo secuencial que plantea una temporalidad dividida en etapas caracterizadas por factores que no operan al mismo tiempo. En el armado de la secuencia de los *outsiders* se apoya en la idea de *carrera*<sup>14</sup> y considerará al menos dos etapas: *cambios* en el comportamiento del individuo y *cambios* en el punto de vista sobre su propio accionar. Aquí delimita su objeto considerando a quienes organizan su identidad (unidad) alrededor de un patrón de comportamiento “desviado” -hacen de la desviación un modo de vida-, en una secuencia temporal que estará determinada por los cambios con los que el sujeto designa ese proceso. De esta manera logra definir una unidad temporal-secuencial que organiza sus observaciones en términos metodológicos.

---

<sup>11</sup> Sahlins (1988) enmarca a Cook estableciendo una nueva relación entre acontecimiento y estructura, Becker (2009) por su parte va a construir sus unidades “desviadas” (fumadores de marihuana y músicos de baile) como el producto de una serie de transacciones (interaccionismo) y Bourdieu (2004) va a ubicar a los solteros como formas mediadoras para la estabilización de un sistema.

<sup>12</sup> Aquí entendemos la idea de *proyecto* como “totalidad”, en el mismo sentido tomaremos la idea de *carrera* de Becker.

<sup>13</sup> Según Sahlins (1981, 1988), una práctica antropológica plena no puede obviar que la síntesis del pasado y del presente se refiere al orden cultural manifestado en una estructura específica de la coyuntura.

<sup>14</sup> Aquí presenta la unidad como totalidad, que le permite ubicar en la trayectoria individual esa multiplicidad de factores que elabora desde el discurso de los actores que está analizando.

Otra categoría que propone Becker (2009) en la misma lógica, es la idea de *historia natural*<sup>15</sup>. Aquí se puede ver nuevamente cómo retoma la dimensión temporal para analizar la aplicación de una norma. Siempre entendida en diversas etapas, se vale de esta categoría para identificar los elementos típicos de un evento, su regularidad (p.149). Este punto presenta una diferencia sustancial con la perspectiva de Sahlins y Bourdieu (2004), quienes por el contrario elaboran sus objetos de estudio marcando las diferencias, tomando en cuenta la peculiaridad de cada apuesta de sentido sobre un hecho en sí (la muerte del Capitán Cook, el celibato).

Ahora bien, en *El baile de los Solteros*, Bourdieu realiza una propuesta que podría decir dialoga con Sahlins (1988) y se distancia de Becker (2009). Dialoga con Sahlins en los términos en que se plantea la pregunta: *¿cómo explicar que el celibato masculino sea percibido como algo excepcionalmente dramático e insólito?* Desde este punto de vista, el cambio en la percepción del celibato indica una transformación en el sentido que los actores le otorgan, éste sólo puede ser explicado en relación al sentido histórico que tiene/tenía y para dar cuenta de ello analiza el sistema de intercambios matrimoniales a lo largo de aproximadamente cincuenta años. Por otra parte, la diferencia con Becker, tendría que ver con la forma en que cada uno construye su idea sobre la función de las “reglas sociales”, esto tendría íntima relación con la disposición que cada uno de los autores, al menos teóricamente, les otorga a los actores.

La figura del “juego”<sup>16</sup> que propone Bourdieu en *El baile de los Solteros* para dar cuenta que nada de la realidad funciona como un mecanismo obtuso, no deja espacio a la idea de “desviación” tal como la define Becker (2009). Si bien Bourdieu (2004:27) advierte que no se debe caer en la tentación de establecer modelos demasiado sencillos, ya que hay espacios donde las reglas de juego son atravesadas por las estrategias de los actores en juego (por ejemplo cuando se refiere a la autoridad del/la cabeza de familia), esto mantiene una diferencia con la idea de actor-agente que propone Becker cuando reconstruye la identidad de sus actores a partir de los puntos de inflexión (cambios), deteniéndose en sus decisiones, que aunque determinadas por el grupo de intereses, tienen un carácter individual ajustado al contexto en el que quiere hacer “carrera”.

El *orden* para Bourdieu (1991) estará dado en lo que percibe como una unidad de estilo que existe en el conjunto de elecciones de una vida (un principio indeterminado y sobre determinado al mismo tiempo). En el *Sentido Práctico*, Bourdieu (1991) ajusta su teoría de la práctica e introduce la noción de *habitus*<sup>17</sup> –principio del sentido práctico-. Allí sigue pensando el matrimonio como ejemplo para mostrar que cada forma ritual es una dimensión de una estrategia, que no es el producto de la obediencia a una norma establecida sino que resulta de evaluar la posición relativa de los miembros del grupo. De esta manera quiere mostrar que la acción no puede entenderse como mera reproducción de una norma establecida, sino que debe pensarse como un acto algo racional y estratégico orientado a la obtención de beneficios materiales y simbólicos.

Así como Bourdieu (2004) en su trabajo descubre un conjunto de solteros y los ubica en el terreno; construyendo un relato situado de la experiencia, en una fórmula de diferenciaciones y apelando a diversos instrumentos (estadísticas, mapas, entrevistas, etc.) que apuntan a consolidar y dar *validez* a su argumento; Becker (2009) construye su objeto desde lo que dicen las personas, sin señalar si están o no equivocadas, para de

---

<sup>15</sup> Hace una distinción entre la *historia natural* que se ocupa de lo que es genérico a una clase de fenómeno, y la historia que se ocupa de lo que es único a cada instancia. La utiliza para pensar por ejemplo la aplicación de la ley de impuesto a la marihuana.

<sup>16</sup> Dice Bourdieu (2004:40): “Pese a la rigidez y la lógica con la que se impone, particularmente entre varones, sometidos a las necesidades económicas y a los imperativos del honor, ese sistema no funciona nunca como un mecanismo. Tiene siempre suficiente “juego” para que el afecto o el interés personal puedan inmiscuirse”.

<sup>17</sup> *Habitus*: Sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, que funcionan como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptados a su fin, sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos.

esta manera explicar la lógica que le permita articular esos puntos de vista. Su fuente es la forma en que los nativos definen el problema (relevo esas definiciones desde la observación participante y entrevistas informales) y se propone trabajar con todos los involucrados que participan de esa observación (si bien está la preocupación por dar cuenta de la experiencia de los actores, no hay datos que los describan objetivamente), en este caso la *validez* reside en *haber sido parte*. Sahlins por su parte retoma las fuentes documentales y realiza una lectura hermenéutica para explicar el acontecimiento de la muerte de Cook recuperando la relación entre los conceptos culturales y la experiencia humana, es decir, analizando cómo los conceptos culturales se emplean activamente para interactuar con el mundo.

Lo que caracteriza a estos tres trabajos es que los autores han configurado sus puntos de vista distantes del objeto analizado, no hay marcas en el texto que den cuenta de la proximidad tenían con los objetos analizados (que al menos Bourdieu y Becker). Los autores quedan al resguardo de un intento de objetivación brutal de sus unidades de análisis distanciándose de cualquier interpretación ingenua, quedando sus miradas construidas sin apegos a ningún gesto de reflexividad, sólo contenida en algunas notas que enmarcan sus propios intereses hacia los objetos paradójicamente enredados en sus propias biografías.

### **Cuestionando las ideas de *orden* y *totalidad***

Los trabajos de Latour (1983) y Veena Das (1996) son dos ejemplos provocadores que realizan una propuesta que cuestiona las ideas de *orden* y *totalidad*, tal como éstas han sido definidas a lo largo de la historia de la antropología. Lo que los diferencia del recorrido anterior, es que tienen como objetivo producir una metodología (que hace a su estilo) que desafía la construcción de su objeto desde una perspectiva crítica a las categorías asumidas en dos sentidos, por un lado por el paradigma de la ciencia moderna, por otro, las definiciones modernas de la nación.

En este apartado propongo un recorrido sobre los trabajos de Latour (1983) y Veena Das (1996), desentrañando la forma en que ambos construyen sus posiciones tanto dentro como fuera del texto, es decir analizándolas a la luz de sus condiciones de producción. Más específicamente, mi análisis se enmarca en la propuesta de Peirano (1991) cuando plantea prestar atención a la relación entre antropología y contexto social, indagando sobre los diferentes contextos socioculturales donde se producen estos trabajos y se forman estos autores, deteniéndose en las concepciones nativas de su experiencia antropológica<sup>18</sup>.

En este marco, una de las críticas que posiciona a Latour (2007) cuando reflexiona sobre la ciencia moderna, tiene que ver con la forma en que ésta afirmaba la existencia de la multiplicidad, la señala como poco comprometida porque no alcanzaba nada verdaderamente esencial: *no tenía anclaje ontológico duradero*. Según este autor, en el modelo clásico (moderno) la realidad verdadera y auténtica permanecía firmemente unificada bajo los auspicios de la naturaleza; su abordaje tenía como objetivo descubrir el núcleo central que explicara su coherencia. En sus términos, la antropología presentaba una asimetría y plantea que el sentido de la unidad del mundo que proponía era una verdadera impostura.

---

<sup>18</sup> Siguiendo a Peirano (1991), al menos en un principio, debemos tener en cuenta siguiendo sus términos, la configuración sociocultural de la cual emerge el propio pensamiento del antropólogo; que los contextos socioculturales ideológicamente predominantes en el mundo moderno son los Estado-Nación; que las representaciones sociales de la nación no son uniformes; y por último, que dado que el desarrollo de la antropología coincidió y se vinculó a la formación de naciones-estado europeas, la ideología de la construcción nacional es un parámetro y síntoma importante para la caracterización de las ciencias sociales donde quiera que ellas surjan.

Por su parte, el trabajo de Veena Das (1996), muestra un diagnóstico similar aunque partiendo de un objetivo diferente. Ella propone una alternativa desafiante para realizar una antropología de la nación (otra categoría que históricamente ha sido interpretada bajo nociones de unidad, totalidad, homogeneidad). En este trabajo crea un estilo de abordaje que le permite resolver el problema del carácter inabordable de este objeto sin caer en determinismos totalizantes, es decir buscando superar el riesgo de reproducir formas esencializadoras<sup>19</sup>.

Asimismo, estos trabajos se parecen en el sentido de que ambos enfrentan el sentido común de la ciencia, de la antropología y de la sociología, tomando como unidades de análisis objetos acotados –micro- (en un caso los laboratorios, en otro los *eventos críticos*<sup>20</sup>). Podríamos decir que para Veena Das (1996), muchas de las producciones de la antropología caen en la impostura al trasladar formas, estereotipos, modismos, que invisibilizan parte del objeto a estudiar. Ambos tomarán las producciones científicas como fuentes, como parte de sus objetos de investigación.

En el trabajo “Dadme un Laboratorio y levantaré el Mundo”, Latour realiza el ejercicio de tomar una nueva posición frente a las categorías legitimadas por la ciencia moderna para dar cuenta de su carácter construido<sup>21</sup>. Analiza el laboratorio y su posición en el medio social, con la intención de comprobar el carácter persuasivo de las ciencias y la centralidad que éstas han ganado en lo que se refiere a convencer a los demás de qué son y qué deberían querer. Va a rastrear cómo las ciencias suelen transformar la sociedad y redefinir de qué está hecha y cuáles son sus objetivos. En el mismo sentido, Veena Das (1996) va a criticar fuertemente lecturas sobre cómo se configura la nación India, tanto desde la etnografía hindú como desde trabajos como el de Dumont, que según ella caen en una mirada esencializadora de nación atravesada por marcas en la discursividad de su lugar de origen lejanas al contexto del objeto estudiado.

La realidad del discurso de la ciencia en ambos casos aparece denunciada como una “tecnología” que no sirve para dar cuenta de la realidad del objeto que analizan. Es interesante reflexionar en este punto a partir de las categorías que propone Latour (2007), y pensar cómo aparece la idea del “exterior” del “afuera” en cada caso. En sus términos, la auténtica diferencia entre “dentro” y “fuera” (en este caso del laboratorio), y la diferencia real de escala entre los niveles “micro” y “macro” es, precisamente, aquello que los laboratorios están contruidos para desestabilizar o deshacer. Por lo tanto, podríamos decir que habría una especie de gerenciamiento de esas fronteras que invisibilizan la estrategia legitimadora de la ciencia moderna. En el caso de Veena Das los términos son otros, pero el impacto el mismo, podríamos decir que el “adentro” y el “afuera” estaría en las miradas construidas por Oriente y Occidente sobre el mismo objeto, entre las que ella revela un diálogo y un nivel de naturalización del primero sobre el segundo que logra descubrir a partir del análisis de los *eventos críticos*. Éstos funcionan como instrumentos metodológicos que le permiten desnaturalizar y poner en cuestionamiento algunos intentos de transparentar esas traducciones.

Avanzando en el análisis, podríamos decir que la propuesta de Latour (1983) se centra en reinterpretar los sentidos contruidos acerca de la realidad, la exterioridad y la unidad. Su diagnóstico plantea que la debilidad de la antropología procede de un reparto indebido entre la unidad (de la naturaleza) y la multiplicidad (de las culturas) y el foco del análisis sobre su trabajo podría ordenarse tras el interrogante: ¿qué antropología es capaz de separar de otra manera unidad y multiplicidad?

---

<sup>19</sup> También coincide con Latour, enmarcando sus discusiones dentro de la misma tradición antropológica, introduciendo los debates sobre orientalismo. Aquí me refiero a que coinciden en reconocer el protagonismo de Occidente en el establecimiento de las reglas de juego y que ambos tratan de diferenciarse creando una nueva posición.

<sup>20</sup> Veena Das (1996) define a los eventos críticos como hitos que provocan cambios en la acción de las personas. Ella observa que estos momentos alcanzan a redefinir categorías tradicionales como los códigos de honor y pureza, del martirio y de la construcción del héroe.

<sup>21</sup> Latour diría que la ciencia se presenta como una verdad absoluta y no es más que una serie de hechos producidos por una red de articulaciones, mediaciones, que se proponen una dirección.

Una respuesta a esta pregunta puede rastrearse en su trabajo “Dadme un Laboratorio y levantaré el Mundo”. El nudo del planteo donde Latour explica la fuerza del laboratorio como productor de transformaciones sociales, se halla en la descripción de un triple movimiento: disolución de la frontera dentro/fuera, inversión de escalas y niveles y lo que llama “proceso de inscripción”. Aquí debemos subrayar dos cuestiones que serán relevantes en el análisis, por un lado la idea de *movimiento* como un elemento central en su argumento, esto indica un posicionamiento específico en la forma de abordar la realidad. Por otro lado, los tres movimientos revelan el carácter de construcción permanente, tanto en la definición de su objeto de análisis (el laboratorio) como en su abordaje metodológico. Cada paso o movimiento implica decisiones que definen permanentemente los límites de la unidad, penetran en la realidad, se superponen y se diferencian marcando en ese mismo movimiento las fronteras entre el adentro y el afuera (esto impediría pensar la sociedad con ideas reificadas, ya que la sociedad está en transformación constante).

¿Podríamos decir que el trabajo de Veena Das (1996) parte de categorías similares o que apunta a los mismos problemas? En cuanto a su método vemos que selecciona eventos heterogéneos que le permiten construir diferentes miradas sobre los problemas y las prácticas antropológicas contemporáneas en la India. En todo su trabajo irá construyendo una imagen de la nacionalidad india de forma fragmentada y dialógica, y en ese intercambio la unidad adquiere forma de un mosaico. En el recorrido así planteado se distancia de todo ejercicio de configurar un “otro exótico” criticando el tipo de antropología que se ciega en el desafío de construir un mapa de alteridades, al mismo tiempo que se despega de los intentos de pensar con categorías holísticas devenidas de la antropología clásica. En este sentido, retomando algo que ya dije anteriormente, se propone desafiar la escritura etnográfica deshaciéndose de toda idea “tranquilizadora” de *totalidad*. Por tanto, podríamos decir que las nociones de unidad (fragmento-mosaico), exterioridad (Occidente-Oriente) y realidad (India) aparecen en el trabajo de Veena Das haciendo sentido de una crítica que encuentra puntos en común con el trabajo de Latour.

La discusión sobre el problema de la universalidad como construcción social viene en la línea de este debate que vincula a los dos autores y nos acerca más a la dimensión política y ética del asunto. En términos metodológicos, Latour (2007) critica a la sociología de la ciencia por dar por supuesta una diferencia de niveles o de escala entre el *contexto social* por una parte y el laboratorio o *contexto científico* por la otra, sin estudiar el contenido de lo que se hace dentro del último. En este sentido, Latour (1983) demuestra cómo las prácticas del laboratorio revelan el carácter político de sus procedimientos hacia el afuera al borrar hasta parecer inexistente la distinción entre el nivel macro social y el nivel de la ciencia del laboratorio<sup>22</sup>. De aquí, Latour demuestra que lo que cuenta en las ciencias de laboratorio son “los otros medios”, las fuentes nuevas e imprevisibles de desplazamientos, que son las más poderosas, porque son ambiguas e imprevisibles, y sólo se identifican en tanto que se revele la red<sup>23</sup>. Por todo esto, va a decir que es importante la posición del investigador, quién deberá ser fiel a su campo y perseguir sus objetos a través de todas sus transformaciones demostrando sus articulaciones. Así es como, en términos de Latour, las verdades científicas serían la consecuencia de las posiciones políticas, tanto del investigador como de los objetos investigados.

---

<sup>22</sup> Los hechos científicos se transforman en universales cuando logran borrar las marcas del exterior, es decir si dejara transparentar que se dan dentro de determinadas circunstancias se deshacen inmediatamente los fundamentos de verdad que ella misma se ha construido y oculta el hecho de que con otras circunstancias pueden darse otros resultados.

<sup>23</sup> Latour plantea que en los estudios de laboratorio no sólo se encontrará la clave para una comprensión sociológica de la ciencia, sino también la clave para una comprensión de la sociedad misma, porque es en los laboratorios donde se genera la mayor parte de las nuevas fuentes de poder. Aquí encontramos el último movimiento, el de la inscripción. El laboratorio realiza el movimiento para su visibilidad a través de la traducción, que se entiende como parte de un contrato entre el afuera y el adentro, y se realiza con instrumentos que se materializan en las redes de circulación.

Asimismo, esta forma de concebir la relación entre el “adentro” y el “afuera” del laboratorio bajo la figura de una red<sup>24</sup>, le permite afirmar cómo se construyen los hechos científicos y lo que se necesita para que sean definidos como tales. Dice Latour (2007) que “nadie ha visto nunca un hecho saliendo del laboratorio”, en este sentido plantea que desde el “adentro” harán todo lo necesario para extender a todos los escenarios posibles alguna de las condiciones que permiten la reproducción de sus prácticas favorables. En sus términos, plantea que no hay una parte externa de la ciencia, pero hay largas y estrechas redes que hacen posible la circulación de los hechos científicos<sup>25</sup>.

El problema de la universalidad como construcción social adquiere otro tono en el trabajo de Veena Das (1996), ya desde su método plantea un alejamiento de toda sintonía con una idea de universal. Al tomar como unidades de análisis lo que ella denomina como *eventos críticos* busca demostrar la complejidad del sentido que cada idea hace en cada momento. Dará cuenta de que ese sentido se construye desde diversas fuentes, realizando una investigación multisituada para demostrar el carácter heterogéneo de la nación India y de los complejos procesos de su configuración. En ese camino asume el desafío de vincular las esferas de lo íntimo con el Estado, a partir de un trabajo de campo sostenido desde observaciones, entrevistas, análisis de debates públicos y relatos de vida de las víctimas.

El trabajo de Veena Das alcanza una síntesis muy interesante entre la antropología y la sociología, sin caer ni utilizar nociones universales, solo analizando las lógicas que operan en la esfera de lo público desde relatos situados en un *evento crítico*. De allí se plantea dar un paso más que el marcado por el *sentido práctico* de Bourdieu, y descomprime aún más, con su mirada crítica y genealógica, la descripción de contextos posibles de producción de sentidos. Si bien piensa a las categorías legitimadas (ideas de honor y pureza, por ejemplo) como ordenadores y organizadores del sentido de las prácticas (aunque la realidad no se comporte de acuerdo a sus definiciones), plantea que es una misión de la antropología indagar sobre cómo y qué éstas silencian.

En ambos casos, la producción de conocimiento se juega en revelar lo que queda dentro y fuera de la unidad de sentido que proponen las categorías en su significación legitimada, la responsabilidad del investigador se juega en la reconstrucción de los fragmentos que dan cuenta de todos los movimientos de aproximación o distanciamiento que demuestran su existencia en la realidad. Un ejemplo sería cuando Veena Das (1996) plantea que el poder de reconocimiento/desconocimiento y de control de los sentidos que circulan en la esfera de lo público se encuentra centralizado en algunos actores, principalmente en el Estado, pero no del todo. Otros actores políticos (movimientos sociales, discursos expertos, comunidad), tienen incidencia en la (re)producción de esos discursos y para demostrarlo va a contextualizarlos observando, leyendo y escuchando las múltiples voces que dan cuenta de las condiciones en las que son producidos, analizando filiaciones y situándolos en los debates públicos.

Por último, en términos metodológicos, ni Latour ni Veena Das se hacen presentes en el texto. La posición del autor queda definida por el recorrido que propone en su análisis. Sin embargo, me pareció encontrar un gesto de reflexividad en la mirada introspectiva hacia la ciencia que cada uno de ellos sugiere. Es en la revisión y deconstrucción de los discursos expertos en Veena Das y en la revisión de las ideas de la modernidad que propone Latour, donde se podría decir que estos autores realizan una apuesta política. Esto incluye la puesta en evidencia del carácter construido de toda categoría, sin apelar únicamente a la dimensión discursiva, sino

---

<sup>24</sup> Dice Latour (1998) que la palabra red indica que los recursos se concentran en unos pocos lugares (nudos y nodos) conectados entre sí (lazos y tramas), estas conexiones transforman los recursos dispersos en una red que parece extenderse en todos los sentidos.

<sup>25</sup> Podemos agregar a este punto lo que plantea Latour (1998) respecto a que la díada racionalidad-irracionalidad, revela la extensión de una red. La irracionalidad siempre es una acusación formulada por alguien que construye una red contra otra que está en medio de su camino.

más bien haciendo un ejercicio interesante en el que la sociología y la antropología se encuentran en plena comunión.

## Comentarios finales

La advertencia de Peirano (1991) es que sin proyecto ético o moral, la antropología puede caer fácilmente en hacer de las ideas modismos. Su apuesta por una antropología en plural, se afirma en el ideal de que la antropología es, cuando es reconocida socialmente y asume esto como el contexto donde se legitima. Frente a este planteo, me gustaría recuperar la idea de *estilo* como un espacio definido en el entramado que va tejiendo el investigador en cada decisión que toma cuando está delimitando su objeto de estudio.

Asumido este desafío, el proceso de objetivación no puede ser más que brutal, ya que siempre oculta, limita, desconoce. Quisimos mostrar como en los diferentes estilos de los distintos autores trabajados en este ensayo, las ideas de *totalidad* y *orden* (en tanto ideas modismos) han servido de sustento a la *validez* hasta en las visiones más críticas a las categorías esencializadoras de la ciencia. La posición del investigador frente a esto, no debería ser otra más que la de estar advertido de que produce aproximaciones parciales y situadas, y deberá dar cuenta de ello sin descartar las ideas de *totalidad* y *orden* como herramientas para el conocimiento.

## Bibliografía

- Abu-Lughod, Lila. 2006. Interpretando la(s) cultura(s) después de la televisión: sobre el método. Iconos. Revista de Ciencias Sociales. Num. 24, Quito, enero 2006, pp. 119-141. (versión digitalizada)
- Becker, H.: 2009. *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Bourdieu, P.: 1991 (1980). *El sentido práctico*. Taurus, Madrid.
- \_\_\_\_\_: 2004 (2002). *El baile de los solteros*. Anagrama, Barcelona.
- Clifford, James & Marcus, George (eds.) 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press. Prefacio, Introducción (James Clifford):
- Das, Veena. 1996. *Critical Events: An anthropological perspective on Contemporary India*. New Delhi. Oxford University Press (Introducción, Cap:2, 3 y 5)
- Geertz Clifford. 1992 (1973) *La Interpretación de las Culturas*. "Descripción Densa: hacia una Teoría Interpretativa de la Cultura", "Persona, tiempo y conducta en Bali", Barcelona. Gedisa.
- \_\_\_\_\_. 1996. *Los usos de la diversidad*. "Los usos de la diversidad", "Anti-antirrelativismo" Barcelona. Paidós.
- \_\_\_\_\_. 1994 (1983) *Conocimiento local, ensayos sobre la interpretación de las culturas*, "Conocimiento local: hecho y ley en la perspectiva comparativa", "Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social". Buenos Aires, Paidós, 1994.
- \_\_\_\_\_. 1989 [1988]. *El Antropólogo como autor*. Capítulos 1 y 4. Bs As. Paidós.
- Latour, Bruno 2008 [2005] *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires. Editorial Manantial. "Introducción" (13-45), "Conclusion: de la sociedade a lo colectivo. Es posible reensamblar lo social?" (345-366).

- \_\_\_\_\_. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI. Cap.4: *Relativismo* (135-188).
- \_\_\_\_\_. 2004. Llamada a revisión de la modernidad. Aproximaciones antropológicas. Conferencia en Seminario de Philippe Descola en el College de France, impartida el 26 de noviembre de 2003. *Le rappel de la modernité – approches anthropologiques*. Etnografiques.org 6 (november 2004)
- \_\_\_\_\_. 1998. *Ciência em acao: como seguir cientistas e engenheiro sociedade afora*. Sao Paulo: Editora UNESP. Cap. 5: «*Tribunais da razao* », 293-348.
- \_\_\_\_\_. 1983. Dadme un laboratorio y levantaré el Mundo. Publicación original: "Give Me a Laboratory and I will Raise the World", en: K. Knorr-Cetina y M. Mulkay (eds.), *Science Observed: Perspectives on the Social Study of Science*, Londres: Sage, 1983, pp. 141-170.
- Marcus, George E., 2001: "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal", *Alteridades*, vol. 11, nº 22, pp. 111-127, UAM/Iztapalapa, México D.F.)
- \_\_\_\_\_. 1998. *Anthropology through thick and thin*. (Ch. 3: Anthropology in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography). Princeton: Princeton Univ. Press.
- Ortner, Sherry. 1984. "Theory in anthropology since the sixties". *Comparative Studies in Society and History* 26 (1): 126-166.
- Peirano, Maritza. 1991. *Uma antropología no plural. Tres experiencias contemporáneas*. Brasilia. UNB
- Saer, JJ. 2001. *Cuentos completos*. Seix Barral, Buenos Aires, Argentina.
- Sahlins, M:1981. *Historical metaphors and mythical realities: structure in de early history of the Sandwich Islands Kingdom*. University of Michigan Press.
- \_\_\_\_\_:1988 (1985). *Islas de Historia. La muerte del capitán Cook. Metáfora, antropología e historia*. Gedisa, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_:1995. *How "natives" think. About Captain Cook, for example*. University of Chicago Press.