

EL POSTULADO DE LA NEUTRALIDAD *VERSUS* LA AFIRMACIÓN DE LA CRÍTICA:

Meditaciones sobre antropología y epistemología

Ester Massó Guijarro

Universidad de Granada, España

ester@ugr.es

THE POSTULATE OF NEUTRALITY *VERSUS* THE AFFIRMATION OF CRITICS: Meditations on anthropology and epistemology

Resumen: Se comparten aquí con el lector las reflexiones y conclusiones –provisionales- desarrolladas por la autora en materia de perspectiva epistemológica al hilo del proceso de su investigación doctoral en el campo de la antropología. Se pretende, por tanto, desde el marco de una reflexión heurística, profundizar en ciertos problemas, conflictos e incluso hallazgos que pueden acontecer al doctorando en su proceso de maduración y camino hacia la autonomía investigadora e intelectual, rechazándose ciertos paradigmas departamentales de reproducción del conocimiento que puedan coartar la libertad e incluso la autarquía de pensamiento del estudioso. Desde la propia experiencia de trabajo de campo antropológico, de un lado, y de la retroalimentaria tarea de lo que se llama “generación o producción de teoría”, de otro, se tratará de defender una perspectiva del conocimiento multidisciplinar, políticamente comprometida y epistemológicamente plural.

Abstract: The reflections and –provisional- conclusions developed by the author about the epistemological perspective during the process of her doctoral research in Anthropology are here posed. From a heuristic reflection, this paper tries to analyze some concrete problems, conflicts, even findings of the PhD candidate on her/his process of maturation and on her/his way to the intellectual autonomy, rejecting certain paradigm of reproduction of the knowledge –cutting the liberty and even the autarchy of the scholar-. From the self-experiencie of fieldwork and -the feedbacking task of- theory production, this paper defends a multi-discipline, politically engaged and epistemologically plural perspective of knowledge.

Palabras clave: Epistemología crítica. Antropología(s) plural(es). Autonomía investigadora. Multidisciplinariedad
Critical epistemology. Plural anthropology(ies). Researching autonomy. Multi-discipline perspective

I Obertura¹

[...] contribuir a imaginar el futuro repensando el presente y haciendo ver, a partir del cuestionamiento de esa construcción arbitraria que llamamos realidad, la pluralidad de realidades posibles (Bartolomé, 2004, 31).

A menudo se distingue desde la academia entre la epistemología, la metodología y la teoría, acaso en un ejercicio de clasificación heurística. Sin embargo tal clasificación heurística no da paso, frecuentemente, a una posterior comprensión de la integración entre aquellas tres “logías” o, dicho de otro modo, la condición *holística* del proceso de aprendizaje, investigación, conocimiento, parto, intuición.

Distinguir entre metodología y epistemología, a mi entender, resulta cuando menos baladí, cuando más inútil, ya que una determinada epistemología -la ciencia del conocimiento; *metaconocimiento*, por tanto- por fuerza fundará un objeto de estudio de un modo preciso, lo cincelaré y delimitará de forma distinta a como lo haría otra epistemología y, por tanto, necesario es concluir que la metodología que a su vez requerirá tal objeto nuevo variará de la que precisaría uno diferente. En cuanto a la teoría, o la producción final que alumbran los procesos anteriores, no deja de presentar -y esto no significa que por ello sea desdeñable- un alto grado de discrecionalidad y sello personal: las inferencias que puedan realizarse de una observación no son cerradas; y, a menudo, el punto añadido desde la idiosincrasia personal ha sido lo que ha distinguido un trabajo formal y mediocre de uno genial e innovador, brillante o rupturista.

Así pues, desde la asunción de la profunda ligazón entre epistemología, metodología y teoría, se propone que la selección del objeto de estudio por parte de cualquier investigadora o investigador- y más concretamente en el foro que nos ocupa, sus representantes más jóvenes-, se hallará inextricablemente condicionada por su *locus*, su historia; por cómo se han ido modificando y recreando sus propias categorías epistemológicas; por cuánto de valoración y ética, al fin, incluya en ellas. Porque toda epistemología que selecciona objetos de conocimiento implica por necesidad, aunque sea de modo tácito, un cierto ordenamiento ético, una ética en tanto que se ponderan ciertas cosas -objetos, intenciones, enfoques- como preferibles a ciertas otras.

Ya Pierre Bourdieu indagó sobre estos asuntos, llevando a cabo una especie de ensayo de “biografía subterránea” que el investigador debería realizar sobre sí mismo, sobre su propia historia; algo así como una historiografía de las propias ideas y -pre- concepciones, para llegar a comprender, un poco al menos, cómo habíamos llegado hasta aquí.

En todo contexto, uno de los asuntos que más me preocupan, como investigadora doctoranda y estudiosa de la filosofía² y la antropología, es el modo como se refrendan, por parte de las estructuras de poder académico naturalmente, los sucesivos *statu quo* - intelectuales, teóricos... también metodológicos y epistemológicos- en el seno de los diversos departamentos y materias. A fin de cuentas, que una determinada tesis doctoral o proyecto de investigación sean considerados apropiados -en su objeto, en su forma, en su método, en su desarrollo- a menudo no depende tanto de su coherencia y su verosimilitud internas y su corrección formal cuanto de las propias preferencias, estilos, intereses -a veces ocultos, espurios, ajenos a la propia investigación-, tradiciones y apetencias incluso de los miembros del tribunal o auditorio que habrán de juzgarlos. Así, lo que externamente posee la

1 Los resultados de este trabajo fueron presentados a modo de comunicación en el “Encuentro de Jóvenes Investigadores en torno al Mediterráneo”, celebrado en Tarragona el 3 y el 4 de mayo de este año 2007.

2 “La filosofía es hija, de hecho es madre, de una tradición de distancia cultural, de distinciones y diferencias. Esa distancia es lo que ha sido llamado racionalidad, o capacidad de control de las propias (y ajenas) conclusiones [...]” (Feyerabend, 1999, 32).

aparición de pureza formal y consenso de sabios se traduce, bajo los entresijos ocultos de las bambalinas académicas, en una sumatoria de dudosa limpieza y, desde luego, de dudosa legitimidad intelectual.

Julio Caro Baroja fue sistemáticamente ignorado por sus contemporáneos antropólogos desde la academia, a la que nunca perteneció. Hoy, sin embargo, es el único antropólogo español que se lee y se estudia en los manuales extranjeros de historia de la antropología. Resulta obvio que, en su tiempo, Caro Baroja no coincidiría con el *statu quo* aprobado y refrendado como válido, al menos no lo suficiente como para que se le ofreciera la cátedra que probablemente se merecía.

En el caso de las investigadoras e investigadores jóvenes estas restricciones intelectuales, este necesario acomodo a cierto *statu quo*, resultan de una especial constricción porque, poseyendo acaso ya suficiente capacidad crítica, aún no contamos sin embargo con la supuesta rúbrica de garantía que podría legitimar nuestra disidencia, y que es el rubicón del título de doctor. Ello sólo constituye una más de tantas arbitrariedades instituidas por el propio sistema de conocimiento -y de autoridad, añadiría- y elevadas a la categoría de *necesidad*.

Por ejemplo, el requisito de neutralidad³ exigido en la investigación, por el que muchos directores de tesis “regañan” a sus cachorrillos intelectuales, deviene una suerte de trampa conceptual tanto en su aplicación como en su propio reverso... *porque la neutralidad no existe*, no es nunca neutralidad sino acaso connivencia discreta, invisible, con el más visible y hegemónico orden de la realidad. No, la neutralidad no existe, es un espejismo: de tanto que se parece a la estructura de dominación de una época, a los patrones que hegemónicamente se reproducen, de tanto que se parece, no se nota que... *se parece*; pasa inadvertida como “neutra”.

Pero es que cada época tiene sus neutralidades⁴, las construye al tiempo que sus normalidades⁵, y nada como hacer un pequeño repaso intuitivo a la historia humana para comprobar que las normalidades de una época eran aberraciones en otra, y viceversa... y al fin, que las neutralidades de una época fueron acerbas militancias en otra.

Es más, considero menester que, en ciertos momentos, se olvide el principio de no injerencia en favor del deber moral de no-indiferencia, empleando una expresión de Oumar Konaré (2006, 21); eso sí, no para enmascarar intereses individuales y, de modo especial, individualmente espurios, lo que no constituye sino una perversión grosera de esta no-indiferencia. Que no naufrague nuestra condición humana, nuestra misma humanidad, en la tormenta de los términos o de los derechos⁶.

Así que nada de neutralidad. Ni en la selección del objeto de estudio. Ni en el aleccionamiento de los directores para con sus doctorandos. Ni en la aplicación de la metodología. Ni en la producción de teoría⁷. Y, tras esta asunción, la tesis fuerte que se defenderá en este

3 Resulta de gran interés la diferencia que establece Sousa Santos (2003, 33) entre objetividad y neutralidad: la primera puede constituir un requisito intelectual y epistemológicamente legítimo mientras que la segunda, entendida como renuncia a un compromiso o posicionamiento concretos, devendría políticamente impugnabile.

4 “P. ¿Cuál es su opinión sobre la idea de un orden natural, cosmológico que procede de una idea general del orden *legal o social*? / ¿Quiere decir usted cuál es mi opinión sobre el supuesto de que hay una conexión entre las leyes científicas y el orden social que las descubre? Es un supuesto más que verosímil” (Feyerabend, 1999, 58).

5 “Cada vez más, unos cuantos de ellos comienzan a sospechar que constituye un error el plantear ese tipo de preguntas” (Kuhn, 1987, 22).

6 “Todo trabajo etnográfico tiene entonces un potencial contenido y una eventual utilización política” (Bartolomé, 2004, 33); o, según la concepción de Geertz (1986), lo político y lo poético son inseparables.

7 Este reconocimiento no es, por supuesto, nada nuevo; hemos venido citando las críticas de Lins Ribeiro y Escobar (2006) y sus consideraciones en cuanto a la producción del conocimiento, pero existen muchas otras voces pertinentes en tal sentido. John Gledhill (2000, 28) afirma: “Los antropólogos profesionales no son libres

artículo es que esta carencia de neutralidad por parte de las ciencias sociales constituye, en lugar de un inconveniente, su gran riqueza: tras asumir que somos falibles, que *no vamos a decir la verdad porque ésta no existe como tal*, nos hallamos maravillosamente libres para ensayar la vida, para crear, para compartir, para inventar colectivamente nuevas “verdades” y para alumbrar, al fin, mundos inéditos desde nuestras palestras, desde un pensamiento pedestre... es decir, *que camina*.

II Preludio: el oleaje epistemológico

Para hacer algo de un modo interdisciplinar no es suficiente elegir un “tema” y moverse y deambular a su alrededor con dos o tres ciencias. La interdisciplinariedad consiste en crear un objeto nuevo que no pertenece a nadie (Barthes, en Clifford, 1986, 2) [la traducción del inglés y la negrita son mías].

Como advienen las “olas”, en el vaivén, en el *corazón azul del oleaje*⁸, así advienen al investigador las diferentes epistemologías y posibles enfoques visuales. Se ha de preguntar a muchos sabios para llegar a componer la propia urdimbre con tantos pedacitos de sabiduría, en una sola forma última que sea sólo nuestra -no se sabe si mejor o peor; ni mejor ni peor, pero eso sí, *nuestra*.

Me dispongo, de un modo partisano, a compartir aquí con el amable lector algunas de las reflexiones epistemológicas fruto de mi experiencia investigadora hasta la fecha, surgidas durante la génesis y desarrollo de mi pesquisa doctoral; como tales, forman parte de un trabajo aún en curso -*work in progress*- y son -eternamente- provisionales. Su condición contingente no habría de resultar, sin embargo, un obstáculo para esta puesta en común sino que, más bien, veremos cómo se defiende en este espacio el rotundo interés de lo inacabado, lo fragmentario, lo ecléctico.

Nos hallamos, además, a fin de cuentas en una palestra libre formada de estudiantes, estudiosos, investigadores de los que esperamos que, por fortuna, aún no hayan cerrado las compuertas del librepensamiento, de la eterna provisionalidad.

Grosso modo, el objeto de estudio de mi tesis doctoral se centra en el análisis de las relaciones entre la identidad regional capriviana -en sus dos versiones mafwe y masubia- y la identidad nacional namibia, en la república constitucional de Namibia de África austral; dicho de otro modo, se aborda el grado de confluencia entre ambas vivencias y los diferentes tonos y significaciones que estas “identizaciones” (Melucci, en Álvarez Veinguer, 2001; “becoming rather than being”) relacionales presentan. Sin embargo, lo que exponemos aquí representa una reflexión de índole epistemológica, previa incluso a la teoría y que no trata de modo específico los temas mencionados.

Para sumergirnos en este oleaje, y para justificar en primera instancia la concesión en mi futura tesis doctoral de un capítulo autónomo de epistemología y metodología diferenciados del preceptivo capítulo teórico -y a pesar de la defensa de holismo realizada en la obertura, que no confundamos un planteamiento o defensa ideológicos con la falta de claridad nominal-, deseo distinguir entre lo epistemológico y lo teórico-conceptual, a menudo

de dedicarse a sus propias convicciones y proyectos intelectuales sin ningún tipo de restricción. Una parte del problema actual de la definición de la disciplina se deriva del hecho de que los horizontes de la antropología fueron definidos por otros grupos de poder, institucionalmente más poderosos, en el seno de universidades, así como el poder omnipresente de estados nacionales y las entidades financieras transnacionales, que son los que administran el dinero”. Y tampoco podemos dejar de recordar la eterna pregunta feyerabendiana: ¿la ciencia como grupo de presión política o como instrumento de investigación? (Feyerabend, 1984).

8 La expresión pertenece a un verso de Rafael Alberti en el hermoso poema “Retornos del amor en la noche triste” (Alberti 1997: 336).

efectivamente asimilados entre sí para muchos investigadores -distinción, repito, que puede preceder a una ya razonada fusión posterior-.

Como ya nos enseñaba Epicleto, “Initium doctrinae sit consideratio nominis”, el principio de toda exposición debe ser la *consideración de los nombres* (en Bueno Martínez, 2006, 233); veamos qué nos dice el Diccionario de la Real Academia de la Lengua⁹ sobre los términos “epistemología” y “heurístico”, de un lado, y “teoría” y “teórico”, de otro:

Epistemología. (Del gr. ἐπιστήμη, conocimiento, y -logía). 1. f. Doctrina de los fundamentos y métodos del conocimiento científico.

Heurístico, ca. (Del gr. εὕρισκειν, hallar, inventar, y -tico). 1. adj. Perteneciente o relativo a la heurística. 2. f. Técnica de la indagación y del descubrimiento. 3. f. Busca o investigación de documentos o fuentes históricas. 4. f. En algunas ciencias, manera de buscar la solución de un problema mediante métodos no rigurosos, como por tanteo, regla.

Teoría. (Del gr. θεωρία). 1. f. Conocimiento especulativo considerado con independencia de toda aplicación. 2. f. Serie de las leyes que sirven para relacionar determinado orden de fenómenos. 3. f. Hipótesis cuyas consecuencias se aplican a toda una ciencia o a parte muy importante de ella. 4. f. Entre los antiguos griegos, procesión religiosa. en ~. 1. loc. adv. Sin haberlo comprobado en la práctica.

Teórico, ca. (Del lat. theorĭcus, y este del gr. θεωρητικός). 1. adj. Perteneciente o relativo a la teoría. 2. adj. Que conoce las cosas o las considera tan solo especulativamente. 3. adj. Dicho de una persona: Que cultiva la parte teórica de una ciencia o un arte. U. t. c. s. 4. f. Parte de la instrucción militar en que se procura a los soldados conocimientos teóricos acerca de las ordenanzas, armamento, táctica, etc. 5. f. p. us. teoría (|| conocimiento especulativo con independencia de toda aplicación.

Como puede observarse en las anteriores definiciones, la epistemología no es plenamente asimilable a lo teórico-conceptual -ni desde luego a lo metodológico¹⁰-, sino que refiere a qué modos de conocimiento admitimos *previamente*; puede acaso considerarse como la “ciencia previa a la ciencia” y, por tanto, está más allá o más acá de una u otra teoría concreta.

Queda así fundada la justificación de reservar un capítulo independiente no sólo al aspecto metodológico de un trabajo doctoral -del mío, al menos- sino también, y diferenciándolo netamente del teórico, a su rostro o cuerpo epistemológico.

III Discusiones “internas” y transversales: qué orientación, qué epistemología, qué visión

La antropología [...] no es sólo una práctica foucaultiana sino también un compendio de sueños alternativos (Lins Ribeiro y Escobar, 2006, 35).

He vivido la antropología como proyecto universal, hecho de redes globales (Vale de Almeida, 2004, 13) [la traducción del portugués es mía].

9 Todas las definiciones ofrecidas en el texto están tomadas de la última edición del Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (DRAE), consultado en su versión electrónica.

10 Metodología. (Del gr. μέθοδος, método, y -logía). 1. f. Ciencia del método. 2. f. Conjunto de métodos que se siguen en una investigación científica o en una exposición doctrinal.

Método. (Del lat. methōdus, y este del gr. μέθοδος). 1. m. Modo de decir o hacer con orden. 2. m. Modo de obrar o proceder, hábito o costumbre que cada uno tiene y observa. 3. m. Obra que enseña los elementos de una ciencia o arte. 4. m. Fil. Proce.

A lo largo de mi desarrollo investigador vienen surgiendo miríadas -¡oleadas!- de posibles epistemologías, conceptos, enfoques desde los que se podría dimensionar este estudio; naturalmente, escoger alguna perspectiva implica de suyo discriminar otras, y tal vez gran parte de lo que legitime la propia opción sea aprehender tales otras y saber justificar por qué se prescindió de ellas.

Este proceso complejo y de autoconocimiento tiene, pues, mucho de inductivo, a mi entender; es decir, justo lo contrario de lo que se pretende cuando al doctorando se le obliga a presentar un proyecto de tesis doctoral más o menos cerrado del que se supone deberá, deductivamente, desarrollar su trabajo posterior.

Veamos algunas palabras de Hannah Arendt sobre el proceso de conocimiento por inducción -o *ad hoc*, dicho de otro modo-:

[...] Los elementos por sí mismos nunca cuajan nada; se vuelven orígenes de los acontecimientos si, de repente, cristalizan en formas fijas y definitivas. Es la luz del acontecimiento mismo la que nos permite distinguir sus elementos concretos entre un número infinito de posibilidades abstractas, y es también la misma luz la que debe guiarnos hacia atrás en el siempre oscuro y equívoco pasado de esos elementos (Arendt, en Palomar Torralbo, 2007¹¹).

Como decíamos, la epistemología no puede ser desligada de la metodología ya que opera, casi, como su tierra de cultivo. Así, las preocupaciones y lagunas metodológicas en torno a mi trabajo estriban en las inquietudes epistemológicas que suscita el campo de estudio. La construcción del objeto teórico y la preferencia por una determinada metodología vienen fundadas en primera instancia por una determinada epistemología; es decir, no nos topamos con una realidad bruta *per se* y posteriormente decidimos el mejor modo de abordarla, sino que también construimos la realidad misma antes incluso de disponernos a estudiarla expresamente, como ya teorizaban Husserl y los fenomenólogos en el siglo pasado (cfr. Husserl, 1999), y como la psicología más contemporánea y revisada ha comprobado en el campo de la percepción humana.

Las críticas a las epistemologías tradicionales, por otro lado, -que se hallaban a la base de las ciencias o disciplinas tradicionales- han venido desde distintos frentes; el anarquismo epistemológico¹² de Feyerabend (1974, 1984), la noción de “revoluciones paradigmáticas” *kunhiana*¹³ (Kuhn, 1987) o la crítica rortyana (Rorty, 2000) son algunos notables ejemplos. La forma como deseamos conocer un objeto de conocimiento determinado, como nos aproximamos a él, desde donde partimos para empezar a conocerlo, no goza de un solo camino posible; más bien, todo lo contrario.

La sugerencia del anarquismo epistemológico no pretende aquí justificar una falta de

11 Documento carente de paginación.

12 Se asume aquí respecto de esta perspectiva la misma flexible ductilidad con la que su artífice la presentaba a menudo en sus propios escritos, y es que la misma noción de anarquismo resulta demasiado compleja e inaprensible como para que admita un único punto de vista cerrado: “P. *Quisiera que explicara el subtítulo de su libro* Contra el método. *Usted escribió que se trata de un punto de vista “anárquico” y además “dadaísta”.* / R. Todo era una broma. El subtítulo es: *Por una teoría anarquista del conocimiento*. Ahora bien, ¿qué es la anarquía? Desorden. ¿Y la teoría? Orden. Ponerlas juntas es una broma dadaísta dirigida a los anárquicos que pretenden ser anárquicos a la vez que tienen una teoría: empresa imposible” (Feyerabend, 1999, 61, 62) [la negrita es mía]. La frase resulta por sí sola bien ilustrativa.

13 “En lugar de buscar las contribuciones permanentes de una ciencia más antigua a nuestro caudal de conocimientos, tratan de poner de manifiesto la integridad histórica de esa ciencia en su propia época, [...] se hacen preguntas [...] sobre la relación existente entre sus opiniones y las de su grupo, o sea: sus maestros, contemporáneos y sucesores inmediatos en las ciencias” (Kuhn, 1987, 23).

criterio en el diseño epistemológico o una cierta pereza metodológica -o apatía, o desconocimiento-, sino más bien invocar y recrear la generación de autoridad propia a la hora de trabajar, autoridad no en sentido de imposición o de gobierno sino de *autoría*. Deviene fundamental que seamos capaces de crear y creer en una subjetividad propia, como paso previo a la intersubjetividad que ha de suceder forzosamente entre sujetos, no entre súbditos intelectuales¹⁴ y académicos. Se precisa de al menos dos sujetos para la intersubjetividad, dos subjetividades en diálogo y respectiva asunción, no en el monólogo alicorto que produce la falta de pensamiento propio, la carencia, al fin, de osadía intelectual -bien alimentada por muchos directores de tesis temerosos y aleccionados en el sistema-.

La cuestión del poder no es en modo ajeno a todos estos fenómenos; bien al contrario, las relaciones de poder se tornan tangibles, adoptan cuerpo en las distintas comunidades interpretativas (Rabinow, 1986, 251ss) del centro -las que se imponen, las que ganan- *versus* las de la periferia -las que pierden-. Esto posee a su vez una encarnación en los departamentos y centros de investigación “con poder” -y en ellos las personas con poder- *versus* los departamentos y centros de investigación en la periferia -el provincialismo metropolitano *versus* el cosmopolitismo periférico, en Lins Ribeiro y Escobar, 2006-.

Es indudable que si tuviéramos que poner un rótulo a la -presunta- disciplina desde la que primordialmente se hace este estudio, sería el de antropología. Si hay una disciplina, o perspectiva, o estilo que ha guiado en mayor medida este trabajo es desde luego la antropología. Pero acaso fuera más adecuado decir que la vocación última, profunda y peregrina, *transversal*, de esta tarea ha sido la antropología, que afirmar que lo que tienen en sus manos es -será- una tesis propiamente *de* antropología - incluso más, de departamento de antropología- en sentido lato -igualmente, afirmar que se vira en este trabajo hacia lo que las últimas reformas educativas llaman “perfiles interdepartamentales” resultaría, sin duda, demasiado tentador; y ello en cualquier caso queda para la consideración y juicio del auditorio-. Y es por tanto evidente que una reflexión sobre la epistemología del método se impone a estas alturas, aún a riesgo de abusar de tal auditorio.

Otro aspecto fundamental que deseo aclarar es que esta tesis doctoral no constituirá una “etnografía pura”, en sentido clásico. Se ha echado mano por supuesto de métodos fundamentalmente etnográficos, desde la consideración de que la etnografía, finalmente, presentaba la flexibilidad, la posibilidad polifónica, la capacidad de abordaje que precisa la investigación propuesta; su empleo como metodología básica quedaba más que justificado: iba a trabajar *con la gente y gracias a su colaboración*; mi laboratorio sería el espacio público en general -la calle, el hogar, la academia- y ello precisa de los métodos y técnicas de investigación etnográfica en primera instancia, tanto como el biólogo precisará de un microscopio y la asepsia de rigor de un laboratorio.

¡No hay asepsia posible en la calle! No hay asepsia posible en una calle polvorienta de Katima Mulilo, pero tampoco en una palestra de Oxford.

Sin embargo, por la naturaleza del tema que se propuso investigar, no se juzgó lo más adecuado la aplicación de una observación participante clásica, ya que se trataba de indagar cuestiones socialmente bastante intangibles. Así, se optó por una metodología mixta que combinara el análisis de resultados electorales y documentos periodísticos con entrevistas en profundidad, complementado con la observación participante de ciertos fenómenos -como los festivales culturales- de gran interés, contenido y significado relacionado con el tema de investigación.

Sí que es probablemente el mío, más que ninguna otra cosa, un estudio antropológico, de *aproximación antropológica*, lo que aporta de entrada bastante flexibilidad y porosidad si recordamos al maestro Geertz, cuando decía que una de las ventajas de la antropología

14 Para una acerada y divertida crítica a los intelectuales “de esta calaña”, véase Feyerabend (1999, 57): “Mi segunda nota es sobre los intelectuales. Tengo montones de cosas que decir de estos pájaros más adelante”.

era que nadie –tampoco quienes la practican- sabe exactamente qué es (en Goldman, 2006, 167), apertura e indeterminación que pueden servir para lo mejor y para lo peor -entre cuyos ejemplos espero que no se cuente esta investigación-.

Como afirma Joao de Pina Cabral, la antropología hoy sigue tratando de “[...] cuestionar los lugares comunes y las falsas evidencias en que se asienta el debate mediatizado que define la agenda política de nuestras democracias modernas” (Pina Cabral, 1999, xiii) [la traducción del portugués es mía].

Claro que se partía de una comprensión y una perspectiva antropológicas, pero creo que el juicio, la valoración, la ponderación en la aplicación de las técnicas de investigación, incluso el propio diseño de la investigación -que se irá modificando con la misma, “danzando con la realidad”¹⁵-, tienen mucho más de inductivo que deductivo. No partimos de premisas seguras, sino que es la propia realidad, el propio encuentro sorpresivo y partisano con la realidad –siempre un punto inesperada, siempre inédita- lo que nos sugerirá las premisas más acertadas, corrigiendo e incluso borrando de un plumazo las previas, construidas a ciegas, desde una ceguera empírica, por más que fuera cargada de “lentes teóricas”.

Como afirma Rabinow (1986, 258), “las problemáticas relaciones de subjetividad, verdad, modernidad y representaciones han estado en el corazón de mi propio trabajo”; aunque finalmente pienso que en cierto modo casi podemos sentirnos orgullosos de tamañas “problemáticas relaciones”, en la medida que ello implica que nuestra disciplina contiene una atormentada ética, y al fin eso deviene un buen síntoma de su vocación crítica¹⁶, íntegra, autocuestionadora.

Realizando un ejercicio que podríamos llamar de “arqueología” de la epistemología de este trabajo, recuerdo que una de las perspectivas teórico-epistemológicas que salió al paso a cierta altura del proceso investigador fue el de la psicología social de corte más clásico. Ésta suele distinguir en sus planteamientos epistemológicos entre el nivel de las prácticas -comportamientos, ámbito de las decisiones pragmáticas, etc- y el llamado “social thinking”, el pensamiento -el campo de las percepciones, etc- (comunicación personal de Franz Wilhelm Heimer en enero de 2007); ambos son considerados dos niveles análisis muy diferentes (entre otras cosas porque, a menudo, se revelan contradictorios), aunque puedan estar relacionados y ser comparados. Por ende, suele ensayarse desde la psicología social y para el estudio de identidades sociales -ya formuladas epistemológicamente de un modo determinado, por supuesto- una metodología de estudio que combina técnicas cuantitativas con cualitativas, o abiertamente cuantitativas -y desde la consideración de las cualitativas como meramente complementarias y prospectivas, y claramente inferiores respecto a la capacidad y rentabilidad informativa-.

La posibilidad de asumir aquella perspectiva de psicología social fue, sin embargo, pronto desechada ya que mi consideración del “hecho social” es más el de poliedro de muchas caras que el de las suma perfecta de aquellas dos partes -la praxis y el pensamiento- bajo el supuesto de que ambas pudieran desagregarse en el análisis. Considerar el “hecho social” que va a estudiarse como susceptible de disecarse en esas dos vertientes fundamentales ya supone un ejercicio epistemológico cuestionable, probablemente útil en ciertos campos o para ciertas inquietudes de investigación, pero no para la mía, en la que el interés mayor es-tribaba en la comprensión e interpretación compleja de hechos sociales complejos, acaso la sumatoria resultante de una miríada de elementos previos, difícilmente discernibles, como la motivación personal, la construcción afectivo-cognitiva de la propia realidad, el sentido práctico y un largo etcétera... poliedro, repito, que considero ocioso -incluso pernicioso-

15 Al estilo de Jodorowsky (cfr. Jodorowsky, 2001).

16 “Los enamorados creen que el amor es una enfermedad, el cínico cree que los escrúpulos morales son una enfermedad, el adolescente cree que su melancolía es una enfermedad y el filósofo cree que sus preguntas son síntomas malignos” (Feyerabend, 1999, 34).

tratar de desagregar al modo que propone la psicología social clásica u ortodoxa, al menos en el contexto donde yo investigué y desde mi perspectiva inevitablemente personal.

Otro aspecto –altamente relacionado con la cuestión anterior- que debe ser abordado es el por qué de la opción por una consideración –y por ende la posterior metodología- *cualitativa*¹⁷ de la cuestión, en lugar de una cuantitativa. Y es que no quiero mostrar estadísticamente qué preeminencia tiene tal o cual sentimiento, sino la complejidad de diversas sensibilidades sociales; no la cantidad de gente que siente esto o lo otro con respecto a tal o cual fenómeno, sino mostrar simplemente la realidad de que *hay gente que siente eso o aquello*, aunque sea minoritario. A fin de cuentas, pintar un cuadro... y un cuadro no pinta sólo aquello de lo que más abunda, o el color social predominante.

No hay un interés estadístico en mi trabajo, en modo alguno. No existe la voluntad de representatividad estadística y sí que existe la voluntad de conocimiento último de las motivaciones o justificaciones que subyacen a los procesos sociales; pretendo, pues, ahondar en la densidad cualitativa de las diferentes posturas, visiones, matices... la verdad está en el matiz, suele decirse; representaciones sociales buscamos, no frecuencias estadísticas. Un conocimiento de totalidad, y una visión por ende más rica, se obtienen no tanto de ampliar el número de entrevistas sino de buscar *otro tipo* de información.

La investigación cuantitativa “descansa” en los números, en su seguridad, pero la cualitativa puede dar mejor cuenta del movimiento de las personas, de su fluctuación, de sus pormenores intraculturales. Los modelos se hacen para percibir, para ensayar una comprensión de la complejidad del mundo, pero a la hora de abordarlo dejan casi de tener sentido.

La congruencia de esta metodología múltiple con la realidad que se pretendía estudiar y con el objeto de estudio resulta evidente: me aproximaba a situaciones y procesos complejos que iban a requerir un enfoque tanto diacrónico como sincrónico para ser comprendidos, una concreción especial a la que se debería sumar una mirada holista ineludible para poder supervisar el conjunto real, así como para incluir el sentido del estudio en un marco global. Si bien tal vez se recurriera en algún momento de la investigación a ciertas técnicas cuantitativas de estudio o análisis de datos, éstas serían presumiblemente subsidiarias frente a la mayor complejidad y, sobre todo, *capacidad de matiz*, que poseen las técnicas cualitativas de investigación humana.

La apertura metodológica es también, y más que nada, una cuestión epistemológica, como trataba de explicar más arriba, y tanto nuestro contexto concreto de estudio como el ámbito macro en el que hemos de insertar aquél –es decir, el ineludible de la globalización-, reclaman la interdisciplinariedad; como afirma Gomes Cravinho (2002, 267), “las múltiples características de la era de la globalización [...] obligan a la adopción de un abordaje transdisciplinar”.

Y hablamos de interdisciplinariedad en el sentido que matiza Barthes: “para hacer algo de un modo interdisciplinar no es suficiente elegir un “tema” y moverse deambular a su alrededor con dos o tres ciencias. La interdisciplinariedad consiste en crear un objeto nuevo que no pertenece a nadie” (en Clifford, 1986, 2) [la traducción del inglés es mía].

17 Se entiende la metodología cualitativa “como una estrategia de investigación fundamentada en una depurada y rigurosa descripción contextual del evento, conducta o situación que garantice la máxima objetividad en la captación de la realidad, siempre compleja, y preserve la espontánea continuidad temporal que le es inherente, con el fin de que la correspondiente recogida sistemática de datos, categóricos por naturaleza, y con independencia de su orientación preferentemente ideográfica y procesual, posibilite un análisis que dé lugar a la obtención de conocimiento válido con suficiente potencia explicativa (Anguera, 1986, 24).

Como señala Tesch, citado por Colás (1997: 227), la investigación cualitativa supone la adopción de unas determinadas concepciones filosóficas y científicas, unas formas singulares de trabajar científicamente y fórmulas específicas de recogida de información y análisis de datos, lo que origina un nuevo lenguaje metodológico (Cazorla Martín, 2006, 2).

IV La contumaz falacia de la neutralidad: antropología y mundo corales

¿Cómo puede el conocimiento, que nos representamos como imparcial y objetivo, estar representado en cuestiones tan subjetivas y mutables como las relaciones personales?” (Carrithers, 1990, 263)

“La crítica corre siempre el riesgo de estar más cerca de lo que supone del paradigma dominante y más lejos del paradigma emergente (Sousa Santos, 2003, 16).

Decir que desde la antropología trabajamos con la gente no equivale a decir que se estudie “a la gente”. Las ciencias sociales no estudian a la gente, sino objetos teóricos o, dicho de otro modo, las construcciones sociales de primer orden que tales gentes tienen. Lo que hace la ciencia social es exactamente una construcción de segundo orden, así que no nos hagamos muchas ilusiones sobre *la gran verdad* de nuestros estudios. Por más que tratemos de hacerlos bien, siempre serán “de segundo orden”, en ese sentido y por ahondar en la analogía lógica¹⁸.

Esto nos debe salvar, además, de juzgar –moralmente, éticamente- nuestro universo de estudio o a las personas con las que trabajamos y que, de un modo u otro, operan como nuestros interlocutores; al menos, si hay que hacerlo de forma alguna, juzguémoslos en el campo, en el momento de la investigación y en tanto que científicos sociales. Peter Berger lo llamó “agnosticismo metodológico” (en Knoblauch, 2006). Esto no tiene por qué implicar necesariamente nuestro “agnosticismo moral” o nuestro relativismo moral en tanto que personas -como afirma Knauff (1996, 249ss), cabe un camino medio entre el esencialismo y el relativismo -, y así se puede explicitar cuando se desee realizar un juicio en un texto teórico -efectivamente, un enfoque crítico y ético puede modificar, favorablemente acaso, un estudio determinado-, pero el campo de lo cultural y lo ético resulta bien poroso y su diferenciación más bien evanescente, por lo que se ha de afinar en tales consideraciones.

Contra el imperativo categórico de la neutralidad, argüimos crudamente con Sanjurjo Pinto (2004) que:

Muchos antropólogos estarán orgullosos de su neutralidad política y crítica en el análisis sociocultural, pensando que esto les asegura una visión objetiva, y sin embargo pueden mostrar muy poco pudor a la hora de aceptar determinados fondos o modelar su discurso frente a auditorios particulares.

Incluso en la formulación del “my place” arendtiano podemos ver esta necesidad del posicionamiento: Arendt ([1958] 1974) defendía que se precisaba de un lugar propio, un hogar, para poder participar en la polis. Naturalmente, este hogar puede ser más simbólico e interno que necesariamente físico. De “mi lugar, mi casa”, nace “lo que a mí me parece”, y ello es lo que precisamente me distingue de una media estadística, de la –presunta- neutralidad de mi época, tan plagada por cierto de arbitrariedad y opción como las “neutralidades” de toda época¹⁹.

18 Para una lectura sobre el problema de la irracionalidad en las ciencias sociales, cfr. la obra homónima de Weber (1985).

19 En la época de Galileo la “neutralidad” era el geocentrismo; en la Inglaterra victoriana la “neutralidad” era pensar que para concebir un hijo las mujeres debían forzosamente tener un orgasmo (lo que exculpaba legalmente a un violador en caso de que su víctima hubiera quedado preñada tras la agresión, porque se colegía que había disfrutado y por tanto no había existido forzamiento); en el mundo griego la “neutralidad” era que las mujeres, los metecos, los niños o los discapacitados mentales entre otros no contaban como ciudadanos; en la época de Maricastaña la neutralidad era... Así indefinidamente.

En palabras de Bartolomé (2004, 31): “[...] contribuir a imaginar el futuro repensando el presente y haciendo

Como afirma James Clifford (1986, 7), las “verdades etnográficas” son parciales -some- tidas e incompletas- de un modo intrínseco. Esto no significa que yo parta de una postura netamente posmoderna -en tal caso, me habría divertido más escribiendo directamente una novela-; me parece muy oportuno el “punto de equilibrio” que sugiere Vale de Almeida (1995, 21) entre la pretensión de suspensión de toda subjetividad en el trabajo de campo -probablemente imposible- y la absoluta subjetividad posmoderna -acaso fácil y cómoda en algunos casos, pero a menudo dudosamente interesante si no va acompañada de un ingente esfuerzo de comprensibilidad por parte de su artífice-.

Ante la pregunta de cuál es el sentido de la ciencia hoy como vocación, Weber recuerda las palabras del mismo Tolstoi: “La ciencia carece de sentido puesto que no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de qué debemos hacer y cómo debemos vivir” (Lev Tolstoi, en Weber, [1959] 1975, 107).

Hay otra preocupación cuasi-ética bien importante del analista social y es lo que podríamos llamar la responsabilidad del discurso, o por el propio discurso, que se construye tomando los discursos ajenos. Valverde (2000, 63) recuerda de nuevo a Geertz (1989) en torno a la cuestionable legitimidad de “hablar por los otros”, de transformarlos, en definitiva, en nuestro lenguaje propio. Bartolomé (2004, 52), por su parte, diserta sobre la otra “ansiedad” vecina en relación con el método, recordando la obra de Georges Devereux *De la ansiedad al método* del año 1977:

“[...] se puede proponer que el método también genera la misma ansiedad que pretende aliviar, si sólo nos puede ofrecer esquemas formalizados de los mundos a los que nos aproximamos [...] No es necesario renunciar a la empatía y a la afectividad para traducir un hecho biográfico (Bartolomé, 2004, 53).

Me apropio en cierto modo de este término tan elocuente, “ansiedad”, para identificarme con esa sensación que a menudo he padecido a lo largo de esta prolongada investigación: ansiedad por la duda constante de estar siendo, o no, lo suficientemente rigurosa, honesta, clara, eficaz, trabajadora, etc, etc, para con mi propia tesis, para con los académicos que tenía cerca -y habían de evaluarme, asesorarme, criticarme o simplemente soportar mi presencia pululante-, para con los interlocutores en el campo... Aquel exceso acaso de autocuestionamiento en que parecemos a veces incurrir los antropólogos, con tantas idas y venidas.

Aumento la carga dramática, e incluso moral, de la palabra “ansiedad” para decir “angustia”... esa angustia etnográfica que mencioné, y que no “sólo” se reduce a los trastornos intestinales en el campo -que por cierto tuve la fortuna de no sufrir apenas-, la amenaza omnipresente de la hembra anófeles o la rotunda soledad de algunas noches en el corazón de África, en la proximidad de los cocodrilos, las serpientes y las lenguas plurales e incomprensibles... cuitas todas ésas románticamente clásicas para los antropólogos.

No. Me refiero con angustia etnográfica a algo mucho más desagradable y mucho más pedestre, también, y que es ese temor rumoroso de no estar cubriendo los mandatos y expectativas, las directrices y extraños sometimientos a que la academia en general y los caminos más trillados, autoritarios e institucionales de nuestra disciplina en particular nos constriñen y condenan, so pena de ser tildados de arrogantes o ignorantes, incompetentes o presuntuosos, o todo eso a la vez.

Pienso que tal vez de esa angustia epistemológica, metodológica, profundamente huma-

ver, a partir del cuestionamiento de esa construcción arbitraria que llamamos realidad, la pluralidad de realidades posibles. Y una de esas alternativas está representada por la configuración de formaciones estatales culturalmente plurales [...] y de un futuro que, para evitar reiterar injusticias históricas, deberá ser construido a partir de la aceptación y el respeto entre las múltiples y diferentes formas de ser miembro de una formación estatal”.

na al fin, nos pueda salvar un ejercicio simple de humildad: reconocer que nuestros estudios no pasan de ser *nuestra palabra*, carácter contingente de nuestro trabajo y... artificio del pensamiento -qué remedio, dice Alencar Chaves, 2003, 163-; palabra que tratamos, sí, de justificar y refrendar lo más posible, y que puede ser, sin duda, más o menos verosímil, elocuente, honesta, acertada o como se quiera. Pero, neutralizada la arrogancia de pretender “decir la Verdad²⁰” -“Voy a decir la verdad. ¿Crees que lo soportarás?”, preguntaba Nietzsche-, y anteponiendo además la buena intención -el “principio de caridad” de Davidson aplicado a las ciencias sociales-, una se queda con su conciencia de analista social, curada de humildad, mucho más tranquila²¹. Al fin y al cabo, lo que intenta la etnografía no puede ir mucho más allá de una combinación, más o menos afortunada, entre narrativa personal y descripción objetivada (Pratt, 1986, 33; cfr. Geertz, 1989).

Venimos hablando de la antropología como la disciplina aquí privilegiada; sin embargo, incluso tratando de antropología cabe la diversidad: la antropología no es, ni mucho menos, igual a sí misma sino que tal vez deberíamos hablar, haciendo eco de ciertos pensadores, de antropologías, empleando siempre un inevitable y tendencioso plural. Así pues, invocamos aquí la perspectiva de la antropología siempre crítica, crítica también de sí misma -auto-aplicación de la teoría- y su reinención desde una comunidad transnacional de antropólogos y antropólogas que persigan la horizontalidad en la globalidad (Lins Ribeiro y Escobar, 2006).

Siempre hay, o debería haber, un “para qué” de la antropología (Lins Ribeiro y Escobar, 2006, 36); siempre yace una pregunta ética y política al fondo. A fin de cuentas, parece incontestable que estos cambios en lo epistemológico habrían de acarrear otros genuinos cambios análogos en lo institucional, la creación de otros ambientes para la -re- producción de la disciplina, una posición crítica contra la monotonía y la naturaleza incompleta del paisaje de la antropología internacional actual estructurado por las fuerzas hegemónicas (Lins Ribeiro y Escobar, 2006, 21), capaz de cuestionar la “antropología de departamento”; una antropología emancipatoria y emancipada, creadora de un campo revolucionario (Lins Ribeiro y Escobar, 2006, 23), en momentos de autonomía, creatividad e independencia... es decir, en momentos de “antropologías del mundo”, de ontologismo múltiple, construido de magia y razón (José María de Arguedas, en Lins Ribeiro y Escobar, 2006, 33).

En definitiva, invoco aquí lo que podría denominarse una concepción coral de la antropología y por ende el mundo; coral en sus métodos, en sus contenidos, en tus proyecciones, en sus voces. Los practicantes de la antropología, como *cartógrafos de la diferencia cultural* (Fry, 2005) están destinados más a la armonización de mil voces diferentes que al dudoso ejercicio de pergeñar y defender una ciencia exacta o, peor aún, cuasi exacta, de las titánicas realidades humanas.

Un coro, además, no es sólo un “conjunto de personas que en una ópera u otra función musical cantan simultáneamente una pieza concertada”, sino también un “conjunto de personas reunidas para cantar, regocijarse, alabar o celebrar algo”; podríamos, eventualmente, preferir y quedarnos con esta acepción, una entre varias. De nuevo, y siempre, y por fortuna, estamos optando.

V La madurez de la -persona- investigadora: de la heteronomía a la autonomía y la autarquía, o el reconocimiento del pensamiento pedestre. [A modo de conclusión partisana]

Sentí la necesidad de una mayor relación entre mis estudios y mi vida (Fry, 2005, 17) [la

20 “La “Verdad” escrita en “mayúsculas” es una huérfana sin poder ni influencia” (Feyerabend, en Broncano, 1999, 30)

21 “¿Qué recurso puede el antropólogo utilizar sino el de transformar las deficiencias en triunfo?” [...] “Así, en el perenne fondo de oscuridad de los fenómenos sociales, de su opacidad, es como el antropólogo puede encontrar su inagotable fuente de “extrañamiento”. Es al menos en la creencia de esta posibilidad como el proyecto de este trabajo se justifica” (Alencar Chaves, 2003, 164).

traducción del portugués es mía].

Especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente (Weber, [1901] 1979, 60):

Quizás pueda parecer que estoy proponiendo una apología del eclecticismo pero, aunque no sea exactamente una apología, sí es por lo menos una llamada de atención en contra de los prejuicios al respecto (Bartolomé, 2004, 51).

Defendemos aquí el pensamiento pedestre; mas, ¿qué se entiende realmente por tal evocación?

Sentí un gran alivio cuando reconocí, tras tantas interesantes, retadoras y agotadoras charlas con diversos “especialistas reconocidos”, que, por más autorizada, refrendada, esforzada, cultivada que estuviera mi voz, siempre habría alguien –mejor asumir que podían ser “muchos alguienes” y así tendríamos un gran trabajo hecho- que podría criticarla, confrontarla, oponerla a la suya propia; pero, especialmente, respiré cuando supe reconocer que ello en sí mismo, además de inevitable, no era malo ni tocaba la legitimidad y el valor de mi propio trabajo, y mucho menos de mi propio esfuerzo y la fe en lo que hago.

Se trata de algo más que tratar de conjugar la rigurosidad con la flexibilidad y la espontaneidad que reclaman las realidades sociales... es más que esa conjugación: es darse cuenta de que el rigor en un análisis social se funda precisamente, *nada* en la flexibilidad y espontaneidad de que es capaz el investigador o la investigadora:

No solo porque somos profesionalmente sensitivos frente a los asuntos de diferencia cultural y política, sino también porque, como académicos, sabemos que la diversidad y la creatividad se nutren una de la otra, que el contar con un grupo más grande de diferentes perspectivas presenta una mayor capacidad para la invención (Lins Ribeiro y Escobar, 2006, 22).

Nos construimos en parte, nos recreamos, renacemos en el proceso de investigación etnográfica y su posterior plasmación en un texto, con todo cuanto implica de esfuerzo recapitulador, cohesionador, de abstracción incluso, de alejamiento y –eterno- retorno. Eternamente retornamos a nosotras mismas, en un eterno ejercicio de autorreflexividad y reflexión (Kalir, 2006, 235), y volvemos a ser otras y distintas a cada paso de la investigación. Nos jugamos mucho en ello, nos implicamos, ponemos más que una carrera; ponemos temblores y temores -recordando a Feuerbach-, ponemos la vida y el sueño, nos involucramos... nos *envolvemos*, llegamos a odiar el campo y no tenemos más remedio que volver a él, porque en pleno odio constatamos que nos hemos enamorado y que es sólo el amor el que nos hace hablar con odio; así que la escritura etnográfica, con esa parte de autobiografía ineludible -y pese a las disensiones geertzianas-, nos cuestiona hasta lo bien íntimo.

El escrito etnográfico no es un diario, pero tampoco podrá ser nunca un informe objetivo. No es un poema, pero tampoco dejará nunca de tener pedacitos de nuestra alma repartidos aquí y allá, escondidos, más o menos invisibles para los lectores pero representando desnudeces para nosotras mismas, esa casi exposición pública del sentimiento de perplejidad, del asombro.

La perplejidad siempre, aquella cualidad de dudoso, incierto, irresoluto, confuso, como perenne compañera del etnógrafo-antropólogo –siempre- inocente, siempre ajeno, siempre dentro, siempre tormentoso, lleno de oleaje, con los ojos escocidos de la sal.

Hacemos circunloquios para distraer todo lo que de nuestro ponemos en aquel texto, inexorablemente, a cada paso de la investigación antropológica, como en una suerte de meta-antropología, como en una ciencia-arte de nosotros mismos...

Desde el reconocimiento de la condición *fronteriza* de la antropología en tanto que ciencia, invocamos la unión de ciencias sociales y humanidades. La escisión disciplinaria entre ellas resulta, a mi juicio, intelectualmente mediocre y fría, torpe y gélida; ¿acaso nos creamos los investigadores sociales que estamos fuera del mundo, que las personas con las que y sobre las que trabajamos no son humanas... en el pleno y desarrollado sentido del término? Mejor un poco más de arte y un poco menos de ciencia, llegado el caso; además para qué, para qué seguir adorando la ciencia como el dios moderno, el dios de la modernidad... el dios de la posmodernidad. No queremos caer en lo que Pessoa (2005) rechazaba: volver a rezar a falsos dioses, ora la Ciencia, ora la Humanidad como pseudoconcepto... ora la raza, ora la destrucción.

Así pues, la cuestión de la distinción entre ciencias sociales y humanidades en la discusión sobre el estatuto -teórico, epistemológico, disciplinar- de la antropología es fundamental aquí: se sostiene el necesario auxilio de unas otras para que las segundas, las humanidades, ayuden a las primeras a fundar objetos de estudios. La realidad no es nunca plana y objetiva, sino que construimos la misma realidad que nos disponemos a estudiar, disecar, cuestionar en una u otra medida, en uno u otro sentido. Lo que no pueden resolver las ciencias sociales²²: los *finés*, la eterna disputa de los fines; y ello nos lo conceden las humanidades, la condición agonal de la discusión política -en su sentido etimológicamente puro-, el reconocimiento de la no neutralidad.

Las ciencias sociales *son* humanas, *han de serlo*; más que hacer las ciencias sociales “más ciencias”, en ese sentido torpe y frío del que hablo²³, habrían de tornarse más humanas ya que el papel que mayormente le cabe o le debe caber a las humanidades hoy en el contexto de la globalización, auspiciadas por y de la mano de las ciencias sociales -insisto en que su hermanamiento e incluso su emparejamiento podrían ser óptimos-, es el de cantera para la creación de pensamientos anti poder contundentes para combatir el poder de la mera racionalidad mercantil, que está matando al ochenta por ciento de la humanidad a marchas forzadas -y primero a las mujeres y a los infantes; de camino, a los ecosistemas terrestres, a sus árboles, a sus animales, e incluyamos ahí al *homo sapiens*); para dar opciones de pensamiento distinto que son las que acaban por cimentar y guiar una época... Las imaginaciones, las visiones, las proyecciones críticas que podamos hacer desde un coito bien avenido entre ciencias sociales y humanidades serán las alternativas al pensamiento uniforme neoliberal, serán las alas capaces de inventar nuevos mundos y las primeras piedras para la construcción de los mismos.

Para hacer otros mundos posibles son precisas personas con la osadía suficiente para imaginarlos, animales-personas con la inocencia necesaria para pensar desde la libertad... A menudo los estrechos márgenes de la academia, la cortedad de miras de los evaluadores o las antojeras espurias entre departamentos universitarios son el cóctel perfecto para matar lentamente estas búsquedas, para oxidar el pensamiento más osado, para ponerle puertas a la creatividad, que sencillamente se esfuma si se la conduce de los silvanos senderos sin desbrozar a las grandes autopistas de peaje... un peaje a menudo bien caro, en cuanto a lo que a dignidad y honor intelectuales se refiere:

22 “Existe un amplio debate en las ciencias sociales: se plantea si es posible sólo describir y comprender la realidad (la realidad social) o si también se la debe explicar” (Feyerabend, 1999, 60).

23 Sobre el cuestionamiento de la autoridad de la ciencia en general han corrido ríos de tinta y algunos de los más acerados vienen de la pluma de, cómo no, el ya mencionado *enfant terrible* de las ciencias sociales Paul Feyerabend (1984, 59), quien afirma que “su excelencia [la de la ciencia] sólo puede demostrarse de forma circular, suponiendo una parte de lo debería mostrarse”. La parcialidad de toda disciplina, incluidas las ciencias llamadas exactas o experimentales (y por supuesto las sociales) se torna así evidente; este reconocimiento entre otros conduce a Feyerabend (1984, 122) a la creencia de que “en una democracia, la decisión final sobre la investigación a hacer y los resultados que deben ser enseñados corresponden a los ciudadanos, NO a los expertos”.

Debería quedar claro desde el principio que cualquier movimiento inclusivo y participativo que procure incrementar la diversidad está destinado a perturbar a quienes se han beneficiado de su ausencia (Lins Ribeiro y Escobar, 2006, 17). Los académicos influyentes en los países del centro están en posición de decidir a qué tipos de conocimientos se les debe conferir autoridad y atención [...] (Kuwayama, en Lins Ribeiro y Escobar, 2006, 18).

Así que traigamos a colación la periferia para hacerla nuestra en la epistemología de nuestras investigaciones: “Periferia. (Del lat. *periphería*, y este del gr. *περιφέρεια*). 1. f. Contorno de un círculo, circunferencia. 2. f. Término o contorno de una figura curvilínea²⁴. 3. f. Espacio que rodea un núcleo cualquier”. El peligro siempre acontece en los bordes, y la osadía, y la confusión, y el mestizaje de las almas. La periferia habría de ser una categoría básica de nuestras epistemologías hoy, a modo de una “interjección conceptual” y heurística fundamental:

Hablar del pensamiento *pedestre*²⁵, al fin, es hablar de un pensamiento que anda a pie y que se hace de pie... incluso, por qué no, que puede llegar a ser llano, vulgar, inculto, bajo, porque a veces no queda sino renunciar a ciertas pautas “cultas” para revisar lo que se había cultivado, sembrado o promovido, y “[...] porque el espíritu humano tiende naturalmente a criticar porque siente, y no porque piensa [...]”, como afirma el maestro Pessoa (2005, 45).

Lo que defendemos es una autarquía de las *relaciones* en el pensamiento, no de sus componentes, y nunca de su camino. Una autarquía de la *decisión*, y no de las consideraciones previas en su gestión y su génesis, y nunca de su implicación. Una autarquía de la ética personal y profesional, y no de la política que genere.

Por suerte, creo que la ganancia en independencia y autonomía forma parte de este proceso en el que la doctoranda se sumerge, y que ello pasa, tal vez, no por prescindir en absoluto de las opiniones ajenas mas sí por aprender a desestimarlas, llegado el caso, y a olvidarlas conveniente e intencionadamente... si fuera necesario. Tal entrenamiento implica, entre otros aprendizajes, comenzar a ligar las nociones de autoría y autoridad y, en tal adquisición paulatina de esa “mayoría de edad” intelectual -autarquía si se quiere, *autogestión* intelectual-, existe un punto de inflexión, una charnela emocionante y desafiante, casi peligrosa para el que la encuentra y que implica un ejercicio inevitable de osadía para ser cierta, consistente al fin en dar ese paso hacia el abismo libre, el acantilado de la independencia de pensamiento por donde, de hecho, nos *despeñamos* para empezar a volar.

Pero esta *aventura reencantada* del conocimiento –recordando las palabras de Boaventura de Sousa Santos (2003)- no está exenta en su reencantamiento de no pocos dolores y temores, de varios y distintos embrujos, conjuros malignos que la librepensadora-libreintelectual en ciernes sufrirá acaso como ritual de iniciación...

Todo sea por el bien de esa libertad, de ese pensamiento, y de esa *a-ventura*.

Bibliografía

ALBERTI, R.

1997 “Retornos del amor en la noche triste”, en LAMA, V. (Edit.). *Antología de la poesía amorosa española e hispanoamericana*. Madrid: Edaf.

ALENCAR CHAVES, Ch.

2003 *Festas da política. Uma etnografia no sertao*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

ÁLVAREZ VEINGUER, A.

²⁴ Lo curvilíneo también enlaza con la idea del camino del conocimiento *sinuoso* y *contingente* que, dice Broncano (1999, 26), habían descubierto Khun, Lakatos, Hanson y el propio Feyerabend.

²⁵ Pedestre. (Del lat. *pedestris*). 1. adj. Que anda a pie. 2. adj. Que se hace a pie. 3. adj. Dicho de un deporte: Que consiste particularmente en andar y correr. 4. adj. Llano, vulgar, inculto, bajo.

- 2001 “Transgresión de fronteras en la República de Tatarstán: identidades múltiples, el universo frente al “multiverso””, en *Política y Sociedad*: 71-83.
- ARENDR, H.
1974 *La condición humana*. Barcelona: Seix Barral. (Orig. 1958).
- ANGUERA, M^a T^a
198 “La investigación cualitativa”, en *Educación*, 10: 23-50.
- BRONCANO, F.
1999 “Introducción”, en FEYERABEND, P. K. *Ambigüedad y armonía*: 9-34. Barcelona: Paidós.
- BUENO MARTÍNEZ, G.
2006 “Reflexión filosófica sobre el Guión Vital de Eric Berne”, en VALBUENA, Felicísimo (Edit). *Eric Berne. Teórico de la comunicación*: 233-251. Madrid: Edipo.
- CARRITHERS, M.
1990 “Is Anthropology art or science?”, en *Current Anthropology*, 31, 3: 263-280.
- CAZORLA MARTÍN, A.
2006 “El análisis de datos cualitativo”, en Módulo impartido en el Máster Interuniversitario en Gestión y de la Cooperación Internacional y de las ONG's (Universidades de Granada y Santiago de Compostela), curso 2005-2006.
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E.
1986 *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. San Francisco: University of California Press.
- COLÁS, P.
1998 “El análisis cualitativo de datos”, en BUENDÍA, L. (et alii). *Métodos de investigación en psicopedagogía*. Madrid: Mc Grau-Hill.
- FEYERABEND, P. K.
1974 *Contra el método: esquema de una teoría anarquista del conocimiento*. Barcelona: Ariel.
1984 *Adiós a la razón*. Barcelona: Paidós.
1999 *Ambigüedad y armonía*. Barcelona: Paidós.
- FRY, P.
2005 *A persistência da raça. Ensaios antropológicos sobre o Braisl e a África austral*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- GEERTZ, C.
1989 *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.
- GLEDHILL, J.
2000 *Power and its disguises. Anthropological perspectives on politics*. Londres: Pluto.
- GOLDMAN, M.
2006 “Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica”, en *Etnográfica*, X, 1: 161-176.
- GOMES CRAVINHO, J.
2002 “Governança e globalização”, en *En Visões do mundo. As relações internacionais e o mundo contemporâneo*: 265-292. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- HUSSERL, E.
1999 *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza.
- JODOROWSKY, A.
2001 *La danza de la realidad*. Madrid: Siruela.
- KALIR, B.
2006 “The field of work and the work on the field: conceptualising an anthropological research engagement”, en *Social Anthropology*, 14, 2: 235-246.
- KNAUFT, B. M.
1996 *Genealogies for the present in cultural anthropology*. Londres: Routledge.

- KNOBLAUCH, H.
2006 “The sociology of religion and the secularization of the modern society”, Conferencia pronunciada en el Instituto de Ciências Sociais de la Universidad de Lisboa el viernes 3 de noviembre de 2006.
- KUHN, T.
1987 *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- LINS RIBEIRO, G.; ESCOBAR, A.
2006 “Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder”, en *Universitas Humanística*, 61: 15-49.
- MARCUS, G. E.
1986 *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. Londres: University of California Press.
- OUMAR KONARÉ, A.
2006 “É uma ilusão pensar que podemos fazer uma guerra contra Sudão no Darfur”. Artículo del día 7 de diciembre de 2006 en el diario portugués *Público*: 21.
- PALOMAR TORRALBO, A.
2007 “Totalitarismo, experiencia y metáfora: una lectura del capítulo “Ideología y terror” de *Los orígenes del totalitarismo* de Hannah Arendt”. Inédito.
- PESSOA, F.
2005 *Livro do desassossego*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- PINA CABRAL, J.
1999 “Prefácio”, en VALVERDE, Paulo Jorge. *Máscara, Mato e Morte em Sao Tomé. Textos para una etnografía de Sao Tomé*: xiii-xxv. Lisboa: CEAS.
- PRATT, M. L.
1986 “Fieldwork in common places”, en CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Edits). *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. San Francisco: University of California Press.
- RABINOW, P.
1986 “Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology”, en CLIFFORD, James; MARCUS, George E. (Edits). *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*. San Francisco: University of California Press.
- RORTY, R.
2000 *El pragmatismo: una versión*. Barcelona: Ariel.
- SANJURJO PINTO, J.
2004 “Hacia una antropología del poder”, *Gazeta de Antropología*, número 20.
- SOUSA SANTOS, B.
2003 *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Bilbao: Palimpsesto.
- VALE DE ALMEIDA, M.
1995 *Senhores de si. Uma interpretação antropológica da masculinidade*. Lisboa: Fim de Século.
2004 *Outros destinos. Ensaios de antropologia e cidadania*. Lisboa: Campo das Letras.
- VALVERDE, P.
2000 *Máscara, Mato e Morte em Sao Tomé. Textos para una etnografía de Sao Tomé*. Lisboa: CEAS.
- WEBER, M.
1975 *El político y el científico*. Madrid: Alianza. (Orig. 1959).
1979 *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península. (Orig. 1901).
1985 *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.