

SENTIDO Y FIN DEL CONOCIMIENTO ANTROPOLOGICO

Traducción libre efectuada por el profesor Pablo Andueza del artículo de Marc Augé: “Sens et fin de la connaissance anthropologique”, publicado en Cahiers Vilfredo Pareto N°79 (1988), p. 73-86.

El tema de la utilidad del conocimiento, formulado a un antropólogo social, es doblemente perverso. La primera perversión se manifiesta en aquellas parejas de oposiciones del tipo ciencias duras / ciencias blandas, ciencias exactas / ciencias humanas, ciencias naturales / ciencias sociales, o ciencias puras / ciencias aplicadas, las que no solamente no terminan de definir satisfactoriamente nuestra disciplina, sino que además planteadas con mayor o menor ingenuidad, tienden a sugerir, paradójicamente, que las ciencias sociales sólo pueden escapar a la inexactitud cuando éstas, aplicadas, cumplen una función práctica. Luego volveré a referirme a esta primera perversión.

La segunda perversión, y más fundamental, aparece por el hecho de utilizar las palabras “utilidad” y “conocimiento” para interrogarse acerca de la antropología social, puesto que estas palabras nos dan a entender tácitamente que existiría un sentido prefijado para nuestra disciplina, en circunstancias que el objeto y la naturaleza del conocimiento antropológico (lo que también es válido para otros tipos de conocimientos) son eminentemente y literalmente *problemáticos*, como lo es *a fortiori* su utilidad. Entiéndase bien lo que estoy planteando: no es que crea que el tema del fin y sentido de la antropología esté mal formulado o sea improcedente. Por el contrario, está tan hábilmente planteado que para abordarlo adecuadamente me veré obligado a realizar un gran esfuerzo. En primer lugar, consideraré, en todo momento dentro del ámbito de mi disciplina, la dimensión histórica de la antropología (lo haré de manera algo banal si se quiere a partir de su aplicación); luego ofreceré una dimensión general de la disciplina para así responder interrogantes tales como ¿cuál es el objeto? y ¿cuál es la naturaleza del conocimiento antropológico?; por último, terminaré la presentación de manera más original defendiendo la idea que la antropología social es una buena herramienta para poner en evidencia los prejuicios de la ignorancia social o, lo que es aún peor, de la nocividad del desconocimiento.

Si partimos de la base que el conocimiento antropológico tiene efectivamente un sentido y un fin, me parece indispensable no reducir o limitar ese sentido y ese fin a lo que otras perspectivas científicas u otros imperativos no científicos desean que este conocimiento sea, por muy legítimas que puedan éstos ser.

Advertimos, también, que la cuestión de la aplicación y la utilidad de cualquier conocimiento científico, incluida la antropología, como así mismo de la legitimidad de su uso, todos éstos temas de interés evidente, esconden una interrogación mañosa o, dicho más suavemente, pretenden una respuesta que jamás podrá enteramente acabarse ni completarse, a pesar de los buenos esfuerzos que puedan hacerse en esa dirección. Pues, desafortunadamente, abordar el problema de la utilidad del conocimiento en mérito de sus aplicaciones posibles, remite la cuestión de la utilidad (del sentido, del fin, de las consecuencias) en último término a consideraciones técnicas, pragmáticas o éticas. Si las matemáticas, la física o la química pueden servir para fabricar cohetes, ¿de qué sirve ir a la luna? En otras palabras, cualquier fin sólo puede justificarse por otro y así sucesivamente hasta perderse en la búsqueda de un fin último. Al término de este encadenamiento de nuevas preguntas y razones, nos veremos forzados a concluir que es

justamente el valor que asignamos a esos fines explícitos o implícitos lo que puede ser cuestionado; es la realidad objetiva y general de los valores subyacentes a fines concebidos como el medio para lograr otros fines lo que puede ser objetado. Presentimos que todos estos “fines-medios” no pueden ser los del conocimiento propiamente tal y estamos tentados a afirmar, por el contrario, que el conocimiento no tiene otro fin que el conocimiento en sí mismo.

Pero detengámonos por el momento en la cuestión de la aplicación de las ciencias sociales y, especialmente, de la antropología. Que el conocimiento antropológico pueda ser útil (para los colonizadores, luego a los “modernizadores” y, en último término incluso a los pueblos colonizados), es una exigencia que nació progresivamente de la conjunción de a lo menos tres factores históricos surgidos a partir de tres historias diferentes.

(a) la colonización: la antropología sobre todo británica ha sido desde sus orígenes una antropología aplicada a los problemas planteados por los procesos de colonización puestos en marcha por las potencias, y ha sido también el caso de Francia, aunque menos sistemático e institucionalizado; militares y administradores se interesaron, con más o menos fortuna e inteligencia, en aquellos a los cuales buscaban someter a su cargo. El deseo de conocer surge en este caso de la necesidad de la acción. Sin ceder a conclusiones demasiado simplistas, sostendremos que obras antropológicas importantes fueron el resultado de la práctica misma de la colonización; incluso, podemos decir con algo de cinismo que un efecto positivo incuestionable de la colonización ha sido el progreso del conocimiento antropológico, a pesar de que a menudo el mundo académico se ha esforzado en defender una lectura opuesta a ésta, tanto para elogiar como para condenar la asistencia que el conocimiento antropológico habría aportado a la acción colonial.

(b) la historia del concepto de cultura, tema central para la reflexión antropológica: recordemos que desde una perspectiva *funcionalista*, se entiende por cultura la suma de diferentes características de orden institucional o técnico que posee una sociedad determinada. El mérito de esta concepción es que permitió hacer compatible la visión funcionalista y la visión evolucionista (tan en boga a lo largo del siglo XIX y principios del siglo XX), gracias a que la combinación particular de las características culturales de una sociedad inferidas por los funcionalistas podía estimarse perfectamente como específicas de un cierto estadio de civilización, como gustaban comparar las culturas los *evolucionistas*. La tormenta *estructuralista* de los años 60 no podía dejar de tener un impacto sobre la definición del concepto de cultura: la idea de cultura como suma (o adición de “características”) se sustituye por la idea de la cultura como resta. Desde esta concepción, la cultura es lo que queda después que se ha explicado (casi todo) lo social por el juego de los determinismos económicos y sociales. Esta concepción de la cultura como suplemento o resta es compartida, en esos años 60, por todos aquellos que asumían tanto la visión globalizante de los funcionalistas como el determinismo marxista. Empero, desde el punto de vista que nos interesa aquí, las dos concepciones (de suma y de resta) tienen un valor: asignan a la antropología social un campo de observación global o específico que encierra en todos los casos el secreto de cada sociedad. En efecto, cada sociedad posea un estilo propio, un misterio particular, y en todo caso es a la antropología a quien le corresponde reconstituir lo primero y de aclarar lo segundo. Sin embargo, la tarea antropológica respecto de la cultura ha hecho que su rol haya podido en ocasiones ser sobreestimado y, en otras, subestimada. La

formulación más clara de esta condición ambigua, se expresa por ejemplo al momento de querer hacer de la antropología una disciplina susceptible de poner en evidencia los “frenos al desarrollo” o a la “modernización”, tema que se asocia (a lo menos en las mentes de los economistas y políticos) con las especificidades de tal o cual cultura. Bien vale citar aquí un autor como Samir Amin, a quien nadie puede calificar de advenedizo en la disciplina antropológica o en las poblaciones africanas. Él sostenía en 1967 en su libro *Le développement du Capitalisme en Côte d’Ivoire* que solamente la antropología podría explicar por qué a pesar de encontrarse en condiciones naturales semejantes, los Senufo tuvieron éxito en la economía de plantación y los Koulango no. Sobrestimación, entonces, al pedir a los antropólogos la tarea de explicar lo inexplicable; igualmente subestimación: el objeto de las investigaciones antropológicas es definido y requerido por los economistas para contar con un insumo útil, uno entre otros tantos, que ayude a orientar acciones que, en su mayor medida, escapan de cualquier aprehensión crítica.

(c) La tercera historia es la del pensamiento tecnocrático, que llega a formulaciones ciertamente más matizadas y complejas respecto de nuestra disciplina que la segunda. En la confluencia de la historia de la técnica y de la antropología se producen extrañas turbulencias. En efecto, los antropólogos (a lo menos algunos entre ellos) han decidido aplicar a su propia sociedad la mirada que reservaban hasta hace poco a culturas lejanas y exóticas. Así han encontrado (sobre todo en los EE.UU.) una demanda de orden técnico y funcional de parte de empresarios y directivos empresariales. Esta nueva demanda, que no alcanza solamente a antropólogos sino a otros investigadores como los lingüistas por ejemplo, apunta a que sus conocimientos específicos pueden ser explotados para el establecimiento de softwares y en el sector de la inteligencia artificial. A este respecto es necesario ser claro: no sugiero de ninguna manera que la antropología social no pueda aportar a los actuales requerimientos de la vida empresarial o de los grandes suburbios urbanos, o a los problemas planteados por la coexistencia en los mismos lugares de grupos de edad y grupos étnicos diversos, sino lo contrario. Más bien quiero proteger nuestra disciplina a fin que su contribución en estos campos no se desnaturalice (sucede cuando el antropólogo pasa a cumplir un rol de experto o consejero en relaciones sociales). Reivindico, por otra parte, la colaboración de antropólogos en investigaciones interdisciplinarias, algunas ya concluidas, la que ha sido muy fecunda, por ejemplo, para cambiar de referencias en el dominio médico y epistemológico. En efecto, serios estudios etnográficos relativos a poblaciones chinas, tunesianas y esquimales han contribuido a poner en evidencia el rol jugado por los factores alimentarios en el cáncer a la rinofaringe paralelamente a la acción del virus de Epstein-Barr.

Pero, por útil que pueda ser la aplicación de la perspectiva antropológica a ciertos problemas contemporáneos, la utilidad global del conocimiento antropológico no puede reducirse a la posibilidad de una colaboración puntual a favor de otras disciplinas en miras a resolver (o de replantear mejor) algunos problemas. En realidad, es siempre muy peligroso reducir una disciplina a un conjunto de temas acotados ya consagrados pues es como matar a la gallina de los huevos de oro, asesinar la fecundidad de una disciplina asignándole sólo algunas temáticas posibles. Esta constatación puede extenderse al conjunto de “especialidades” antropológicas que a menudo los antropólogos están inclinados a constituir: antropología médica, antropología jurídica, antropología histórica, etc... En este caso, de nuevo, la duplicidad sobreestimación / subestimación vuelve a aplicarse, esta vez a la antropología, pues tiende a concebirla tanto como una ciencia imperialista que puede expandirse sin fin o como ciencia

auxiliar y subordinada a otras disciplinas. Que el método antropológico pueda aplicarse a dominios muy diversos, incluyendo a aquellos que otras disciplinas tienen como objeto principal, eso es una cosa; pero que cada una de sus aplicaciones llegue a engendrar una disciplina particular, eso es otra cosa muy distinta. Esto último sería, en mi opinión, un grave error, equivalente en gravedad al afán de reducir la utilidad del conocimiento antropológico al aporte que las sub-antropologías puedan hacer al análisis de los objetos constituidos y definidos por otras ciencias.

Luego de haber efectuado un rápido sobrevuelo sobre la historia de la antropología, estamos en condiciones de retomar nuestra afirmación inicial en cuanto que no es bueno interrogarse sobre la utilidad del conocimiento preguntándose, por ejemplo, cuál es su uso potencial. Aplicada a la antropología, esta cuestión suscita inexorablemente variadas respuestas parciales, correspondientes a definiciones excluyentes, mutilantes y, en ocasiones, injustas. Porque, en rigor, todo puede servir a todo (a la guerra, a la paz, a la explotación, y a la liberación). ¿Debemos reivindicar entonces la inutilidad del conocimiento, especialmente del conocimiento antropológico, y postular que éste no tiene otra finalidad que él mismo?

Tal afirmación, digámoslo de entrada, no elimina el problema del objeto del conocimiento pero tiende a reconocer que el problema del conocimiento, y el conocimiento en tanto objeto de conocimiento, son aspectos indisociables. No hay ciencia sin consciencia, consciencia del hecho que el hombre en su realidad biológica, neuronal, psicológica, sociológica forma parte de lo que se intenta conocer. Cualquiera sea el objeto sobre el cual dirija sus esfuerzos, la tarea de conocer entraña *ipso facto* un mejor conocimiento del hombre por el hombre, un mejor conocimiento del mismo conocimiento y al hombre como sujeto y objeto de este conocimiento. La condición humana, en la cual el escepticismo de Montaigne incorpora curiosamente el carácter “ondulante y diverso”, no es separable del mundo del cual forma parte, ni de la naturaleza de la cual ella procede. Esta relación necesaria del hombre al mundo, Heidegger la caracteriza a través de la fórmula *in-der-Welt-sein*, ser-en-el-mundo. Milan Kundera recuerda esta fórmula en su libro *El arte de la novela*, al sugerir que la novela (cuya única razón de ser “es decir lo que solamente la novela puede decir”) transmite desde Balzac *la dimensión histórica del ser humano*: “el hombre y el mundo están ligados como el caracol a su concha: el mundo forma parte del hombre, es su dimensión y, al mismo tiempo, en la medida que el mundo cambia, la existencia (*in-der-Welt-sein*) también cambia. Desde Balzac el “Welt” de nuestro ser posee el carácter histórico y las vidas de los personajes que se desenvuelven en un espacio de tiempo marcado de fechas”. El hombre como ser histórico no deja de permanecer como un ser de y en la naturaleza: la misma intuición que legitima el proyecto de Montaigne y la definición heideggeriana del hombre alimenta, según mi opinión, el optimismo científico de Freud cuando escribe en *El avenir de una ilusión*: “Se ha ...tratado de desacreditar radicalmente la ciencia diciendo que debido a las condiciones mismas de nuestra organización, ella sólo puede darnos resultados subjetivos mientras que la verdadera naturaleza de las cosas externas a nosotros permanecen inaccesibles. Esta posición olvida, sin embargo, algunos factores que son decisivos a la hora de comprender el trabajo científico. En primer lugar, nuestra organización, esto es, nuestro aparato psíquico, se ha desarrollado precisamente esforzándose por explorar el mundo exterior y, por allí, por realizar en su propia estructura un cierto grado de adaptación. En segundo lugar, nuestro aparato psíquico es en sí mismo parte constitutiva de este universo que hemos de explorar, y que de hecho se presta a nuestra exploración...”

La antropología encuentra aquí su lugar. El hombre, este hombre para el cual todo acto de conocimiento presupone una existencia a la vez de sujeto y de objeto, es un hombre plural. Cada individuo existe en y para su relación con los otros y los hombres son diferentes entre sí por su sexo, su carácter, su pertenencia etno-cultural, su posición social, etc...En concreto, el hombre como objeto (y sujeto) de conocimiento solamente puede ser conocido bajo dos modalidades concomitantes: las del mismo y las del otro, y el juego de esta doble modalidad es el objeto de la antropología más allá de la diversidad de sus terrenos empíricos.

La antropología, entendida por este aspecto cognitivo, estudia los procedimientos por los cuales las sociedades humanas han intentado dominar el mundo intelectual y prácticamente. Respecto de estos procedimientos (elaboración de antropologías locales, panteones, taxinomías diversas) debemos decir, por una parte, que éstos han tenido por efecto ordenar la vida de los hombres en relación al universo susceptible de ser dominado, y con la finalidad de hacer vivir y sobrevivir la especie; y, por otro lado, que éstos confirman esta indisolubilidad del hombre con el mundo como objetos de conocimiento tal como lo hemos situado en el principio mismo del acto de conocer. Y, conocer conlleva cierto número de riesgos de orden intelectual y práctico que le son inherentes y que la antropología tiene el mérito de identificar. Según mi opinión, el primero de estos méritos, su utilidad primera, que nos hace ver que lejos de limitarse a las sociedades donde los identifica más fácilmente (sociedades no occidentales), estos riesgos amenazan cualquier sociedad y a todos los individuos de la sociedad. Se trata, en resumen, de los riesgos del reconocimiento, y en el cual el desconocimiento constituye una consecuencia eventual.

En efecto, no existe sociedad hasta ahora conocida que no haya intentado dominar intelectualmente el mundo que la rodea construyendo para su uso personal una imagen del hombre, de las relaciones interhumanas, de la naturaleza y de las relaciones entre hombre y naturaleza. Este intento procede menos del deseo de conocer como la necesidad de encontrar sentido, de la necesidad de “reconocerse”. Lévi-Strauss, en su *Introducción a la obra de Marcel Mauss*, señala que desde la aparición del lenguaje fue necesario que el universo significara porque la necesidad de sentido precede las capacidades del saber, hace recaer sobre lo real un conjunto de significaciones cuya coherencia ha de buscarse en las leyes del pensamiento simbólico y no, directamente, en las propiedades objetivas de la naturaleza. Lévi-Strauss postula en este punto la anterioridad de lo simbólico en todas las prácticas sociales las cuales le derivan y toman su forma. De esta anterioridad, sin duda, es que nace la idea a menudo captada por los primeros observadores del hombre, y que venía confirmada por la reivindicación explícita de aquéllos que ellos observaban, en el sentido que cada sociedad se consideraba como la sola humanidad, haciendo de sus vecinos verdaderos monstruos, o de los visitantes blancos, dioses. Por un “corto-circuito” de nuestro pensamiento ampliamente confirmado, los seres humanos prefieren más reconocerse a sí mismo que conocer el mundo, sustituyendo las fronteras imprecisas de un universo esquivo por la seguridad totalitaria de los mundos cerrados.

Tres observaciones matizan o precisan esta afirmación. Hablando del totalitarismo de las sociedades estudiadas tradicionalmente por el etnólogo, se hace alusión a la voluntad sistemática de totalización que dan cuenta los especialistas de la interpretación y del diagnóstico. Se trata tanto de un totalitarismo intelectual como de una suerte de

holismo, a cuyas consecuencias prácticas ningún individuo puede sustraerse. Interpretar es traducir un acontecimiento que pertenece a un registro aparentemente muy determinado (de la fisiología, por ejemplo) en un lenguaje de otro registro (de las relaciones intra-familiares, por ejemplo): ningún gesto puede hacerse, ninguna palabra pronunciarse, que no sean susceptibles de devolverse contra su autor. En este tipo de interpretaciones, entre las cuales las acusaciones de brujería en las sociedades tribales africanas son un excelente ejemplo, el error es por definición imposible: todo elemento nuevo, como se afirma en las investigaciones policiales, puede conducir a una reformulación del diagnóstico, jamás a su anulación. Incluso el enfermo no muere jamás por una falta del terapeuta. El efecto de totalización hace de todo “error” una verdad parcial o provisoria. Es igualmente pertinente para explicar hasta las pasividades más exageradas: la de los Tupinamba de la Amazonía, prisioneros en espera por años con un corazón sereno el día de la ejecución que los libraría de la voracidad de sus enemigos y cuñados; o como la del esclavo doble del rey en el reino agni de Sanwi que sabía que no debía sobrevivir a la muerte de su maestro.

El carácter totalitario del marco de interpretación no es con todo totalmente arbitrario. Las mismas sociedades que han elaborado cosmogonías, cosmologías, antropologías y panteones, han sabido explotar la naturaleza, elaborar las normas de la vida en común, han asegurado la producción de bienes y la reproducción de los hombres. El control humano de la naturaleza es efectivo. Y la mirada occidental que se empeña en distinguir aquello que proviene de la actividad racional empirista y aquello que escapa hacia lo irracional, esta ruptura, no opera en la mayor parte de las sociedades porque el campo en el cual despliegan su actividad intelectual es homogéneo para sus ojos. Los ritos que acompañan la siembra no son en ningún caso un lujo ceremonial, ni es una paradoja el hecho que en los escenarios de la magia, y más generalmente de las luchas de influencias entre actores sociales traduzcan tensiones bien reales y realidades psicológicas finamente observadas. Agreguemos que para estas sociedades el mismo ideal de totalización (y, podríamos decir, de seguridad totalitaria) es sólo un ideal para alcanzar: su historia efectiva está marcada a menudo por desplazamientos incesantes, migraciones, instalaciones provisionarias y guerras perdidas. Ordenar simbólicamente el espacio, constituirse como el centro de la tierra, es también detenerse e instalarse: detrás de los sistemas ideológicamente cerrados existe el recuerdo simbólicamente el espacio, constituirse en el centro de la tierra, implica también vago de la marcha errante y desordenada. Detrás de la actividad ritual que representa la regularidad de los ciclos estacionales está presente la obsesión de los desórdenes climáticos. La ideología del reconocimiento a través del conjunto de referencias espaciales y temporales (los de aquí, los de allá; los de antes, los de ahora) procede de una experiencia y constituye un tipo de conocimiento.

Ahora bien, este conocimiento no tiene sentido más allá de las fronteras particulares, funciona al interior de lo que propongo denominar un universo de reconocimiento. Se podría agregar, como tercera característica, que el vértigo del límite del cual proviene la constitución de este tipo de reconocimiento no es patrimonio exclusivo de las sociedades tradicionales. Nosotros, en Europa, lo constatamos a cotidiano. Todas las comunidades de trabajo, de esparcimiento o de opinión tienen incorporada la tendencia a constituirse en un universo de reconocimiento, y sus miembros están unidos por ciertos rasgos y códigos más o menos secretos como se advierte en las colonias de veraneo, o entre colegas de oficina o entre los aficionados de un deporte determinado. Incluso, el ideal de reconocimiento puede funcionar de manera sociológicamente más

significativa. La fidelidad a un partido político, o a una iglesias, la cultura de clases o el nacionalismo más o menos marcados por pasiones xenofóbicas o racistas se inscriben en un sistema de reconocimiento. Una vez más las situaciones no son totalmente estáticas, por de pronto porque un mismo individuo puede reconocerse en varios universos de reconocimiento; por otro lado, porque algunos de estos universos son menos cerrados que otros: en algunos casos, el cerramiento no es para sus integrantes más que un riesgo, una virtualidad. Nuestros políticos han tomado conciencia de estos temas y, para establecer diferencias, acusan a sus adversarios de efectuar prácticas “politiqueras”, a pesar que este género de denuncias pueden llegar a ser, también, otra forma de reconocimiento. Es lo que sucede con la ideología liberal que tiene la tendencia de hacer de la empresa un universo de reconocimiento, donde el sentimiento de pertenencia, en todos los niveles jerárquicos, debería aplacar las diferencias y los conflictos de interés; virtualmente totalitario, el auténtico espíritu de una empresa, como vemos hoy día en Japón, debe desbordar los límites estrictamente laborales para afectar otros aspectos de la vida de sus trabajadores, al punto de proporcionarle hasta las vacaciones organizadas.

Es cierto que en los universos de reconocimiento se habla a menudo el lenguaje del relativismo usando por ejemplo expresiones tipo “sobre gustos no hay nada escrito”, “cada cual tiene su verdad”, etc., pero en el fondo estas expresiones apuntan en un sentido muy diferente al ideal de tolerancia: legitiman a aquéllos que las pronuncian, excluyen a los otros y prohíben la discusión. Lo propio de los universos de reconocimiento es que, a pesar de su presentación, éstos se piensan verdaderamente como universales y se encuentran por definición en situación de desconocimiento recíproco. Con ocasión del desfile organizado en 1987 en Marseille por el Frente Nacional del SR. Le Pen algunos de sus partidarios proclamaban que Francia debía pertenecer sólo a los franceses y al mismo tiempo se gritaba con nostalgia por la Argelia “Francesa”. La aparente contradicción de términos fue advertido a la pasada por los periódicos del momento pero en realidad las contradicciones entre estos eslóganes sólo eran pensables al exterior del universo en el cual se reconocían los partidarios del Frente Nacional.

Debemos agregar que el relativismo común es esencialmente defensivo, en el sentido que éste se fundamenta en el rechazo a reconocerse *en el otro* y, por lo mismo, a calmar el sentimiento de seguridad de la identidad. Lo más difícil de aceptar para nosotros (digo *nosotros* porque todos pertenecemos a universos de reconocimiento) es el espejo que nos ofrece el *otro*, es decir el espectáculo de nuestra propia imagen. La extravagancia de un tirano como Bokassa no choqué a los europeos, y en especial a los franceses, por ser particularmente extraña si no más bien porque su fastuosidad cuasi sagrada proyectaba más el efecto de un espejo que de una invención exótica.

Los diferentes “universos” a los cuales hemos aludido no son por cierto sociológicamente equivalentes aunque sí epistemológicamente comparables en la medida que todos ellos constituyen unidades productoras de discurso e interpretación. Con todos, ellas sólo son virtualmente homogéneas y, desde la perspectiva sociológica, ellas son depositarias de diferencias internas y situaciones particulares; éstas no se relacionan exclusivamente con un cierto número de referencias comunes sobre las cuales se habla cuando aludimos a “cultura” de un grupo étnico o de la “ideología” de una clase dominante. Acabamos de plantear que entre universos de reconocimiento había esencialmente un “desconocimiento”. Es necesario ahora agregar algunas cosas en cuanto a las relaciones posibles entre actividad de conocimiento y actividad de

reconocimiento. Aunque ambas cosas aparecen como obedeciendo al mismo objetivo (por ejemplo la sanación), no se trata del mismo objeto: es en este punto donde la antropología tiene el mérito de poner en evidencia los efectos de totalización y de circularidad que distingue radicalmente la segunda de la primera, sin que debamos excluir que las actividades de conocimiento (la investigación científica) puedan por momentos, y quizás muchas veces por demasiado largo tiempo, servir de base para los efectos del reconocimiento, como cuando los conquistadores se obstinaban en la repetición y redescubrimiento de América.

Ruego se me pueda permitir traer un ejemplo tomado de mis investigaciones actuales, para poder aterrizar un poco esta exposición. Desde hace algunos años trabajo en Côte d'Ivoire estudiando personajes que se refieren a ellos mismos como profetas, y que cumplen, simultáneamente, funciones terapéuticas, religiosas, económicas y, en un amplio sentido, políticas (en sus discursos se tratan temas de actualidad ivuariana y su acción se sitúa explícitamente en relación a la política de desarrollo impulsada por el Gobierno). Estos profetas son antes que nada médicos; instalados en un pueblo ellos conocen los alrededores, la vegetación, los recursos. Han efectuado por su propia iniciativa la división simbólica de la naturaleza por la cual se sustenta toda identidad cultural; atendiendo a lo que ellos dicen (que recreando el mundo, ellos se sienten poseedores de conocimientos originales), sus saberes son desde este punto de vista "tradicionales", tal como cualquier médico-shamán que no se sienten profetas. Incluso, sus esquemas de interpretación de la enfermedad se parecen: brujería, maleficios, transgresiones de tabú son los modelos etiológicos básicos. Enfermedad y desdicha tienen el mismo registro, lo que tampoco es nuevo. Lo que es novedoso, es la naturaleza de los males que ya no son sólo los tradicionales, sino algunos nuevos producto de los tiempos modernos: fracasos escolares, dificultades profesionales, cesantía. Quienes vienen a consultar son víctimas de las crueldades de la vida familiar rural pero también de las exigencias de la vida urbana. Cuando su audiencia crece, no es raro encontrar una clientela étnicamente muy diversa. En este sentido algunos de ellos se transforman en un verdadero problema para las autoridades, más que por el tenor de sus mensajes (que jamás pone en entredicho las políticas oficiales), debido a la importancia que ellos parecen, sin buscarlo aparentemente.

Las comunidades que se organizan en torno a ellos adoptan conductas moldeadas como una forma de vida, un empleo del tiempo, prácticas rituales ordenadas en función de lo que he llamado un universo de reconocimiento. Por otra parte, todo profeta evita pronunciar la menor palabra respecto de quienes ejercen el mismo oficio. Frecuentemente, incluso cuando se declaran sanados, los ancianos enfermos permanecen junto a su profeta y trabajan para él, lo que demuestra que vinieron donde el profeta a buscar algo más que una sanación *stricto sensu*. A la inversa, cada profeta tiene la obsesión que uno de sus enfermos, decepcionado, lo deje para acercarse a otro profeta; este temor no es infundado pues, si se interroga a los enfermos, uno se puede dar cuenta que muchos han probado un gran número de terapeutas, incluyendo en este sentido tanto los representantes de la medicina occidental de los consultorios rurales y de los hospitales urbanos así como los shamanes y profetas de todas las confesiones.

¿De qué naturaleza es entonces el saber de los profetas? ¿Qué podría conocer, como antropólogo, de estos personajes y de las instituciones que dirigen? ¿Podrían constituirse en el sentido y fin del conocimiento antropológico? Para responder a estas es necesario primeramente tomar en consideración las preguntas que han sido dirigidas

a los antropólogos tanto por los profetas como por quienes, médicos o no, han escuchado a los profetas. Todos los profetas desearían colaborar con la medicina hospitalaria y ser reconocidos por las autoridades políticas; sabemos que por el contrario algunos responsables políticos o sanitarios se han planteado la posibilidad de asociar las prácticas denominadas tradicionales con la medicina oficial.

Ahora bien, es precisamente la imposibilidad de esta comunicación lo que pone en evidencia la antropología. La enfermedad como tal no es lo que interesa más a los profetas; identifican sólo ciertos síntomas y en rigor éstos tampoco son determinantes a la hora de la formulación del diagnóstico y la prescripción terapéutica. En cambio, la consideración global del contexto (que le haga reconocer un caso estándar, o formular hipótesis y perfilar un tratamiento) no constituye un agregado más al tratamiento “físico”: efectuado el acto de clarividencia, el profeta ataca el conjunto de una situación dada y, en la medida de lo posible, utilizar todo el poder de la persuasión frente al agresor hipotético como de vigilancia respecto a la víctima a fin de restablecer las relaciones perturbadas y los equilibrios comprometidos (las nociones de relación y de equilibrio son aplicadas simultáneamente en diversos dominios que nosotros- los occidentales- los distinguimos aún para asociarlos –lo social, lo corporal, lo físico- mientras que para los profetas, como buenos herederos de una tradición pagana, los piensan en continuidad). Así dadas las cosas, aparece absurdo intentar descubrir en el discurso o en la práctica del profeta elementos psicológicos o sociológicos que puedan ser útiles a los funcionarios de la medicina oficial. No es que el profeta no pueda comprender incluso mejor que el médico la enfermedad; por lo demás ambos tienen las mismas referencias y el profeta se reconoce en el lamento del enfermo, como éste en el diagnóstico del profeta. Pero el efecto de reconocimiento es indivisible; el profeta no intenta relacionarse con los enfermos de una forma más “humana” que la del médico; es a menudo duro con éstos y comienza por encadenar los ataques que le dirige: la toma en consideración del contexto social no es un complemento a la cura sino que ésta se aplica en un ser que está sustancialmente definido por su relación con los otros. Desde esta perspectiva, el paradigma desde el cual trabaja el profeta se aproxima bastante más al de los psicoterapeutas o psicólogos del comportamiento que aquél de la biomedicina. Sin embargo, sería errado identificar al profeta como un psicólogo, pues no tiene el menor consejo que dar.

Por esto, los profetas desean ingresar al sistema público de salud para sanar tal como lo médicos o, en su caso, para confirmar sus diagnósticos, pero no para servir de intérpretes, consejeros en relaciones públicas, psicólogos o etnógrafos. La mejor prueba de ello es que cuando el profeta dirige personalmente a sus enfermos al hospital, se trata en general de situaciones desesperadas (que el profeta considera haberlas atendido demasiado tarde), y no de casos que comenzaba a tratar y para los cuales solicitaba una complementación de tratamiento.

Cualquier idea de colaboración entre los profetas-médicos y los médicos me parece a lo menos problemático, a pesar de las experiencias pasadas o presentes, pues ella sólo puede nacer de un malentendido fundamental. El conocimiento o la práctica de la antropología ofrece un desafío al médico, cualquiera sea la sociedad donde ejerza, en la medida que la medicina como actividad práctica de sanación pasa por la observación y el reconocimiento de signos clínicos: decodificar la demanda de los enfermos puede mejorar y enriquecer los procedimientos de diagnóstico.

Todos los antropólogos no son médicos y la antropología social no estudia solamente las enfermedades. Pienso que lo que enseña más profundamente el ejemplo de los profetas de Côte d'Ivoire es que la antropología social constituye un saber crítico. Intenté sugerir que antes que otra cosa la antropología era un esfuerzo de conocimiento acerca de los efectos de reconocimiento se ubican en las antípodas de cualquier tipo de verdadero conocimiento. Precisemos tres elementos. Ya formulé el primero (los efectos de reconocimiento no son patrimonio de ninguna sociedad en particular) y segundo (todo proceso de conocimiento puede revelar los efectos de reconocimiento que entorpecen la función cognitiva). El tercer elemento se refiere a los universos de reconocimientos en cuanto tales. Ellos no reflejan en absoluto algo irracional ni alguna incapacidad de conceptualizar, si no un ideal de seguridad intelectual que puede comprenderse como necesario y saludable en ciertas condiciones históricas. Finalmente, el deseo de conocer debe defenderse contra la necesidad de reconocer todo, lo que lo pone en peligro. Ahora bien, la necesidad de reconocer, al igual que el "bon sens" para Montaigne, es la cosa del mundo quizás más compartida. Y es perfectamente aplicable a cualquier dominio de la antropología social tales como las relaciones intersubjetivas instituidas, la definición de uno mismo y del otro, las relaciones entre identidad individual e identidad colectiva, según éstas se elaboren, se reproduzcan y se modifiquen en la diversidad de sociedades históricas. Es decir, a la inversa de lo que sostenía Jourdain, la gente no puede pretender al saber antropológico sin haberlo procurado. He mencionado más las máximas del relativismo común ("según el cristal con que se mire"...), que favorecen más el apartheid que la tolerancia. La antropología social muestra estas "evidencias" que he llamado efectos de reconocimiento y que tienden a imponerse como "naturales" en ciertos grupos de determinadas épocas. El discurso político, la imagen mediática, el mensaje publicitario se sitúan en este marco y como tales son también objeto de la observación antropológica. Esto confiere a la antropología un doble privilegio de poder aplicar sus técnicas a instituciones y mensajes que se asignan un objeto similar a ella. Vieja costumbre: la antropología es siempre la antropología de la antropología de los otros, y los otros piensan y siempre han pensado alguna cosa de la relación entre los unos y los otros, incluso entre uno mismo y el otro. Además de pensar han aplicado sus categorías, y es sobre esta aplicación sobre la cual se interroga la antropología social cuando estudia los sistemas matrimoniales, la institución política o las modalidades de la producción y circulación de bienes.

El conocimiento que ella elabora puede entonces ser apreciado desde dos puntos de vista: en relación a la lógica interna de los sistemas que estudia, y en relación al conocimiento que tienen o creen tener de estos sistemas quienes no son depositarios de un conocimiento antropológico. He insistido, a propósito de los profetas ivorianos, sobre el carácter deductivo y repetitivo de los diagnósticos autorizados en el marco de una línea de interpretación que remite al enfermo una y otra vez a su entorno proyectado en ciertos escenarios tipos posibles. Sin embargo, mirado desde el exterior, el sistema profético tiene el riesgo de ser incomprendido por ser reconocido, muy rápidamente, como irracional (desde el punto de vista lógico), subversivo (desde el punto de vista político) o inoperante (desde el punto de vista médico). Sin embargo, nos damos cuenta, si miramos el fenómeno desde el exterior, cómo al contrario el sistema profético se revela como terapéuticamente eficaz y económica y socialmente ejemplar. Ahora bien, la verdadera enseñanza de la antropología en esta materia se permite poner en evidencia la relativa coherencia intelectual de los modelos de interpretación y demuestra que esta coherencia (dada por su relación con la estructura social, con las relaciones intersubjetivas y su equilibrio orgánico) es más operativa en un estado de sociedad

relativamente estable que en la actual situación donde el entorno urbano y el contexto mundial plantean ciertas pruebas a la estructura social tradicional. Los profetas perciben esta dificultad (por ello son profetas, y no simplemente médicos tradicionales) y se transforman en innovadores sociales: si muchísimos ancianos enfermos permanecen cerca de ellos (sin perjuicio que otros lo puedan abandonar), es porque ellos ofrecen un nuevo tipo de comunidad, ni tradicional ni moderna, o, más exactamente, ni rural ni urbana. El profeta desea lo imposible (reconciliando en su propia persona las exigencias modernizadoras como las modalidades antiguas de sentido). Subrayemos que esta voluntad en sí misma es un elemento de la modernidad africana. Es en este sentido que ella interesa a la antropología: por el desafío que dirige y el problema que plantea a los políticos, a los economistas, a los administradores que deben ellos también aceptar constituirse en el objeto de la mirada antropológica. La antropología engloba en su estudio de la institución profética todo lo que no es ella, pero con lo que necesariamente se vincula: el político como el médico, es decir todos aquellos frente a los cuales el profeta pretende situarse y que los primeros buscan también situarlo. El juego del mismo y del otro (el juego por el cual cada uno intenta englobar en un mismo reconocimiento) se juega en dos sentidos y es en este doble juego que se interesa la antropología sin corresponderle reconocerse en ninguno de los dos.

Esto ocurre en toda situación de “modernización”: en tanto objeto de conocimiento, este proceso incluye tanto a los “modernizadores” como a los “modernizantes”; y, además, el conjunto de relaciones recíprocas que unos y otros tienen entre sí tanto en el plano de los hechos como el de las representaciones y de la imaginación.

La eficacia y la utilidad de la ciencia adquiere todo su sentido al interior de un universo de reconocimiento en cuyos parámetros encontramos aspectos técnicos y valores. El universo en sí mismo, en su integridad, es el objeto de la mirada antropológica. Situar de esta manera la antropología fuera del campo desde donde se interroga acerca de su utilidad no implica reafirmar una suerte de gratuidad ni transformarla en un mero juego intelectual, si no más bien definir un nivel de conocimiento desde el cual pueda examinarse sin complacencias los efectos del reconocimiento y del desconocimiento. Así, por ejemplo, la afirmación que las ciencias de origen europeo habían condenado al ser humano a “alienarse” a las técnicas a través de las cuales pretendían explorar el mundo me parecen más una ilustración que una condenación de la ideología que ella parece denunciar. Este momento es oportuno recordar lo que Lévi-Strauss escribía en relación a la anterioridad de lo simbólico respecto a cualquier esfuerzo de conocimiento. Porque, si existe una cosa que las sociedades estudiadas etnográficamente manifiestan en todas las latitudes es la co-presencia del otro en todos los niveles de identidad (persona individual anclada en lo ancestral, agrupamiento familiar dependiendo de la alianza conyugal, naciones modernas atemorizadas por el gran “Otro” (el colonizador, el economista, el dios cristiano o el Gran Satán). Las sociedades demuestran que hay siempre y para todos alienación, y, por otra parte, que ésta no excluye la conciencia de sí. Desde este punto de vista, la alienación a la técnica (a los productos del conocimiento), que caracteriza a las sociedades occidentales modernas, no es más que una clase de alienación a la institución de la cual hablaba Castoriadis en los años 60, y en esa medida es tan problemática como las otras formas de alienación: víctima de una mirada antropológica que no procede nunca de una identificación respecto del gran “Otro” (colonizador, economista o tecnócrata), ni de la voluntad de reducir todo a lo mismo. La tensión propia a las sociedades tradicionales, a los países en “vías de desarrollo”, y al discurso profético puede ciertamente encontrarse también en el corazón

de las las sociedades occidentales. Sobre base de este presupuesto que el conocimiento antropológico puede sustentarse como conocimiento y puede distinguirse de las ideologías y los saberes sin pretender proclamar la muerte de las primeras o la inutilidad de los segundos.