

Antropología Social y Hermenéutica

Hermeneutics & social anthropology

“Recibido el 19 de Julio de 2016, aceptado el 4 de Octubre de 2016”

Federico Guillermo García Arjona*

Resumen

La reflexión que proponemos está centrada en la dialéctica que se genera por el análisis en antropología social, particularmente en etnografía, desde la óptica de la Hermenéutica, como propuesta que se ha venido incubando a par-tir de las elaboraciones teóricas de Hans G. Gadamer y Paul Ricoeur, y que se han cristalizado en la teoría antropológica desarrollada hacia la década de 1970 por Clifford Geertz y James Clifford, entre otros. Expondremos nuestra posición frente a las mencionadas elaboraciones teóricas, mientras nos apoyamos en el método y la reflexión de la literatura antropológica, particularmente desde las posiciones de Claude Lévi-Strauss y Bronislaw Malinowski.

Palabras clave: hermenéutica, antropología social, etnografía, científicidad, mé-todo.

* Magister en Estudios Humanísticos, Universidad EAFIT.

Abstract

The reflection that we propose, is focused on the dialectic generated by analysis in social anthropology, particularly in ethnography, from the perspective of Hermeneutics, as a proposal that has been incubating from the theoretical elaborations of Hans G. Gadamer and Paul Ricoeur, and that have crystallized in anthropological theory developed around the 70's by Clifford Geertz and James Clifford, among others. We will present our position on the above theoretical elaborations, while we rely on the method and the reflection of the anthropological literature.

Keywords: hermeneutics, social anthropology, ethnography, scientificity, method.

Nota: creemos importante hacer dos sugerencias al lector:

Utilizar las claves antropológicas y sociológicas para la lectura de este artículo. Pensar por un momento en lo pertinente de una discusión en torno al modo que se tenga para interpretar la cultura. Pensar que se trata de una discusión en torno a la interpretación de algo que, en sí mismo y al ser meramente simbólico, es igualmente un problema de interpretación.

Considerar que esta no es una disertación de carácter filosófico. Es una disertación que parte de unos postulados gravitantes en la filosofía, que se están poniendo al servicio del trabajo etnográfico.

Introducción

Uno de los panoramas más ambiciosos para el estudio del hombre, en particular desde las ciencias del espíritu, es el que ofrece la Antropología. Allí, aparecen las indagaciones que pretenden servir de fundamento a la reconstrucción del devenir de la

especie, procurando comprender motivaciones físicas y metafísicas de la conducta humana, desde el individuo y en su relación con una comunidad a la que pertenece. La Antropología, presentada desde las aulas occidentales modernas, fruto de la reflexión ilustrada, se ha ofrecido siempre como una hija del enciclopedismo; la forma de interpretar la cultura se ha vinculado consuetudinariamente a la sistematización y levantamiento de mapas tipológicos que obedecen a conceptos específicos, todos estos, al ser abordados, y más aún, al ser aplicados al estudio de lo cultural, suelen arrojar resultados medibles, contrastables, cuantificables y determinables:

Entendida en su sentido más amplio, la antropología es la disciplina dedicada al estudio de ese "fenómeno humano", que sin duda forma parte del conjunto de fenómenos natura-

les. No obstante, con respecto a las demás formas de vida animal, dicho fenómeno presenta caracteres constantes y específicos, los cuales justifican que lo estudiemos de manera independiente¹.

Resulta claro que el ser humano no cumple con los requisitos de la matemática; también que los intentos de explicaciones conductuales adheridos exclusivamente a las leyes de la física y de las ciencias naturales, no han resultado precisamente exitosos en cuanto a poder sustentar, en su totalidad, cuadros behaviorísticos que vayan desde el individuo como tal, su relación con los demás, hasta los comportamientos grupales.

A pesar de lo anterior, y para dar por superado el asunto, importantes conclusiones pueden salir desde los análisis soportados en mediciones osteométricas de poblaciones, no solo desaparecidas sino contemporáneas. Igualmente, claves para la comprensión de comunidades enteras han podido hallarse con investigaciones aplicadas por la antropología física. Pero esto no significa que los análisis aislados, sobre todo desde esas ramas de la antropología, sean siempre concluyentes. Basta recordar la afirmación de Cassirer, quien se refiere al

¹ Lévi-Strauss, Claude. *La Antropología frente a los Problemas del Mundo Moderno*. Traducido por Agustina Blanco. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2011. P. 20.

asunto de lo biológico señalando que “en el mundo humano encontramos una característica nueva que parece constituir la marca distintiva de la vida del hombre. Su círculo funcional no sólo se ha ampliado cuantitativamente sino que ha sufrido también un cambio cualitativo”².

El rechazo a la modernidad y el replanteamiento del trabajo etnográfico.

La valoración de la especie a partir de criterios unificados, planteada con marcos tipológicos que intentan explicar el devenir humano, además de calificaciones como objetividad, aceptación y progreso, para la generalidad de los actos humanos, han acarreado a la antropología una serie de cuestionamientos, a veces venidos desde su entraña, que llevan a pensar que la comprensión y advenimiento de la modernidad es la responsable de poner a la civilización en peligro de destrucción. Haciendo a la antropología, en particular a la etnografía, copartícipe de aquello. Es claro, la antropología llega en un momento donde los imperios europeos decimonónicos, en particular el Inglés, buscaban mecanismos que coayuvaran a controlar a los invadidos, los “colonizados”,

² Cassirer, Ernest. *Antropología Filosófica. Interpretación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967. P. 26.

la antropología misma llegó a aceptar conceptos como el de “civilizar al hombre”. Pero aquello no puede ser óbice para enrostrar a la disciplina el carácter de colonialista, cuando desde muy pronto, los antropólogos encontraron su vocación del lado de la humanidad.

Así, la postura mental que el hombre occidental ha asumido en los últimos trescientos años, para muchos resulta antipática, la afirman como una representación del miedo; como un orden de cosas resultante de la manipulación por fuerzas de lo pragmático, de lo positivo, de aquello que en apariencia es universalmente correcto, para ejercer un claro control sobre el espíritu humano. Han querido convencer al público que la modernidad, la ilustración, la enciclopedia, son herramientas de alienación cuyo fin será el dominio, incluso, de los pensamientos del hombre.

Aparte de lo anterior, la creación de modelos, o el modelo en sí mismo ha resultado ampliamente criticado por la antropología posmoderna. Y no resulta extraño, pues si hay algo que caracteriza el trabajo en etnografía es la aplicación de modelos previamente articulados, y que se ponen en práctica en la investigación de campo. Por este camino, suelen verse con antipatía las propuestas de autores como Lévi-Strauss, Malinowski o Boas. Cuyos modelos se han aplicado con éxito en las investigaciones

etnográficas de otros tantos autores como Radcliffe-Brown, Meyer Fortes, Evans-Pritchard, Oscar Lewis, entre otros. Todas, obras que hacen parte del acervo documental de la antropología, que son además aceptadas y, resuenan como aportes directos a las mismas comunidades estudiadas. Este último es el caso característico de Gerardo Reichel-Dolmatoff, quien desarrolla un amplio trabajo etnográfico con los habitantes de la Sierra Nevada de Santa Marta. Y si se desea otra óptica, la del estudio de una sociedad occidental, encontramos el enorme trabajo etnográfico de Doña Virginia Gutiérrez de Pineda, buscando cubrir buena parte del territorio colombiano, allá entre los años sesenta y setenta del pasado siglo. Por otro lado está la carga teórica que dio para grandes discusiones entre aquellos autores. Así, y si bien hubo profundas discrepancias entre las posiciones que guardaba Durkheim hacia los porqués del incesto, Lévi-Strauss nunca dejó de reconocer su valor intrínseco como aporte a las ciencias positivas³, pues él “encarna lo esencial de lo que fue la contribución de Francia a la antropología social”⁴; Evan Evans-Pritchard, expresó el desacuerdo con Lévi-Strauss por “su demarcación de las respectivas esfe-

³ Lévi-Strauss, Claude. *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. Barcelona: Paidós, 1969. Pág. 54.

⁴ Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós, 2011.

ras de la historia y la antropología social”⁵, a su vez reconocía que llegan a las mismas conclusiones. Incluso se puede notar en el mismo Evans-Pritchard, en “Las teorías de la religión primitiva”, una suerte de historio-grafía sobre religión y primitivismo, contraponiendo autores y posturas. Es decir, esta no es una novedad, ni en la antropología ni en la ciencia, ni en la literatura académica. Pero, en general, se encontraba un acuerdo, no solo entre los antropólogos europeos, más bien entre los occidentales. Porque si hemos de partir de una premisa, es justamente esa: Occidente existe, y Occidente Moderno no es un concepto del pasado; aún más, Latinoamérica deriva sus construcciones teóricas como parte de la misma construcción de Occidente Moderno, no es un caso aislado, tiene todas las particularidades que se le deben otorgar a cualquier cultura, comunidad, sociedad... pero los latinoamericanos, nuestra historia, nuestros rasgos culturales, hacen parte de occidente moderno, al menos por ahora. Un Occidente Moderno que, eso sí, debe respetar y acoger la llegada, nada silenciosa de esas manifestaciones sobrevivientes del holocausto anglo-hispano, y todavía más, esas etnias que mantienen encendida la llama de un pasado ajeno a Europa.

⁵ Evans-Pritchard, Edward Evan. *Ensayos Sobre Antropología Social*. México: Siglo XXI Editores, 1990. p. 67.

Todo esto que venimos citando, ahora es resultado de una revaloración exhaustiva, incluso trabajos que se hicieron con comunidades ya desaparecidas buscan ser puestos en tela de juicio; no solo a esas investigaciones per se, sino a sus mismos autores.

El discurso posmoderno se ha encargado de enrostrar a la modernidad buena parte las desgracias de la humanidad contemporánea, cuando no todas. Por ejemplo, se le endilga su intento por llegar a la objetividad; insistiendo en que esta hace parte del “correcto” uso del discurso; ofreciendo como una consecuencia (premio) de éste una idea de progreso, que a su vez, subyace en el pretendido carácter unívoco del lenguaje, desembocando este en conceptualizaciones rígidas que plantearán una teoría del conocimiento uniforme, “unilateral”. La teoría posmoderna insiste, de esta manera, en pauperizar logros que se tardaron miles de años, maquillando inexactitudes discursivas, corregibles – comprensibles –, como imperfecciones. Resultará entonces, cuando menos sospechoso para la posmodernidad, sobremodernidad, modernidad líquida... o como se quiera nombrar, el carácter unificador del lenguaje, como si desde un paradigma científico hasta el conjunto de rasgos culturales de una comunidad, aplicaran para ser parte de la neolengua que plantea Orwell en su distopía. A eso lo denomina con

desdén la comunidad posmoderna: *ca-rácter unificador*.

Gadamer propone una Hermenéutica que trasciende el *carácter unificador*, pues en ella misma está explícita la idea del descubrimiento de nuevos mundos. Así, el lenguaje va más allá de lo que la modernidad misma le ha señalado como camino condicional para servir de herramienta estática. Para Gadamer, el uso del lenguaje en las condiciones mencionadas equivaldría a olvidar lo que es “el lenguaje y que el lenguaje del concepto tampoco se puede inventar ni modificar, utilizar y desechar arbitrariamente, sino que deriva del elemento en el que nos movemos como seres pensantes”⁶.

En estos términos, al aceptar nuestro movimiento como seres pensantes, entramos en la dialéctica del movimiento, y por allí a la aceptación que hace Gadamer de Hegel, y este a su vez de los griegos, para terminar afirmando con Heidegger “la posición ontológica fundamental del tiempo”⁷. No podemos negarnos a la potencia de éste concepto, sería un error abandonar la reflexión que viene de ello, sin embargo, cuando se trata de abrir esta postura con las herramientas del diafragma de la etnografía, creemos

que aparecen una serie de preguntas que no han sido resueltas y que por el contrario tienden a profundizarse con-virtiéndose casi en afirmaciones; de-sconociendo su peso específico en el mundo de la antropología social.

Lo anterior invita a preguntarnos si al abstraer el lenguaje del concepto, ¿no estamos despojando la etnografía de la posibilidad de delimitar el fenómeno y comprender la cultura? ¿O por lo menos describirla? Así, el rasgo cultural aparecerá como un elemento dissociado del entorno; es decir, con una suerte de microlenguaje, solo comprensible desde sí mismo. Los elementos en contra del análisis cultural se harán más explícitos, la ilegibilidad del rasgo, apartada del conjunto, sumada a un elemento aún más traumático, su posible invisibilidad. Por añadidura, no es necesario ir hasta los griegos para aceptar el movimiento del rasgo cultural, menos aún de la cultura. La cultura está marcada por condiciones y contexto, el individuo está allí, igualmente en movimiento.

Claro, todo el discurso que estamos trayendo a colación es perfectamente viable desde la reflexión filosófica, y es desde allí que debe tamizarse. Pero hay que señalar las dificultades al aceptar como eje metodológico la propuesta hermenéutica, menos aún sobre las condiciones del método etnográfico desarrollado desde el estructural funcionalismo de Malinowski y replicado a lo largo del siglo XX, y aún en

⁶ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1998. P. 115.

⁷ Gadamer, Hans-Georg. *La dialéctica en Hegel*. Madrid: Cátedra, 2000. P. 9.

nuestros días. El hecho de que existan unos marcos tipológicos que orienten el trabajo etnográfico, no implica que ellos sean necesariamente rígidos, es allí donde aparece uno de los distanciamientos entre lo que se cree que es la ciencia social y aquello que finalmente es, como lo veremos unas líneas más adelante. Por este camino, habrá que comprender que los marcos tipológicos, el lenguaje y el símbolo, incluso por encima de lo específicamente etnográfico, es cambiante, móvil, igual que el rasgo y el sujeto. No considerar esa movilidad puede ser más cercano a los relatos de los viajeros que a los análisis del etnógrafo, tal vez es en estos últimos donde cobra la validez necesaria para la interpretación de las culturas. En ese contexto, es requisito comprender que no se trata de egoísmos de la ciencia positiva, que ésta puede ser o no ciencia, que las explicaciones pueden partir de posturas concretas, a veces coadyuvadas por particularidades culturales, a veces por universales, pero nunca con multiplicidades discursivas que impidan la comprensión del fenómeno cultural.

Habrà que afirmar al lado de Levi-Strauss, que no sentimos como necesaria una paridad epistemológica entre las ciencias del espíritu y las ciencias exactas, “y que si a pesar de todo se emplea el mismo término, es en virtud de una ficción semántica y de una esperanza filosófica, carente aún

de confirmaciones”⁸. Por lo mismo, nuestra preocupación no es la definición, pues la imposición de límites que determinen conceptualmente es válida, con o sin el apellido de ciencia. Además consideramos a las tipologías como nodales y necesarias, asunto al que Gadamer se referiría al afirmar que las teorías tipológicas en antropología

demonstraron palpablemente que su fecundidad dependían siempre de la dogmática latente en ellas. En todas estas tipologías [...] se ha visto que poseían un valor de verdad limitado, pero lo perdieron al tratar de abarcar la totalidad de todos los fenómenos, es decir, al intentar ser completos⁹.

Tal vez no previó Gadamer que los asuntos atinentes a la cultura nunca aparecen aisladamente, no son el resultado de brotes individuales; los hechos que persigue el etnógrafo no pueden leerse por separado entre sí,

⁸ Lévi-Strauss, Claude. (1979). Criterios científicos en las disciplinas sociales y humanas. En C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural. Mito, Sociedad, Humanidades*. México: Siglo XXI. p. 273; La posición de Levi-Strauss sobre la ciencia no puede ser desdeñada desde la crítica que hace Geertz al pensamiento salvaje, donde por el contrario de un vestido rígido impuesto a la mentalidad y al funcionamiento de la mente del hombre de las sociedades primigenias, Levi-Strauss lo que hace es demostrar la multiplicidad discursiva del individuo.

⁹ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1998. p. 103.

estos siempre están acompañados de otros hechos que resultan colaterales. Ya lo dijimos, un rasgo cultural es correlativo a otro y otros, la manifestación cultural, intrínseca o extrínseca siempre es dependiente y a su vez, simultáneamente determinante.

Cada concepto a su turno es el resultado de una teoría que declara que algunos hechos determinan el curso de los acontecimientos y otros son accesorios meramente accidentales: que las cosas ocurren como ocurren porque determinadas personas, el pueblo en general o factores materiales del ambiente los producen¹⁰.

Precisemos un poco más, respecto al *todo* que debe constituir los asuntos atinentes a los estudios etnográficos, Lévi-Strauss lo describe como una serie de observaciones que irán conduciendo hacia la hipótesis, por ende, al centro del problema, así:

[...] las verdaderas unidades constitutivas del mito no son las relaciones aisladas, sino *haces de relaciones*, y que sólo en forma de combinaciones de estos haces las unidades constitutivas adquieren una función significante. Desde un punto de vista diacrónico, las relaciones provenientes del mismo haz pueden aparecer separadas por largos intervalos, pero si conseguimos restablecerlas en su agrupamiento «natural», logramos,

al mismo tiempo, organizar el mito en función de un sistema de referencia temporal de un nuevo tipo, que satisface las exigencias de la hipótesis inicial. Este sistema es, en efecto, un sistema de dos dimensiones, a la vez diacrónico y sincrónico, con lo cual reúne las propiedades características de la «lengua» y del «ha-bla»¹¹.

Y continúa poniendo como ejemplo a un grupo de arqueólogos que, venidos del futuro, descubre nuestro alfabeto, incluso la forma en que se lee, una vez resuelto el asunto de la escritura, se encuentran con una partitura que les supondrá un nuevo reto:

Nuestros sabios tratarán sin duda, encarnizadamente, de leer los pentagramas uno tras otro, comenzando en la parte superior de la página y tomándolos en sucesión; luego, advertirán que ciertos grupos de notas se repiten con ciertos intervalos, de manera idéntica o parcial, y que ciertos contornos melódicos, alejados en apariencia unos de otros, presentan entre sí analogías. Tal vez entonces se preguntarán si estos contornos no deben ser tratados como elementos de un todo, que es necesario aprehender globalmente en lugar de abor-darlos en orden sucesivo. Habrán descubierto entonces el principio de lo que llamamos *armonía*; una parti-

¹⁰ Malinowski, Bronislaw. *Una Teoría Científica de la Cultura*. Madrid: Sarpe, 1984. P. 27.

¹¹ Lévi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968. p. 191 - 192

tura orquestal únicamente tiene sentido leída diacrónicamente según un eje (página tras página, de izquierda a derecha), pero, al mismo tiempo, sincrónicamente según el otro eje, de arriba abajo. Dicho de otra manera, todas las notas colocadas sobre la misma línea vertical forman una unidad constitutiva mayor, un haz de relaciones.¹²

Ahora recordemos un clásico relato de la etnografía funcionalista, la descripción que hace Malinowski de las relaciones que se dan entre los habitantes de las Islas Trobriand en Melanesia: el propietario de la canoa no puede negarse a prestarla y debe mantener la canoa en buenas condiciones, además de acompañar cada salida de pesca haciendo las veces de “capitán” y “mago pescador”; de la misma manera, ninguno de los miembros de la tripulación puede negarse a hacer parte de la expedición. Ahora, si por fuerza alguno no asiste a la pesca, dueño-capitán o miembro de la tripulación, es necesario que envíe un reemplazo, mismo que podrá recibir una parte de los beneficios de la pesca¹³.

Preguntémonos ahora, con este dato aislado pero confiable, ¿qué podemos concluir de esa sociedad? Tal vez que se trata de una sociedad de

pescadores, que su organización raya lo comunitario, incluso lo anárqui-co, podríamos incluso pensar en esas teorías de comunismo primitivo, que el mismo Malinowski quiere desvirtuar; al abrir más el relato nos encontramos con que muy poco de lo supuesto es cierto. Ahora, toda la teoría de la organización dual, que estructura Malinowski a partir de la simetría de la estructura social, propuesta por el antropólogo australiano Richard *Thurnwald*, es explicada con base en la canoa que el autor describe en el texto. Luego se desprenderá una comunidad que habita al interior; rituales, cargas simbólicas en el proceso de intercambio, cargas políticas, en fin. Pero aquello hubiese resultado imposible si el autor se queda con uno solo de los elementos, menos aún si cae en el juego de los relativismos y las reinterpretaciones, como lo veremos a continuación.

Eso sí, resulta necesario estar alerta para no caer en el error de desvirtuar la elaboración explicativa de la lingüística estructural, desarrollada a partir de mitemas, cuando estos son mínimas unidades de significación. A este respecto, nos encontramos con creativas elaboraciones críticas, como la de Carlos Reynoso, que afirma con desparpajo que el análisis de Lévi-Strauss nos lleva al punto en que “no tratamos con la realidad etno-gráfica en bruto, sino con un modelo que el antropólogo abstrae a partir de

¹² *Ibid.*, p. 234 - 235.

¹³ Malinowski, Bronislaw. *Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje*. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1985.

ella”¹⁴. Sí, el mitema es una extracción de la generalidad, además es tomada en bruto. De idéntica forma que se transcriben las características de la economía en la comunidad melanesia estudiada por Malinowski. Así, y en ambos casos, se pasa a la construcción de un modelo, o de muchos modelos; ellos implicarán variables, pero cada uno deberá responder a su turno.

Variables

La interpretación de la cultura requiere “apertura”, esto, visto desde la propuesta Hermenéutica gadameriana es una condición del pensamiento para hacer posible el trazo de un *amplio horizonte necesario para comprender la cultura*. Luego, el asunto que pone en riesgo la investigación etnográfica, no es en sí el hecho de la “apertura” del pensamiento, lo cual no es ni exclusivo de la Hermenéutica, ni mucho menos de Gadamer, sino el asumir esa apertura como un logos de doble condición, por una parte que se sobreimprima al individuo bajo el disfraz de un conocimiento específico (apenas y porque se parte de la necesidad de dar esa discusión, la que sea que se presente); por otra, porque hace suponer al individuo que ella es, en esencia, un logos. Desbordado el et-

nógrafo por lo que cree tener como parangón científico caerá en el vaivén del relativismo.

No negamos la necesidad de tener en cuenta, en el panorama analítico de la cultura, algunas variables, no nos oponemos a esa idea: variables que además deben estar siempre abiertas, bien sea porque parezcan insuficientes, o bien porque se superen a sí mismas. Pero las variables deben ser precisas. De esta manera, fijar por esquema dominante la cuantificación y cualificación de variables precisas, será garantía de apertura frente al análisis de la cultura. De hecho, y como lo señala Malinowski:

[...] las opiniones individuales o las interpretaciones de los hechos. No podemos considerar que éstas son invariables ni tampoco que estén suficientemente descritas si indicamos su «tipo». La conducta que se refiere al aspecto emotivo del credo puede describirse mostrando su tipo, habida cuenta de que las variaciones se mueven dentro de unos límites bien determinados y de que la naturaleza instintiva y emocional del hombre es, por lo que puede juzgarse, muy uniforme, y las variaciones individuales siguen siendo prácticamente las mismas en toda sociedad humana.¹⁵

Ahora, el reconocimiento de variables no puede llevarnos a afir-

¹⁴ Reynoso, Carlos. *Corrientes en Antropología Contemporánea*. Buenos Aires: Biblos, 1998. p. 164

¹⁵ Malinowski, Bronislaw. *Magia, Ciencia y Religión*. Barcelona: Ariel, 1985. p. 318.

mar que la cultura pueda concebirse como una estructura ambulante entre cuadrantes espacio-temporales. Esto ocurre, en vista de que el mero intento de dar definiciones sobre el espacio-tiempo nos lleva a plantear, desde estos, nuevas lecturas de una misma cultura. No queremos, ni de lejos, señalar aquello como un imposible o un exabrupto, pero sí debe quedar claro que una multilinealidad de lecturas debe ir a engrosar una misma idea sobre el rasgo cultural, así se pasará a un constructo teórico que permita comprender, desde una comunidad de conceptos, un fenómeno. Lo otro haría imposible cualquier explicación.

Las pretensiones de la flexibilidad posmoderna son claras en cuanto a relativizar, no sólo el discurso sino quien lo desarrolla, esto lleva, ni más ni menos, que a horadar la autoridad que pueda tener el etnógrafo. Visto desde esa óptica se puede decir que: las dos variables de la coordenada espacio-tiempo, además, no sólo pueden ser aplicables a la cultura en cuestión, también deberán ser aplicadas a la circunstancia de quien reflexiona sobre una determinada cultura. Esto último se da, pues se plantea al etnógrafo como un sujeto que vive, habita una coordenada, hasta cierto punto compartida con la cultura en cuestión, pero a su vez diferente; lo que es más, se forma una tercera coordenada, una de la interacción de las dos señaladas, es decir, la del sujeto que estudió, la de

la cultura estudiada, y una tercera derivada de la consideración simultánea de ambas. En palabras de Clifford Geertz:

Si sabe uno lo que el antropólogo piensa qué es un salvaje, ya tiene la clave de su obra. Si sabe uno lo que el antropólogo piensa que él mismo es, sabe uno en general el tipo de cosas que dirá sobre la tribu que está estudiando. Toda etnografía es en parte filosofía, y una buena dosis de lo demás es confesión¹⁶.

La visión que Geertz hace sobre el trabajo del etnógrafo – del antropólogo social – nos deja en el peor de los mundos. No en tanto que su visión presente errores, sino más bien por la innecesariedad de aquella. Expliquémonos. Está claro que el antropólogo es un sujeto, que está observando otros sujetos, que está intentando comprender sus comportamientos y buscando en ellos unas constantes; luego, y en cualquier caso, es inobjetable que, un sujeto que estudia a otros sujetos se ve afectado, de una u otra manera por ellos, es decir por aquellos que son su objeto. Incluso en las ciencias exactas, hay algo que persuade al investigador para investigar. Así, resulta imposible que el etnógrafo sea apenas un retratista, y el hecho de que no se limite a tomar fotografías descriptivas de cos-

¹⁶ Geertz, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 2003. p. 287.

tumbres y conductas, no implica que aquello elaborado por el antropólogo, a la sazón de una comunidad, de una cultura, termine por ser el editorial re-sultante del fuero interno del antropólogo.

[...] lo que nosotros llamamos nuestros datos son realmente interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten) queda oscurecido porque la mayor parte de lo que necesitamos para comprender un suceso particular, un rito, una costumbre, una idea o cualquier otra cosa, se insinúa como información de fondo antes que la cosa misma sea directamente examinada¹⁷.

Si hacemos caso a Geertz, el análisis antropológico deberá tener como condición una postura desprevenida por parte del etnógrafo, los hechos, o el hecho social existe, pero al ser relacionado, al convertirse en dato, éste ya cambia, aparece el tono de su transcriptor; es decir, se ratifica la existencia, no sólo de variables como tal, sino de variables que se desprenden de las primeras, relacionándose, a su vez, entre sí. El etnógrafo “inscribe discursos sociales, los pone por escrito, los redacta. Al hacerlo, se aparta del hecho pasajero que existe sólo en el momento en que se da y pasa a una relación de ese hecho que existe en sus

¹⁷ *Ibíd.*, p. 23.

inscripciones y que puede volver a ser consultada”¹⁸. A su vez, el etnógrafo se convierte en sujeto de estudio de sí mismo. La conclusión, si es que la hay, siempre tiene como punto de partida y de llegada el sí mismo, y como tamiz el otro, y cada uno con variables y consideraciones que darán paso al análisis en antropología. Sin embargo y a pesar de Geertz, la cultura no puede ser leída como un círculo hermenéutico, no puede abrirse cada vez que el hecho existente en la inscripción del etnógrafo vuelva a ser consultado. Ese fenómeno de la hermenéutica resulta más cercano a un círculo de moebius – para el caso de la etnografía - donde la interpretación jamás tendría fin, mientras que el intento de acercamiento sobre la misma se iría alejando cada vez más, quedando en solitario el antropólogo con sus lecturas. De hecho, todas las ciencias sociales quedarían por fuera de las posibilidades de objetividad. Se elimina la posibilidad de una conciliación de posturas, no cabe el arquetipo, mucho menos el modelo, no hay oportunidad para un intento demostrativo desde la conclusión que gira en torno a la repetición del hecho.

Sentido, narración y símbolo.

La acción, que constituye el hecho para el etnógrafo, debe ser susceptible de ser narrada, de lo con-

¹⁸ *Ibíd.*, p. 39.

trario, nada habría allí de carácter explicativo (independiente de que sea aquello deseable o no). De acuerdo con Ricoeur, la mediatización sim-bólica de la acción es lo que nos permite la narración de la misma, pues ésta está previamente articulada por signos, reglas y normas¹⁹. El texto et-nográfico en antropología siempre ha sugerido una búsqueda del sentido, a pesar de que la misma parece ser un afán propio del etnógrafo, que tiene el deseo de presentarse no carente de sentido ante su lector occidental, así como de no presentar la cultura no occidental como carente de sentido. Pues la mediatización simbólica a la que se refiere Ricoeur, es la que le da sentido mismo a la narración; ésta, al contrario de parecer un elemento de distanciamiento, que marca fronteras entre el lector occidental y el hecho etnográfico, es, justamente, el único camino para la comprensión, además del elemento configurador de sentido: el símbolo. Hasta aquí, nada nuevo bajo el sol: “El hombre no puede escapar de su propio logro, no le queda más remedio que adoptar las condiciones de su propia vida; ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico”²⁰. El símbolo re-

quiere de un sentido uniforme para ser un elemento de identidad, incluso en lo transcultural; sea que termine por debilitarse o sea que dé cuenta de fortaleza, si es símbolo es rasgo distintivo, de lo contrario, al cambiar, pues el rasgo cambió, el símbolo igual lo hace... Entonces, a pesar de intentar mostrar la inconveniencia de unificar la narración y el discurso antropológico, este ejercicio quedará apenas en el anaquel del ejercicio mental, del divertimento discursivo, pues el lenguaje mismo es unificación; pueden haber tantos discursos como etnógrafos presentes en los hechos, como lectores, como intérpretes, y de ellos aparecerán, igualmente otros tantos discursos; en sí mismo, y puede que Gadamer acierte cuando asegura que “el «ser para el texto» no agota la dimensión hermenéutica”²¹, pero allí deja de ser texto etnográfico, puede ser literatura, como se quiera, pero no puede dejarse la descripción de las culturas a ese círculo de reinterpretaciones que señalamos líneas más arriba.

Lo anterior nos lleva a plantear un universo oscuro, donde existiría una idea etnográfica sin un marco general que determine los rasgos identitarios de una comunidad, y a su vez, un marco simbólico cuyos elementos vayan y vengan como las fichas de un ábaco que suma y resta.

¹⁹ Ricoeur, Paul. «La vida: un relato en busca de narrador.» *Ágora*, 2006. p. 9-22.

²⁰ Cassirer, Ernest. *Antropología Filosófica. Interpretación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967. p. 26.

²¹ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1998. p. 226.

Y nos encontramos con el problema de la estatidad y el movimiento. ¿Por qué? Pues bien, una idea etnográfica, propiamente dicha, resulta lejana a la realidad; más bien habría que pensar en hechos y puede que ellos remitan al carácter de idea. Ésta, al estilo de la descripción hecha por Sócrates a Teetetes, consistirá en parir un recién llegado que será el nuevo panorama sobre una cultura; es en ese momento, donde además, el etnógrafo deberá ser asumido como una suerte *de sí mismo como otro*; el etnógrafo, más allá de comprenderse, se comprenderá desde el otro, en términos de Gadamer:

El proceso del concebir, que procura, empero, superar esta trascendencia, y que es desplegado por Hegel como el movimiento fundamental del conocimiento de sí mismo en el ser otro, se ve, por tanto, siempre remitido a sí mismo y tiene, en consecuencia, el carácter de la autocertificación de la autoconciencia²².

Este proceso de concebir, en los términos planteados por Gadamer, llevaría al antropólogo a una suerte de autoanálisis, teniendo claro que debe “integrar en su análisis la subjetividad de aquellos que observan”²³, es decir, la subjetividad del etnógrafo, del narrador. Lo que nos lleva de nuevo al

²² Gadamer, Hans-Georg. *La dialéctica en Hegel*. Madrid: Cátedra, 2000. p.41.

²³ Augé, Marc. *Los no lugares*. Barcelona: Gedisa, 2000. p. 45

contexto, en palabras de Gadamer, a una “auto comprensión de la existencia humana”, donde “el concepto de mundo podía elevarse a la intuición evidente del todo en el que se realiza la auto interpretación humana”²⁴.

Bien. Primero, aquello de con-cebirse a sí mismo como otro, que es lo propuesto por Gadamer, no funcionaría mucho en el trabajo etnográfico, pues el etnógrafo “a lo sumo puede pretender, mediante la aplicación de sí mismo sobre el otro, extraer lo que Mauss llamaba hechos de funciona-miento general, mostrando su mayor universalidad y su mayor grado de realidad”²⁵.

Segundo, sí resulta inevitable partir de las propias experiencias, como lo señala Lévi-Strauss al referirse a Durkheim, pero aquello hay que superponerlo. La afirmación de Geertz, del antropólogo que cuenta lo que él mismo piensa, sea o no cierta, no es precisa, pues el antropólogo, lo que sí debe hacer es sobreponer su carga vital. Ahora, esa afirmación no solo es de Geertz, para nuestra fortuna cognitiva, Augé nos facilita una explicación con mayor detalle, parafraseando en este caso a J. Clifford:

²⁴ Gadamer, Hans-Georg. «La verdad de la obra de arte.» En *Los caminos de Heidegger*, de Hans-Georg Gadamer. Barcelona: Herder, 2002. p. 95-109

²⁵ Lévi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1968. p. 26.

En un mundo sin grandes relatos, los etnólogos, ciertos etnólogos, después de haber intentado tratar a las culturas (las culturas localizadas, las culturas a lo Mauss) como textos, llegaron a interesarse exclusivamente en la descripción etnográfica como texto: texto expresivo de su autor naturalmente, de suerte que si le creemos a James Clifford, Los Nuer nos enseñarían más sobre Evans - Pritchard que éste sobre aquéllos²⁶.

Por el camino de la designación que da Gadamer a la hermenéutica, nos encontramos con que ésta puede ubicarse como “el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo”²⁷. Y no cabe duda, Evans – Pritchard no estaba en condición de *arrojado*, él llegó por motivos, personales, profesionales, laborales, intelectuales, lo que se quiera, pero al fin motivos. Y son esos los que construyen *el conjunto de su experiencia del mundo*.

Pero incluso la hermenéutica trata de jugar del lado de la ciencia. Ricoeur se aleja en su visión de la hermenéutica, en el momento en que el segundo quiere darle método, así como demarcarle un camino de cientificidad a la hermenéutica, mientras

que para Gadamer, como lo vimos en el párrafo anterior, el asunto no debe ser condicionado por un método, y sí más bien, ser tenido en cuenta desde la comprensión.

Partiendo de lo anterior, se comprenderá que tampoco podemos aceptar la idea de cientificidad ricoeuriana para la hermenéutica aplicada a la antropología social y la etnografía, ya será otro asunto, entre hermenéuticas lo que ellos acuerden; de hecho la encontramos inacabada, a mitad de camino entre las propuestas que pueden verificarse en los posmodernos y aquellas que parten de la postura de una disciplina más cercana a lo positivo. Inacabada porque la intención de Ricoeur de un diálogo que lleve a que “la acción puede ser tratada como un texto”²⁸, lleva la acción al campo de lo metafísico, en tanto que la vuelve interpretación al asumirla como texto, es decir pondría la etnografía en el mero plano hermenéutico. Sobre todo texto creado por quien pareciera que se busca a sí mismo, y es de hecho, ese desarrollo conceptual en Ricoeur el que incapacita su teoría para aplicar los criterios aplicados al trabajo etnográfico concebido desde el estructural funcionalismo. La acción es acción, con toda la carga que ello implica. Y sí valoramos la posición de Ricoeur sobre lo simbólico, y de seguro en el

²⁶ Augé, Marc. *Los no lugares*. Barcelona: Gedisa, 2000. p. 42.

²⁷ Gadamer, H.-G. *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme, 2003. P. 12

²⁸ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. México: Siglo XXI, 2006. p. 47.

discurso hermenéutico llega a ser uno de los más acabados, pero en el asunto de lo etnográfico, termina por caer en el mismo agujero que C. Geertz, M. Auge y J. Clifford:

Una *alteridad* que no es —o no solo es— de comparación es sugerida por nuestro título, una *alteridad* tal que pueda ser constitutiva de la ip-seidad misma. *Sí mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en el lenguaje hegeliano. Al cómo, quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no solo de una comparación —si mismo semejante a otro— sino de una implicación: si mismo en cuanto... otro²⁹.

No mucho cabría resaltar aquí del asunto ricoeuriano, parecería más un juego de palabras que el intento de desarrollar el concepto sartreano de ipseidad, que además merece todo el cuidado y podría pensarse desde la posibilidad que el etnógrafo habría de tener al practicar un análisis de su papel como observador, relator, retratista de lo cultural...

Pero las posiciones que aparecen desde la antropología posmoderna suelen ser, más allá de fundadas críticas, desconsoladores comentarios e interrogantes que llevan a dos esce-

narios posibles: o bien el de las discusiones aporísticas sin salida, con el agravante de la escases de enseñanzas, más allá del mero ejercicio; o bien a respuestas que ni resuelven ni se plantean un problema factible de ser desarrollado y con un aporte ostensible a la comprensión del mundo; o, en último caso, preguntas que ya fueron planteadas desde otros autores, años antes del aterrizaje de los posmodernos, y que ya hacían parte del acervo interrogativo que las ciencias sociales:

Después de la generación de Malinowski, la disciplina determinó que el antropólogo debía «aprender la lengua» o por lo menos, «trabajar en la lengua local». Esto desata varios interrogantes. ¿Se puede hablar de la lengua, en singular, como si sólo hubiera una? ¿Qué significa aprender a usar una lengua?... El tema merece un estudio a fondo que aún no estoy en condiciones de brindar³⁰.

A pesar de afirmar que, aún no está en condiciones de brindar la discusión, más adelante el autor concluye que la “lengua es un conjunto de divergentes, contestatarios y dialogantes que ningún “nativo” – mucho menos un visitante – puede controlar.”³¹ ¿Será entonces necesario partir de la lingüística? ¿Incluso de la fonética? ¿Acaso

²⁹ *Ibíd.* p. XIV

³⁰ Clifford, James. *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 1995. *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999. p. 35.

³¹ *Ibíd.*

Jakobson y Lévi-Strauss no estaban tan equivocados? Lo que podemos intuir, es que el autor posmoderno, luego de plantear una serie de preguntas llega a un punto donde ofrece la cuota inicial que hubiese servido para hablar de lingüística estructural. En este caso se trata de preguntas hechas con anticipación, y sobre las que ya había habido desarrollo e investigación, no con esto pretendemos decir que era suficiente lo dicho, pero, salvo un aporte original, el camino de los autores previos podía haberse retomado. Para 1974 y luego de haber demostrado con solvencia los usos de la lingüística, Claude Lévi-Strauss sitúa su importancia desde la que, para muchos es su obra capital, la Antropología Estructural, donde además apuntala el asunto con la posición de Marcel Mauss³²:

[...] el lingüista verá que, a menudo, investigadores de disciplinas vecinas pero diferentes se inspiran en su ejemplo e intentan seguir su camino. “Nobleza obliga”: una revista de lingüística como *Word* no puede limitarse a ilustrar tesis y puntos de vista estrictamente lingüísticos, se obliga también a recibir a psicólogos, sociólogos y etnógrafos ansiosos de aprender de la lingüística moderna la ruta que se luce al conocimiento positivo de los hechos sociales. (Como

hace ya veinte años escribía Marcel Mauss: «La sociología habría avanzado mucho más por cierto, de haber procedido en todos los casos imitando a los lingüistas»).

Otro asunto que concita la atención de J. Clifford, en general de la antropología posmoderna, es el de los viajes; sin embargo, aquello no es nuevo para los años ochenta, mucho menos para la época en que se edita la obra de *Itinerarios Culturales* (un texto de 1998). Pero su insistencia en la importancia del viaje, o de los viajes no es covalente con la propuesta que se hace desde el estructural funcionalismo, ya habíamos visto como disiente de Malinowski, y esa descensión se profundiza, cuando señala al etnógrafo plantado desde el método de trabajo de campo, como una suerte de criatura omnisciente. La apuesta de Clifford apunta a renegociar el papel del etnógrafo, a nuestro entender, se ve más cercano al regreso de roles como el del misionero, el funcionario colonial o el escritor de viajes, para liberarse de lo que él mismo denomina como el “hábitus del trabajo de campo”³⁴. Incluso, el antropólogo posmoderno se resiente frente a la afirmación a afirmaciones como “tenemos una práctica de investigación y una comprensión huma-

³² De acuerdo a la afirmación que hace J. Clifford respecto a Lévi-Strauss, este último no fue beneficiario del estímulo directo de Marcel Mauss. Así lo enfatiza Clifford en la página 155 del texto *Dilemas de la Cultura*, publicado por Gedisa.

³³ Lévi-Strauss, Claude. *Antropología Estructural*. Barcelona: Paidós, 2011. p. 77.

³⁴ Clifford, James. *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999. p. 86.

na de la cultura especiales”. Clifford se quiere mostrar en el medio de dos posiciones para llegar a esa negociación; es decir, entre el misionero y el investigador. Allí aparecería, para él, y luego de su negociación una posición que le apuesta al viajero.

Ahora, la postura frente al viaje, desde los autores del canon, si bien no ha estado a tientas de la holgura absoluta, es por la necesidad de rigurosidad que se tiene en el desarrollo del trabajo etnográfico. Por allí, debe diferenciarse entre un animoso comentario de viaje, que puede tener de sí un amplio valor literario, y la pieza que el etnógrafo ha creado con el necesario cuidado para intentar dar una explicación, o al menos describir de la manera más fiel el rasgo cotidiano de una determinada comunidad humana. A pesar de esto, el público tiene predilecciones, y como ocurre con cualquiera de las disciplinas del conocimiento, la preparación previa es necesaria:

Sin embargo, este tipo de relato encuentra una aceptación que para mí sigue siendo inexplicable. Amazonia, el Tibet y África invaden las librerías en la forma de relatos de viajes, informes de expediciones y álbumes de fotografías, donde la preocupación por el efecto domina demasiado, como para que el lector pueda apreciar el valor del testimonio que se da³⁵.

³⁵ Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Trópicos*. Barcelona: Paidós, 2006. p. 19.

El acervo que ha reunido la antropología, con aciertos y errores, en siglo y medio de ejercicio, ahora es puesto por J. Clifford bajo sospecha hermenéutica, además señala un futuro renovado por la acción recí-proca entre lo personal y lo disciplinario³⁶. Así, desde la hermenéutica, se podrá resolver la forma paradójica y equívoca del método etnográfico, llevándola hacia una dialéctica entre la experiencia y la interpretación; esto, en tanto que ya el camino fue marcado por intelectuales como Dilthey y Weber, quienes, para Clifford, marcaron la cenda hacia la antropología de los símbolos y los significados³⁷.

Ejemplo de la propuesta planteada por la antropología posmoderna, es el que nos encontramos en el antropólogo indoamericano Akhil Gupta. En un artículo propuesto por él para desarrollar el tema de la Antropología del Estado, Gupta comienza por aclarar que no tiene interés en desarrollar una etnografía presencial, para referirse a la corrupción local en el norte de la India, que más bien, plantea una etnografía, incluso, una Antropología del Estado salida desde la información que se recoge desde afuera. Así, el etnógrafo intenta “hacer una etnografía del estado mediante el examen de los discursos de corrupción”, así, en una

³⁶ Clifford, James. *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 1995. p. 74.

³⁷ *Ibid.* p. 53.

suerte de conclusión adelantada, que es presentada como propósito, Gupta afirma que no tratará la corrupción como un aspecto disfuncional del estado, y que, más bien, lo ve como un “mecanismo a través del cual el estado en sí se constituye discursivamente”³⁸. Gupta se inscribe dentro de lo que podría denominar la Antropología Posmoderna como de los antropólogos más avezados en el uso de la hermenéutica como herramienta en el método etnográfico. Sin embargo, y a pesar de las réplicas que tiene frente el método presencial, el mismo Gupta hace trabajo de campo, y sus resultados no son tan lejanos a los que se obtienen mediante el trabajo de campo que es criticado por los autores posmodernos.

Conclusión

Desde los desarrollos teóricos y metodológicos que hemos esbozado, y que juiciosamente han hecho los antropólogos hermeneutas del siglo XX, en tránsito al XXI, nos encontramos con otros tantos que proponen alternativas a sus lecturas. Sin embargo, no logran evadir tres de los males que suelen poner las ciencias sociales en carácter de indignancia frente al mundo: 1) la relativización y 2) frivolidad-

ción de los grandes problemas de la humanidad (mal nutrición, carencia de educación, salud, corrupción...), 3) la ludodialecticidad social, que definimos como ese cúmulo de discursos que puede ser mejor concebido como una práctica cercana al ejercicio discursivo, que como una propuesta para allanar el camino a una sociedad más justa e igualitaria. Esto pasa, incluso con aquellos que luchan ingentemente contra la pauperización de las ciencias sociales.

En perspectiva, nuestra posición se resumiría afirmando que el fenómeno cultural puede reflejarse desde el rasgo o desde el hecho, su condición es el individuo, es éste en interacción con los demás, y esa condición no deja por fuera que sea el colectivo quien determine desde la comunidad. Allí se da un movimiento dialógico imparabile, trasciende la palabra para llegar a ser percibido desde la proximidad de individuo a individuo, o de éste al colectivo. La cultura se convierte entonces en un hecho que puede dar cuenta de órdenes explicativos, y se deja ver como comprensión, por qué no, pero también pasa por un estadio explicativo, contrastable y verificable. De otra manera, y sin la del tamiz de la rigurosidad, cualquier cosa podrá ser justamente eso: cualquier cosa. Y el carácter subjetivo que se pretenda endilgar al discurso de las ciencias sociales, quedará fuera de lugar pues no se trata de una variable lejana, de una

³⁸ Gupta, Akhil. «Fonteras Borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura de la política y el estado imaginado.» En *Antropología del Estado*, de Abrams, Philip, Akhil Gupta y Mitchell. México: Fondo de Cultura Económica, 2015. p. 73-74.

posibilidad, mucho menos de un error por parte del investigador, del observador – descriptor, del etnógrafo; que-dará comprendido que se trata de la condición humana. La otra alternativa es crear un software para desarrollar trabajo etnográfico.

Entre tanto, no será el antropólogo un literato o un poeta, al margen

de la calidad de su pluma, deberá ser, en todo momento un antropólogo, no un autor de historias sacadas debajo de su manga, aquello solo podría poner-lo en el plano de la especulación. ¿El *Durkheim hombre*³⁹, el Lévi-Strauss hombre, el Malinowski hombre, concluirían cosa diferente que aquel que se ponga los zapatos del etnógrafo?

³⁹ *Ibíd.* p. 25.

Bibliografía

- Augé, Marc. *Los no lugares, espacios del anonimato*. Barcelona: Gediza, 1992.
- Cassirer, Ernest. *Antropología Filosófica. Interpretación*. México: Fondo de Cultura Económica, 1967.
- Clifford, James. *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa, 1995.
- . *Itinerarios Transculturales*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- . *Dilemas de la Cultura*. Barcelona: Gedisa, 2001.
- Durkheim, Emil. *Las reglas de Método Sociológico*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Evans-Pritchard, Edward Evan. *Ensayos Sobre Antropología Social*. México: Siglo XXI Editoriales, 1990.
- Gadamer, H.-G. *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme, 2003. —. *La dialéctica en Hegel*. Madrid: Cátedra, 2000.
- . «La verdad de la obra de arte.» En *Los caminos de Heidegger*, de Hans-Georg Gadamer. Barcelona: Herder, 2002.
- . *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1998.
- Geertz, Clifford. *Conocimiento Local. Ensayo sobre la interpretación de las culturas*. Barcelona: Paidós, 1994.
- Gupta, Akhil. «Antropología del Estado.» De Abrams, Gupta y Mitchel. México: Fondo de Cultura Económica, s.f.
- Gupta, Akhil. «Fonteras Borrosas: el discurso de la corrupción, la cultura de la política y el estado imaginado.» En *Antropología del Estado*, de Abrams, Philip, Akhil Gupta y Mitchell. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Lévi-Strauss, Claude. «Criterios científicos en las disciplinas sociales y humanas.» En *Antropología Estructural. Mito, Sociedad, Humanidades.*, de Claude Lévi.Strauss, 273, 293. México: Siglo XXI, 1979.
- . *La Antropología frente a los Problemas del Mundo Moderno*. Traducido por Agustina Blanco. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2011.
- . *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. Barcelona: Paidós, 1969. —. *Tristes Trópicos*. Barcelona: Paidós, 2006.
- . *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós, 2011.
- Malinowski, Bronislaw. *Crimen y Costumbre en la Sociedad Salvaje*. Barcelona: Planeta-De Agostini, 1985.
- . *Magia, Ciencia y Religión*. Barcelona: Ariel, 1985.
- . *Una Teoría Científica de la Cultura*. Madrid: Sarpe, 1984.
- Ricoeur, Paul. «La vida: un relato en busca de narrador.» *Ágora*, 2006: 9-22. —. *Si mismo como otro*. México: Siglo XXI, 2006.

