

EL OBJETO DE ESTUDIO EN LAS CIENCIAS SOCIALES

El objeto de estudio en las Ciencias Sociales parecería poder caracterizarse a primera vista en forma simple: se trata de la sociedad. Pero, si se mira con más detenimiento, el problema no resulta tan sencillo. Por ejemplo, en la Universidad de Antioquia existe hoy la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas; pero cuando fui profesor en antropología hace casi cuarenta años, se llamaba solamente Facultad de Humanidades; es decir que no se planteaba como científica y, se suponía, se ocupaba de todo lo que tenía que ver con la humanidad.

Podría decirse que no hay ningún problema con esa diferencia de denominaciones porque se asume que la humanidad en su conjunto tiene un carácter social, porque ésta la conforman sociedades de distinta naturaleza; sin embargo, esto que parecería obvio, no lo es. Hay quienes perciben la humanidad simplemente como una sumatoria de individuos que en un momento determinado se reunieron voluntariamente, hicieron un pacto o un contrato social, como lo llamó Rousseau, para relacionarse los unos con los otros y poder obtener juntos lo necesario para la satisfacción de sus necesidades; desde este punto de vista, la sociedad no se concibe como social en su naturaleza, sino como un acuerdo entre individuos preexistentes a ella y que son quienes la conforman y determinan su ser.

Teorías semejantes han aparecido a lo largo del tiempo y recurrentemente han tenido peso en distintos momentos de la historia. Carlos Marx se refirió a varias de ellas como robinsonadas, con base en el título de la novela escrita por Daniel Defoe, "Robinson Crusoe". Náufrago, Robinson llega a una isla desierta y allí conforma una sociedad, inicialmente a partir de él mismo y luego con otro individuo, a quien esclaviza, es decir que surge una sociedad esclavista a partir de la relación entre dos individuos. En los últimos tiempos, esas concepciones robinsonianas han vuelto a tener fuerza, con algunas variantes, en ciertas teorías en antropología y en otras áreas, en especial con las corrientes y el pensamiento postmodernos, sobre todo con aquellas más extremas, que postulan que cada individuo es una unidad, que él mismo se crea su propio mundo y vive en él, y que, por lo tanto, es inútil buscar explicar el desarrollo de la historia por la acción e interacción de diversas sociedades y/o grupos sociales. Para Marx, estas concepciones "robinsonianas" hacen parte de la ideología burguesa.

Así mismo, se suele pensar que el objeto de una ciencia se construye teóricamente a partir de una cierta concepción y de determinados conocimientos sobre la realidad. Pero no es así en el caso de la antropología. En sus inicios, su objeto de estudio no fue resultado de un proceso de análisis, de un proceso teórico, sino que le fue dado empíricamente por una situación peculiar de la historia: el colonialismo. Es decir, que el objeto sobre el cual se enfocó la antropología se le impuso desde fuera por el proceso de colonización de las potencias capitalistas europeas sobre las sociedades del hoy llamado tercer mundo, en lugar de constituir una construcción teórica. Aun así, los primeros antropólogos no pudieron ponerse de acuerdo sobre cómo caracterizar teóricamente a tales sociedades; se habló de sociedades simples, de sociedades pre-capitalistas; muchos otros conceptos se emplearon para tratar de definirlos, aunque, cosa extraña, nunca se les asignó el concepto que verdaderamente las designaba: el de sociedades colonizadas. De ahí que el colonialismo, como fenómeno de un momento de la historia social, no haya sido el objeto sobre el cual volcaron sus intereses los antropólogos.

Se hizo necesario que trascurriera alrededor de un siglo para que la sociedad, con base en su propia realidad, en su propia vivencia, emprendiera una crítica del colonialismo, pero no a través de una crítica teórica sino de una lucha práctica adelantada por medio de las luchas de descolonización, a través de las guerras de liberación nacional, que se dieron especialmente en África y Asia a mediados y finales del siglo pasado. Crítica que a su vez tuvo eco profundo en el mundo de la antropología, pues estas guerras desnudaron su carácter de instrumento de los procesos de dominación colonial.

En la segunda mitad del siglo pasado, algunos antropólogos comenzaron a criticar ese papel de la antropología. Papel que hasta ese momento parecía ser tan natural que Malinowski introdujo la antropología en el mundo académico inglés con cursos en los cuales preparaba a quienes iban a ser funcionarios de la corona inglesa en las colonias del África y Asia; que parecía tan obvio que en la primera edición de uno de los textos con los que se enseñaba la antropología en los años 70, la "Introducción a la Antropología", Ralph Beals y Harry Hoijer resaltaban el papel de los antropólogos durante la Segunda Guerra Mundial para mantener el suministro de caucho de Suramérica para la industria bélica norteamericana; tan natural que antropólogos norteamericanos tuvieron un peso importante en el proceso que colocó al Japón bajo la dominación norteamericana al

terminar la Segunda Guerra Mundial. Como parecía normal y natural que, cuando se ampliaban y fortalecían las luchas de liberación nacional, cuando los objetos de la antropología dejaban de serlo para convertirse en sujetos sociales, cuando algunos antropólogos criticaban que la antropología hubiera soslayado el estudio del colonialismo que le había dado origen, en la segunda edición de ese libro desaparecieran todas las referencias sobre el papel de la antropología en la Segunda Guerra Mundial y en los procesos de colonización; y no porque no fueran ciertas, sino porque la crítica había llevado a que lo que hasta ese momento se había considerado natural y adecuado en el quehacer de los antropólogos, ya no fuera bien visto y se procurara ocultarlo.

Hoy, algunos reconocen que tal fue la antropología en sus comienzos, pero afirman que ya no lo es, que se trata de una historia superada. Sin embargo, las noticias de prensa y algunas revistas de antropología están mostrando en este momento el papel de la antropología como arma de guerra al servicio de los Estados Unidos en Irak y en Afganistán. Incluso, han aparecido los nombres de antropólogos y antropólogas que han entrado a hacer parte de la ofensiva bélica; no se trata de gente que ha llegado como civil a ver cómo participa de esa situación, sino que hacen parte directa de las fuerzas de ocupación de los Estados Unidos.

Entonces, la antropología siguió un camino peculiar, diferente al de otras disciplinas sociales, en la caracterización y definición de su objeto de estudio. Y eso que uno de los fundadores de la sociología norteamericana, Pitirim Sorokin, jugó un papel importante en su desarrollo, a partir de los años 20 del siglo pasado, con su teoría de los ciclos sociales, corriente que tuvo un papel relevante en el desarrollo de la sociología en Colombia. Cuando yo estudié, había algunos cursos comunes con sociología y uno de los autores que se enseñaban era Sorokin, ruso, quien fue ministro en el gobierno de Kerenski que sucedió al zarismo en los primeros meses de 1917. Cuando, a su vez, el gobierno de Kerenski fue derrocado por los bolcheviques, Sorokin fue expulsado de Rusia por el gobierno, en 1922, a causa de sus actividades contrarrevolucionarias, y llegó a los EEUU en 1923, siendo fundador del Departamento de Sociología de la Universidad de Harvard, uno de los pioneros de la sociología norteamericana, en la cual impregnó sus concepciones sobre la sociedad y la sociología, toda la ideología que lo había llevado a las posiciones y actividades por las cuales fue expulsado de Rusia. Algunos etnógrafos anteriores al derrocamiento del zarismo en Rusia también salieron de ese país huyendo de la revolución

bolchevique y emigraron a otras regiones de Europa, en donde fueron importantes en el desarrollo general de esa disciplina o en el desarrollo de algunas teorías específicas, como la de las religiones y su historia. Cabe destacar los conceptos de chamán y de chamanismo, fenómeno que fue encontrado y estudiado inicialmente por esos etnógrafos entre algunos grupos sociales siberianos, como el de los tunguses.

La economía como disciplina del conocimiento se conformó fundamentalmente en Inglaterra con la denominada economía política, lo cual no significa que no haya habido otros autores y otros planteamientos que se referían a fenómenos económicos presentes dentro de las dinámicas del capitalismo, como la riqueza, el salario o el trabajo; así, pues, la economía se conformó como una disciplina alrededor del conocimiento de la sociedad capitalista europea; y, al mismo tiempo, surgió como un resultado del desarrollo capitalista, especialmente en Inglaterra que en esa época era el epicentro de este modo de producción, en buena medida gracias a la ocurrencia de la revolución industrial, que llevó a que, en Europa, el feudalismo quedara atrás en lo fundamental como forma histórica de la sociedad, para dar paso al capitalismo, cuya crítica, al tiempo con la de la economía política, fue hecha por Marx.

La historia, no como un simple recuento de hechos sino como el reconocimiento de la humanidad y su crecimiento, surge también como un resultado del desarrollo del capitalismo, no sólo en tanto que sistema colonialista sino también como un sistema de mercado a nivel mundial, mercado que pone en contacto y relaciona entre sí a los distintos países del mundo. El concepto de historia universal, o el de la historia de cada país o de cada región como una parte de la historia del mundo, solamente hizo su aparición cuando el capitalismo, a través del colonialismo y del mercado mundial, hizo un todo de las sociedades que hasta ese entonces habían existido aisladas en general unas de otras. De este modo se conformó por primera vez en la realidad económica social un solo mundo, un sistema global, permitiendo el surgimiento del concepto de historia universal, es decir, una historia que abarca a todas las sociedades de la tierra; el capitalismo abre aquellas sociedades hasta entonces cerradas a los europeos y las vincula, como a las africanas, americanas y asiáticas, a la influencia de las metrópolis colonialistas europeas, rompe su independencia, las enlaza y las integra definitivamente a una historia mundial que, por supuesto, es considerada sólo como la historia de occidente, siendo la de los colonizados una parte, una especie de apéndice de la historia de los

colonizadores. Se suele decir que Inglaterra abrió a China para el mundo a cañonazos, porque si había un mundo cerrado e impenetrable hasta ese momento para occidente, ese era China, que se concebía a sí misma como el imperio del centro y, por lo tanto, como la única civilización existente.

La filosofía, como estudio de las ideas, tiene un origen mucho más antiguo; según algunos autores todas las ramas de la ciencia que conocemos hoy, en especial las sociales, se derivaron de la filosofía.

En los libros de historia de las ciencias sociales se pueden encontrar los planteamientos de cómo, a partir de la filosofía, fueron surgiendo y diferenciándose las distintas ciencias sociales al parecer por un proceso de pensamiento, por un proceso de desarrollo teórico, como resultado de un proceso de ampliación y complejización de los conocimientos, pues ya la filosofía no lograba abarcar ni dar satisfacción a las necesidades que en el campo del saber se iban desarrollando. Yo prefiero plantear una caracterización del contexto histórico-social de crecimiento del capitalismo, de cómo rebasó las fronteras nacionales hasta alcanzar el mundo entero, para mostrar cómo ese proceso está en la base de la aparición y caracterización de las hoy llamadas ciencias sociales.

Volvamos a la afirmación inicial de que el objeto de estudio de las llamadas ciencias sociales es la sociedad. Esto nos conduce a una pregunta: ¿a qué se llama sociedad?, pues hay distintos puntos de vista, diferentes criterios al respecto.

A la vez que iban surgiendo las distintas disciplinas sociales, en el interior de cada una se iba produciendo una gran variedad de corrientes, una cantidad de distintas escuelas teóricas, que tenían que ver con la diversidad de concepciones desde las cuales se pensaba la sociedad. Muchas de esas concepciones tenían elementos en común, pero otras se diferenciaban casi por completo; así, Max Weber consideró en sus teorías que su objeto de estudio era la acción social, es decir, la sociedad no como un ente pasivo sino como un ente dinámico que actúa, y para explicarlo se le hizo necesario redefinir los conceptos que hasta ese momento se habían desarrollado en las ciencias sociales. Cuando se examina el texto básico de Weber, "Economía y Sociedad", se encuentra que casi todo el primer volumen (son dos) se ocupa en definir todos los conceptos a partir de su caracterización de la acción social. Esto implica que al establecer que esta es el objeto de estudio, los conceptos que hasta ese momento se habían creado eran

insuficientes para dar cuenta cabal de ella. Weber desarrolló, pues, un nuevo lenguaje sociológico, en el cual no hay muchos elementos comunes con otras corrientes de la sociología ni de la antropología o la economía, con el fin de “formular en forma más conveniente y correcta lo que toda sociología empírica entiende de hecho cuando habla de las mismas cosas”.

El debate sobre la importancia de la economía en la vida social no es un tema exclusivo de la sociología y de la economía. Cuando Malinowski, uno de los fundadores de la antropología y, sobre todo, de la etnografía, presentó los resultados de su trabajo, planteó que sus descubrimientos en las islas Trobriand y otras áreas vecinas refutaban la concepción marxista del *homo economicus*, o sea del hombre como un ser económico. Aunque no sea cierto que esa fuera la concepción de Marx, lo más peculiar es que en las obras de Malinowski la producción aparece como el eje fundamental de la estructuración de la sociedad, de las funciones que desempeñan los elementos de la estructura social. Además, en “Los jardines de coral y su magia” nos muestra algo que ya Marx había afirmado, que la magia es una fuerza productiva, que constituye una herramienta que esas sociedades utilizan en sus procesos de producción. Efectivamente, en el primer tomo de “El Capital” Marx plantea exactamente eso, dice que la magia es una fuerza productiva en esta clase de sociedades, no importa si su empleo tiene efecto real o la gente se imagina que lo tiene. Sin embargo, Malinowski supone estar refutando a Marx.

Todos estos planteamientos nos permiten captar que la sociedad no puede concebirse como una suma de personas sino como un conjunto de relaciones sociales de distinta índole: las hay para producir, para gobernarse, para organizarse, para reproducirse, etc.; las hay en el campo del arte, de la ideología, del pensamiento, etc., lo cual nos permite precisar más el objeto de las ciencias sociales, ir más allá de la redundancia de decir que el objeto de las ciencias sociales es la sociedad, para plantear que el objeto de las ciencias sociales es el conjunto de las relaciones sociales. Concepciones como las de Malinowski, como las de Weber, incluso como las de los economistas políticos ingleses, como Ricardo, nos muestran que este conjunto de relaciones no es una simple suma indiscriminada de distintos tipos de relaciones, sino que ese conjunto está estructurado en relación con cuáles relaciones son las más importantes y de qué manera influyen sobre las demás y, al mismo tiempo, de qué manera reciben influencia de ellas, es decir, que la sociedad es una totalidad diversa, que al interior de las relaciones sociales, que constituyen en su conjunto el objeto de las ciencias

sociales, deben estudiarse diversos sectores, distintos tipos de relaciones: económicas, políticas, etc.

Como ya he planteado, en cuanto a la concepción de que las relaciones sociales constituyen una totalidad, la antropología fue pionera, y desde sus inicios estudió a las sociedades como totalidades. Así lo hace Malinowski, para quien esta idea se constituye en el eje fundamental de su metodología; para él, a través del análisis de cualquier aspecto de la vida social se conocen los demás aspectos por la manera como están relacionados con el primero. Aunque en “Los argonautas de Pacífico Occidental” su objeto es el *kula*, una institución que incluso desde el punto de vista económico es difícilmente explicable, puesto que se trata de grupos que emprenden grandes expediciones marinas para ir de unas islas a otras con el propósito de intercambiar collares de conchas, cuyos “propietarios” ni siquiera usan, la gente recibe los que traen y entrega otros a cambio, luego los guardan hasta la siguiente expedición *kula*. Pero en su análisis aparecen la producción, la organización del parentesco, la organización política, los relatos que el autor llamó mitos, la magia, etc., es decir el conjunto de los aspectos que conforman la vida social, pero aparecen en función del *kula*, de cómo lo afectan, y, al mismo tiempo, de cómo éste incide en las anteriores relaciones. “La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia” no es un texto de pornografía moderna, como podría pensarse por su título, sino un análisis de las relaciones de familia y de parentesco, en el cual aparecen también la economía, la política, la religión, la magia, etc., esta vez en relación con ese fenómeno particular que son las relaciones familiares y de parentesco. Cuando Malinowski escribe “Los jardines de coral y su magia”, dedicado a la producción de los trobriand, reaparecen las distintas relaciones sociales, porque para él era imposible comprender un aspecto de la vida social sin mostrar sus relaciones con el conjunto de ella, porque la sociedad es una totalidad. Pese a que su intención era escribir un libro que compendiará sus conocimientos sobre la sociedad trobriandesa, este libro nunca llegó a ser escrito, pero ya la totalidad de la vida social de las islas aparecía en cada uno de sus libros.

En esa época se explicaba esa visión totalizadora de la antropología con el argumento de que estudiaba sociedades simples, originales (se llegó a considerarlas prístinas), por lo cual su estudio como un todo no solo era posible sino necesario; en cambio, esto no cabía en el estudio de la sociedad moderna de esa época, es decir, en la sociedad capitalista, puesto que esta es muy compleja, y tiene detrás suyo siglos de desarrollo, y en ella

confluyen fenómenos de muy distinta naturaleza.

Cuando se trataba de delimitar hasta dónde iba la antropología y dónde comenzaba la sociología, se planteaba que esta estudia las sociedades modernas, mientras aquella hacía lo propio con las sociedades antiguas, como las llamó Lewis Henry Morgan, es decir con aquellas salvajes y bárbaras, signadas por la gentilidad, por el parentesco. Muy pronto los antropólogos se dieron cuenta que no había tal que esas sociedades fueran simples, elementales, sino que en ellas, en su formas de existencia, la complejidad era diferente a la que se presenta en nuestra sociedad. Entonces la antropología inició, sin que haya terminado todavía, a revivir en su interior el proceso que se había dado en la formación de las distintas disciplinas sociales; comenzaron a aparecer la antropología económica, la cultural, la social, la filosófica y otras varias, es decir que la antropología reprodujo el proceso de dispersión del conocimiento que ya había tenido lugar en occidente 150 años antes: se creó en su interior un universo de pequeñas ciencias sociales, dirigidas al conocimiento de las poblaciones colonizadas, que la antropología se negaba a caracterizar como tales. Se hablaba incluso de socio-antropología y comenzaron a borrarse las diferencias entre ambas disciplinas. Hoy, la sociología ha ido introduciendo en su campo de estudio aspectos que antes no eran importantes para ella, pero que sí eran de interés para la antropología; para dar un ejemplo, la sociología de la cultura, pues en un tiempo se consideró que la cultura era el campo de acción específico de la antropología, algunos hasta radicaban la diferencia en que la antropología estudiaba la cultura, o las culturas, mientras la sociología se dedicaba al estudio de la sociedad.

La aparición de la antropología social y de la sociología de la cultura y la paulatina interpenetración de sus campos de trabajo, es un indicio, aunque hay otros, de que la sectorización del conocimiento de la sociedad en distintas disciplinas, cada una de las cuales se plantea como una ciencia aparte y autónoma, es cada vez más insostenible puesto que no corresponde a la realidad. Si la realidad es un todo, si es una unidad, no puede ser completamente válido el conocimiento que se produce descuartizándola en pedazos, cada uno de los cuales se constituye en el objeto de estudio de una ciencia social. El hecho objetivo de que la sociedad es una totalidad se va imponiendo poco a poco sobre la visión de una sociedad segmentada, con elementos separados que pueden conocerse cada uno en sí mismo.

Es decir, la realidad se impone sobre un fenómeno que no había sido producto del capricho, porque esa atomización de las ciencias de la sociedad correspondía a un fenómeno específico de la realidad de la sociedad de esa época: el proceso de atomización y de anarquía que caracteriza a la sociedad capitalista y especialmente a su producción, ya que ésta se funda en la competencia y en una concepción que se centra en el individuo, produjo un fenómeno de atomización social, de confrontación de los distintos sectores de la sociedad, el cual se vio reflejado, a su vez, en el desarrollo del conocimiento por la aparición de las distintas ciencias sociales.

De un tiempo para acá se ha puesto de moda la llamada interdisciplinariedad. Hay otras palabras para designar el mismo fenómeno, que preocupa desde hace tiempo. En el Departamento de Antropología de la Universidad de Antioquia un grupo de estudiantes sacaba una revista que llamaron *Hurgar*, que dedicó un número monográfico al problema de la interdisciplinariedad. En ella me publicaron media página en la que explicaba que la búsqueda de la interdisciplinariedad por las ciencias sociales es una coartada, una máscara para ocultar el carácter anticientífico de la separación y segmentación entre las distintas ciencias sociales. Aun así, la necesidad de plantear la interdisciplinariedad y el trabajo interdisciplinario muestra que se va tomando conciencia de que no es posible conocer un aspecto de la sociedad desligado de los demás, por lo cual se precisa el trabajo conjunto de personas pertenecientes a las distintas ciencias sociales.

Los primeros estudios interdisciplinarios que conocí consistían simplemente en empastar juntos un estudio antropológico uno sociológico y uno de alguna otra “ciencia social”, cada uno elaborado con independencia de los demás, es decir, que en realidad no había un proceso de pensar conjuntamente el problema que se quería conocer. Hubo otros indicios de interdisciplinariedad en la academia: los llamados “cursos de servicios”. Cuando inicié el estudio en antropología recibí cursos de historia, economía, geografía, lingüística y sociología, de ahí que conozca a Weber, teoría de grupos y de instituciones, y a Marx, que en antropología no se mencionaba.

Así ha ido creciendo la necesidad de romper esa segmentación y separación de las distintas ciencias sociales con la conformación de grupos de investigación interdisciplinarios, con el planteamiento de relaciones distintas

entre facultades en las universidades. Sin embargo, frente al fenómeno de la aparición de las diferentes ciencias sociales, ha existido una alternativa que considera la sociedad como una totalidad y postula, por lo tanto, la necesidad de estudiarla como tal, aunque diversa en su estructura interna, alternativa que se da desde fuera de las ciencias sociales; se trata del marxismo, cuya visión es la de una totalidad estructurada, en la cual las relaciones económicas tienen un peso preponderante en relación con las demás, lo que no quiere decir que estas no actúen a su vez y produzcan un efecto sobre aquellas. En este sentido, el marxismo representa una alternativa mucho más acorde con la realidad.

Mencioné el caso de Sorokin y de los etnógrafos rusos zaristas porque ellos, por un “accidente histórico”, tuvieron un papel en la transformación de las distintas disciplinas sociales en occidente, pero en el país que hizo suya como concepción de la sociedad y del mundo las teorías de Marx, no se desarrollaron ciencias sociales. En la Unión Soviética no las había, aunque a veces publicaban algunas revistas sobre esas temáticas, pero por su contenido era claro que no había sociología ni economía ni antropología ni mucho menos trabajo social, al menos como los conocemos. Y no los hubo durante toda la existencia de la Unión Soviética, cuando el socialismo era la concepción preponderante y directriz en esa unión de países. Actualmente, si se mira la situación de Rusia, que ya no es de la Unión Soviética porque ésta se desintegró con la caída del socialismo, se encuentra que ahora existen en ella las ciencias sociales, que coexisten con un marxismo que ya no se toma como una herramienta para cambiar el mundo sino como una concepción más entre las otras. Resulta curioso que en sus “nuevos” orígenes, a finales de los años 80 y comienzos de los 90, esas ciencias sociales fueran importadas desde occidente, y no solamente a Rusia sino a los otros países que habían sido socialistas.

A la Universidad Nacional vino una vez como profesor un antropólogo graduado en Checoslovaquia; cuando llegó su biblioteca, que venía por barco, vimos que sus libros de texto en ese país eran en lo fundamental traducciones de los libros de antropología que se habían usado 30 años antes en occidente, y que ya habían caído en desuso; con esos libros recomenzaron las ciencias sociales en los antiguos países socialistas, importándolas de occidente con autores pasados de moda. Lo cual no quiere decir que no sirvieran, sino que aquí ya no se usaban. Pero, inclusive entre nosotros, muchos de los autores que antes se estudiaban ya no se estudian, no porque no sirvan sino precisamente porque sirven, como es el

caso de Marx.

Cuando autores como Malinowski, Weber, Marx y otros ubican los procesos productivos como ejes básicos de la vida social, como fundamentos de ella, están postulando, al mismo tiempo, que la sociedad a la cual se refieren es una realidad material que existe por fuera de la cabeza de los antropólogos, los sociólogos y demás miembros de la sociedad; de ahí que el método de investigación que caracteriza los primeros períodos de desarrollo de las distintas ciencias sociales tiene que ver con cómo se conoce una realidad de carácter material que existe objetivamente; es así como surge, se desarrolla y se afianza el método positivista basado en la observación, en la experimentación, en general en el manejo de los órganos de los sentidos como herramientas centrales para conocer, puesto que si la sociedad es una realidad exterior al sociólogo, al antropólogo, al economista, etc., para poderla conocer deben entrar en relación material con ella, y las herramientas inmediatas y primarias que el ser humano tiene para establecer este contacto son sus órganos de los sentidos. El ejercicio sistemático de este proceso es lo que se conoce como “el método científico”, aunque en realidad se trata solamente del método positivista, método que se limita al conocimiento de la forma externa, sensible, de la sociedad, pese a lo cual ha sido considerado por mucho tiempo como la única forma válida de conocimiento y cuyo origen hay que buscar en las ciencias naturales.

Hay un escrito muy peculiar de Oscar Lewis, creador de la teoría de la antropología de la pobreza con sus estudios en México, Puerto Rico, Cuba, que procura mostrar cuáles son las posibles formas de experimentación en antropología, por supuesto sin apelar a laboratorios, para validar la cientificidad de ésta. Retuerce, voltea y gira las cosas para tratar de demostrar que la antropología tiene métodos de investigación semejantes al laboratorio y que, por lo tanto, es una actividad científica. Afirma que re-estudiar una sociedad tiempo después de la primera investigación es una forma particular de experimentación en antropología, que si se comparan los resultados del trabajo de un antropólogo con los de otro que haya estudiado la misma sociedad, también se trata de una forma comparable a la experimentación.

Pero, adicionalmente, Marx concebía que la sociedad, esa realidad total pero diversa, estructurada internamente por relaciones de determinación, lo mismo que cualquier otro elemento existente en el universo, está

conformada por dos aspectos: un aspecto visible, directamente accesible a los órganos de los sentidos, y que constituye su apariencia, su cara visible, la forma como se manifiesta ante nosotros, lo que permite llegar a conocerla empíricamente a través de los sentidos, como hacía el método positivista; su segundo aspecto no es visible, no se puede acceder a él directamente con los órganos de los sentidos; ese aspecto, que además es el fundamental, constituye su contenido, su esencia. Es sabido que, en la actualidad, los posmodernistas han hecho del esencialismo un pecado mortal, un error irreparable, pero el marxismo es una concepción esencialista. Ahora se dice que la realidad no es nada más que la que se nos presenta en forma visible, pero el marxismo plantea que, a más de esa cara visible, hay otro aspecto, la esencia, que es el fundamental; esencia que es invisible y por lo tanto no se puede acceder a ella simplemente con los órganos de los sentidos, pero que puede ser conocida a través de una forma peculiar del pensamiento teórico, que es la abstracción.

Así las cosas, cuando se considera que el objeto de conocimiento es el conjunto de las relaciones sociales, se debe tener en cuenta que éste tiene una cara no visible, no accesible por los sentidos, lo cual obliga a avanzar metodológicamente más allá que el positivismo; pero no se trata de abandonar sus logros, porque aunque el conocimiento de la forma de los fenómenos no sea lo fundamental, ese aspecto visible, material, externo de la sociedad también hace parte de ella, tiene un papel que es necesario establecer. Pero no se puede detenerse allí, hay que emplear la teoría para que, por medio del pensamiento abstracto, capaz de captar en los distintos fenómenos sociales o naturales lo que hay oculto tras de su apariencia, se pueda alcanzar el conocimiento de su contenido esencial. Es decir, el conocimiento de la naturaleza profunda de la sociedad sólo es posible si se emplea, a partir del conocimiento de lo material y de lo aparente, el pensamiento abstracto, la teoría.

Además, en la medida en que ese todo que constituyen las relaciones sociales es complejo, tiene un entramado de relaciones entre los diferentes aspectos que lo componen, se hace necesario, dada la capacidad limitada del pensamiento humano, analizar la sociedad, descomponerla en sus distintos componentes para estudiar cada uno de ellos. Esta descomposición, por supuesto, sólo es posible por el pensamiento, pues no es posible cortar materialmente la realidad en pedazos y poner las relaciones económicas en un lado, las sociales en otro, etc. No es posible descomponer empíricamente la sociedad de manera mecánica, sólo es

posible pensarla por partes si se emplea la capacidad de abstracción, característica fundamental del pensamiento. Pero en la medida en que el punto de partida es la sociedad como un todo, una vez conocidas sus partes constituyentes se hace necesario reconstituir la unidad, es decir, mostrar cómo se da el conjunto de sus relaciones, se trata de volver a armar la realidad mediante el pensamiento. Con el pensamiento se logra separarla, dividirla, fraccionarla; luego es preciso reconstituir ese todo que es la realidad, también por la vía del pensamiento.

Lo anterior, desde luego, no tiene nada en común con las ideas en boga acerca de que la realidad la crea la gente con el pensamiento o con el discurso (o sea el pensamiento expresado a través de la palabra), cada uno individualmente, así como que cada uno vive en el mundo que se creó en y con su cabeza, por lo tanto habría tantas realidades como individuos o como imágenes de la realidad se hayan formado las personas, concepciones que convierten en central para la investigación social el problema de los imaginarios. Y no se trata de que la gente no se imagine cosas, que este no sea un campo específico de las relaciones sociales, pero no constituye el campo esencial y fundamental de ellas. Marx y Engels llamaron idealismo a estas concepciones, cuyo paradigma, cuyo prototipo fundamental fue el pensamiento de Hegel, quien postulaba que la realidad era producto del desarrollo de la idea o, en los términos más exactos, del proceso de enajenación de la idea absoluta; también el de Hume, para quien “nuestras percepciones son nuestros únicos objetos”.

La importancia que cobró el marxismo en la segunda mitad del siglo XIX y una muy buena parte del siglo XX, condujo a que en muchos sectores de las ciencias sociales se creyera que el idealismo había perdido lo fundamental de su predominio en la sociedad, que se había refugiado en campos como la religión. Sin embargo, los cambios sucedidos en la sociedad a finales del siglo pasado, entre ellos la caída del socialismo en la URSS y en los países de Europa oriental, en China y Vietnam, y su transformación nuevamente en países capitalistas, dieron un impulso a las concepciones idealistas que se venían desarrollando de forma soterrada, particularmente en campos como la antropología, la sociología y la psicología con el estructuralismo de Lévi-Strauss y el de autores como Althusser y Lacan. También autores como Derrida, Foucault y otros, que tenían vínculos con el marxismo o que en algún momento presentaron sus trabajos como apoyados por este, fueron puentes, caballos de Troya por donde penetró de nuevo en el campo de las ciencias sociales un vasto conjunto de concepciones idealistas. En tanto, el

marxismo perdía una de las bases materiales de su existencia, los países socialistas; porque el peso que llegó a tener el marxismo en la sociedad no se debió a que fuera una teoría muy acabada y elaborada, aunque lo era, o porque en algún lado alguien decidió que era muy importante, sino porque, además de ser científico, estaba respaldado por la existencia de unos países en donde era la concepción que permitía conocer y manejar el mundo. Que esos países desaparecieran permitió que las tendencias idealistas, que ya habían penetrado con fuerza en el campo de las ciencias sociales, se convirtieran en predominantes, como lo son hoy, que se negara de nuevo que la realidad social y natural tiene existencia por fuera del individuo, y que se pensara, como lo hacía Hegel, que el mundo material es producto de la idea, llámese de esta forma o llámese discurso o imaginario.

Es muy particular que cuando las concepciones posmodernistas plantean el hundimiento de los grandes metarrelatos, de las grandes ideologías, el posmodernismo mismo constituya una forma más de existencia de las concepciones idealistas de Hegel, uno de los más grandes metarrelatos de la historia de la humanidad, es decir, que esa concepción que predica el fin de las grandes filosofías y de los grandes metarrelatos, sea al mismo tiempo un retoño de una de las más grandes filosofías que ha existido. Para Hegel, el objeto de conocimiento no era la sociedad sino la idea absoluta; la sociedad no era más que un resultado de la dinámica de desarrollo de esa idea, de su autoenajenación; y si la sociedad era resultado y la idea causa, era claro que el conocimiento debía enfocarse sobre dicha causa. La sociedad no era concebida, pues, como una realidad material sino como un fenómeno derivado de la idea. Así, conocer el estado era conocer la idea de estado y sus procesos de desarrollo, de enajenación; así, el conocimiento no tiene otro objetivo que desenajenar la idea absoluta.

Sin embargo, la concepción de Hegel, que en su época parecía tan nueva, no era tal, era una reelaboración intelectual europea de la versión bíblica. De ahí que la religión sea el mejor modelo de lo que es la concepción posmoderna. El relato bíblico narra que, primero, dios pensó en todo lo que iba a crear, en todo el ordenamiento que tenía que hacer, o sea que el mundo fue primero idea y, luego, dios lo creó a través de la palabra. Dios dijo: hágase, y se hicieron, dijo: sepárense, y se separaron; eso es lo que cuenta el Génesis. Para Hegel, la idea absoluta existe desde siempre, como existe dios, pero la idea absoluta se va materializando en su desarrollo, y Hegel llama a este proceso de cobrar existencia histórica real la enajenación de la idea; todo lo que existe no es más que el resultado de la

materialización de la idea. El conocimiento humano va revirtiendo ese proceso: cuando la ciencia conoce cabalmente un sector de la realidad, ese conocimiento no constituye más que la idea que corresponde a tal sector. Finalmente, todo el proceso de conocimiento confluirá de nuevo en la idea absoluta, que se habrá desenajenado por completo. Es decir, que tanto la sociedad como los seres humanos que hacemos parte de ella somos formas enajenadas de la idea, que al pensar y conocer con nuestro propio pensamiento desenajenamos esas formas.

Ese pensamiento fundamental de Hegel es el planteamiento que se da hoy en la antropología cuando se refiere a la identidad de un grupo social situándola en el imaginario que tal grupo tiene de sí mismo, en la manera como la declara, por lo que puede cambiar de un momento para otro. Hay un libro de Astrid Ulloa sobre los arhuacos y los kogui que muestra cómo surgió la identidad del indio guardián del medio ambiente, del indio ecológico, identidad que mañana puede pasar de moda y, cuando las ong's no den más plata para ese discurso, seguramente aparecerá una nueva identidad, porque lo que cuenta para el posmodernismo predominante es el discurso, y lo que se dé en la realidad no tiene mayor importancia.

Incluso la antropología, que sigue siendo pionera en muchas cosas, en una de sus corrientes más extremas ya no se piensa siquiera como ciencia sino como arte. La idea es que la etnografía es solamente texto, que no tiene la realidad como referente y que no pretende dar cuenta de la misma. Su validez no se determina con relación con la realidad, porque esta es sólo un pretexto para el texto. Pero, además, el texto tampoco es el propio texto, porque cada lector crea uno propio. Es una atomización de la realidad, que ahora reina en la antropología, que se ha venido centrando en una serie de concepciones, como la del respeto a la diversidad: yo no estoy de acuerdo con lo que tú dices, pero lo respeto.

Esa atomización, donde cada quien construye su propio mundo y vive en él, y cuyas ideas son igualmente válidas a las de cualquier otro, o que repiten las que alguien dijo porque son las más nuevas, o que respeta el derecho de cualquier otro a hacer lo que quiere, tiene un papel en la época de la globalización, que para ser más exactos sería mejor llamar la norteamericanización del mundo. Esa máquina económica y militar que continúa tratando de someter el mundo a sus deseos, solo es posible pararla con la unidad de todas las fuerzas que están en su contra y esto no puede lograrse si se las atomiza, si se estimula una sociedad de individuos

aislados, separados los unos de los otros; es decir, que esa atomización rompe la posibilidad de oposición a la dominación de la globalización, a la norteamericanización del mundo. De ahí que no sea extraño que en los últimos tiempos hayan aparecido antropólogos que francamente y sin ninguna vergüenza se han puesto al servicio de esa máquina de guerra. Públicamente reconocen que son un arma militar en Irak y su labor no se presenta disfrazada con ropajes de ningún tipo.

Además, se unen a otros que se presentan como una oposición a la ciencia, que consideran que la ciencia es una opinión más entre otras ideas, que toda otra concepción es tan válida como ella. Es claro que para poder cambiar el mundo hay que conocerlo científicamente, porque sólo el conocimiento científico permite modificar la realidad. Cuando se niega la validez de la ciencia, cuando se convierte la anti-ciencia en la ideología que se va expandiendo por la sociedad, especialmente entre los intelectuales, en las universidades, etc., se está impidiendo que se pueda oponer a esta máquina de explotación el conocimiento que permita detenerla. De ahí que muchas políticas actuales en occidente, principalmente en los Estados Unidos, estén basándose en la Biblia, y que de nuevo se pongan en cuestión cosas que la ciencia ha establecido hace ya tiempo, afirmando, por ejemplo, que el mundo fue creado por dios con su idea y su palabra, y negando la evolución de la materia. De la misma forma en que Bush quiere transformarlo según sus ideas sobre el bien y el mal y su máquina de guerra. Ahora aparece con claridad que la discusión acerca de cuál es el objeto de la ciencia y qué características tiene este es una discusión no sólo académica, sino también fundamentalmente política, porque la anti-ciencia está jugando un papel político al servicio de los amos del mundo y en contra de los pueblos.

Pregunta 1: ¿Usted qué considera más adecuado, las teorías de la complejidad o los estudios post-coloniales?

Vasco: Al principio yo tenía reticencia a venir a esta charla previendo estas preguntas. Desde que me pensioné en 1972 me desentendí de estas discusiones; por tanto no tengo idea de lo que dicen las teorías de la complejidad. Pero sí puedo preguntarme cómo se pueden hacer estudios

post-coloniales cuando el colonialismo todavía existe y, además, está reviviendo y fortaleciéndose; no estamos en una época post-colonial, razón por la cual no se pueden hacer estudios post-coloniales. Es como si se planteara hacer estudios post-paramilitares en Colombia, aunque sería muy importante hacerlos cuando al fin estemos en una época post-paramilitar.

Pregunta 2. Hablaste mucho de marxismo y de que el marxismo tuvo un predominio; y hablas de leyes y que no es fácil hablar de teoría; ¿la discusión teoría-ley, cómo la tratás, a favor de qué?

Vasco: A favor de que la única posibilidad de demostrar leyes es a partir del pensamiento científico, y el conocimiento científico sólo se puede lograr a través de la teoría. Yo te podría hablar de laboratorio y experimentación en ciencias sociales, aunque el concepto de ley en ciencias naturales es diferente al de las ciencias sociales; en el campo de la sociedad hay un enorme cantidad de determinantes para cada fenómeno que ocurre, y alcanzar un conocimiento científico sobre todos esos factores y de qué manera operan y se relacionan entre sí es muy difícil; por eso algunos autores han planteado que en las ciencias sociales no se puede hablar de ley sino de tendencia, pero creo que sí se puede hablar de ley, pero hay que tener en cuenta los distintos factores; a medida que avanza el conocimiento hay más posibilidad de que las leyes que se formulen con base en tal conocimiento sean válidas.

Pregunta 3. Vos terminás diciendo que nos encontramos en un contexto de colonialismo, pero si es así, ¿cuál sería el papel del antropólogo, cuál sería la opción para el antropólogo, su ejercicio de su carrera de justicia y conocimiento, la obligación de reproducir ese mismo modelo, que es imperante, o reproducir el conocimiento? ¿Dónde está la labor del antropólogo como crítico frente a ese proceso de avance del imperialismo?

Vasco: Allí hay que diferenciar dos cosas: una, no creo que la antropología en su conjunto pueda cambiar su papel social, a menos que la sociedad se haya transformado totalmente y, por lo tanto, también la antropología; entonces sería otra cosa, que uno podría seguir llamando antropología, pero que no se parecería a la de hoy; dos, mencioné también que hoy aparece el caso de antropólogos que entran a hacer parte de la máquina militar norteamericana, la Sociedad de Antropología de EEUU rechazó ese papel; pero es posible que haya algunos que no solamente, expresen su rechazo,

sino que también luchan contra esa maquinaria que está desarrollando EEUU. En ese país se desarrolló un movimiento denominado “No en nuestro nombre”, que movilizó mucha gente y se extendió por todo el mundo, pero que no logro detener la agresión a Irak; su idea era plantear que lo que hacía Bush no podía hacerlo a nombre del pueblo norteamericano porque ellos estaban en contra.

Hay también antropólogos que luchan al lado de la gente que está siendo agredida, pero se trata de casos personales, porque la antropología no creo que tome posición a favor de los que están luchando.

La antropología, como un área del conocimiento conformada por los antropólogos, tenía como lema del congreso de antropología que se celebró recientemente, “Por una antropología comprometida en el desarrollo de nación”, y yo decía a mis estudiantes: son cínicos, no hay una antropología comprometida con el pueblo, y, en general, la oficialidad se ha opuesto a los pocos antropólogos que se han comprometido con él; además, ¿hablarán de una nación independiente del imperialismo?

Un grupo de encapuchados se tomó una de las sesiones plenarios del congreso de antropología que se hizo en la Nacional, sin que ninguno de los asistentes hiciera o dijera nada. Criticaron el tipo de antropología que se hace, criticaron las características del congreso y que la Universidad Nacional le cobre al congreso, organizado por el Departamento de Antropología de la misma universidad, unos precios altísimos por los auditorios, pero es claro que cuando la universidad se vuelve una empresa, tiene que cobrar por el uso de los espacios. Uno de los simposios, sobre antropología y caos, se canceló en protesta porque le estaban cobrando a todos la entrada al congreso, incluso a los ponentes, que son los que hacen el congreso, si no hay ponentes no hay congreso. Aquí la antropología corresponde a un sistema social, juega un papel dentro de ese sistema y nunca ha dejado de cumplirlo, así mucha gente se haya opuesto. Por ejemplo, luego de que los indígenas con su organización y su lucha impusieron al estado el reconocimiento de las sociedades indígenas con base en su propia caracterización, de un tiempo para acá, como el movimiento indígena se ha debilitado, se ha dedicado a otras cosas, la Dirección de Etnias ha creado, comisiones de antropólogos y abogados, para ir por las comunidades para decidir cuáles son indígenas y cuáles no, para confirmarles o quitarles el reconocimiento. Inclusive en el Amazonas se dio el caso de una comunidad en donde abolieron el cabildo, extinguieron el

resguardo y lo repartieron entre los vecinos, y la antropología como tal no se ha cuestionado esto.

Pregunta 4: Muy interesante la propuesta que usted plantea. Voy a exponer dos cosas: La primera, a finales del pasado siglo, el ejército nacional de Colombia hizo una convocatoria muy alta en la prensa para que antropólogos y sociólogos se sumaran al ejército a partir de este momento. Y crearon toda la publicidad sobre “los hombres de acero”.

Hace mes y medio hubo una conferencia sobre geopolítica y economía de la guerra en Colombia y lo complejo del asunto era que mostraban que nos enfrentamos a una gran maquinaria política-económica, que es el gran capital; el conferencista terminó planteando que a las propuestas autoritarias hay que oponerse con la unidad, no con propuestas atomizadas, y que la unidad debe ser cada vez mayor ante un problema creciente. Todo nos muestra que todas las disciplinas deben de pensar en términos de unidad para salir del estancamiento.

Vasco: Estoy de acuerdo. Ahora se ha vuelto moda hablar de soluciones individuales para resolver los grandes problemas; por ejemplo, en la ecología el enfoque está centrando el problema en el individuo; dicen: vaya al mercado y no reciba cosas que sean desechables, o no vaya a tirar ese papel al suelo, o no fume tanto. Nada de eso va a resolver el problema, así haya miles de personas que sigan esos consejos, las soluciones individuales no resuelven, a menos que abarquen a la totalidad del planeta, pero, entonces, la totalidad es la unidad. Las propuestas individuales no tienen otro papel que tranquilizar conciencias individuales.