



# **12° CONGRESO ARGENTINO DE ANTRPOLOGÍA SOCIAL**

## **La Plata, junio y septiembre de 2021**

GT44: ¿Por qué importa la (historia de la) antropología? Diálogos entre el pasado y el presente disciplinar

### **Una aproximación etnográfica desde el existencialismo de Karl Jaspers**

Cristopher Valdés San Martín. Universidad de Santiago, Chile. Universidad Austral de Chile.

#### **Resumen**

La ponencia busca establecer puentes de diálogo entre el conocimiento etnográfico y la filosofía contemporánea de Karl Jaspers, reflexionando en torno a su idea y propuesta existencial del ser humano presentes en *Psicologías de las concepciones de mundo* (1967). Esta obra tiene variadas posibilidades de investigación y profundización en las formas del ser que aportan directamente al desarrollo del conocimiento etnográfico. Y aunque Jaspers no habla explícitamente sobre etnografía, se refiere extensamente sobre el conocimiento y desde donde este se despliega –desde los límites del saber científico–, mostrándonos la inocencia que hay en modos de conocer empíricos y lógicos si no se profundiza en la existencia.

El existencialismo de Jaspers no solo es capaz de develar actitudes profundas y visiones de mundo presentes en la historia de la filosofía, entre personalidades e individuos, sino que, al mismo tiempo, es acogedor con todos los devenires de la



existencia humana sin descartar ningún aspecto de la “otredad”. Esto convierte las ideas de Jaspers en una gran oportunidad de aprendizaje para quienes se dedican y tienen el interés de conocer a un “otro” a través de un proceso directo, sin mediar ningún instrumento o sentido, solo con su conciencia y mismidad, permitiéndonos reflexionar sobre las siguientes preguntas; ¿hasta qué punto la disciplina etnográfica es una “envoltura”, o un “cascarón” en sentido jaspersiano, según su devenir originario y actual? y ¿qué posibilidades tiene el etnógrafo/a de participar de este cascarón o buscar otras salidas, síntesis, metamorfosis, fusiones, que nos consientan aproximándonos a “ser sí mismos”? y ¿Podemos conocer a un “otro” de forma densa, desde una mirada empírica?

Según las preguntas planteadas revisaremos, desde distintos ángulos, el conocimiento de un “otro” de la perspectiva empírica, contrastándolas con las ideas existencialistas de Jaspers, desde los orígenes como disciplina en las academias científicas de Europa en el siglo XVIII, pasando por Franz Boas y sus discípulos en el siglo XX, en busca de una etnografía existencialista, que busca ir más allá de la descripción de un sacrificio ritual en un contexto, espacio y tiempo determinado, más bien, requiere imperativamente un sacrificio interno del “ser sí mismo” del propio etnógrafo.

**Palabras Clave:** *Etnografía; Historia; Existencialismo; Empirismo.*

## **Introducción**

El siguiente ensayo busca establecer puentes de diálogo entre el conocimiento etnográfico y la filosofía contemporánea de Karl Jaspers, reflexionando en torno a su idea y propuesta existencial del ser humano presentes en *Psicologías de las concepciones de mundo (1967)*. Esta obra tiene muchas posibilidades de investigación y profundización en las formas del “ser” que aportan directamente al desarrollo del conocimiento etnográfico. Y aunque no habla explícitamente sobre etnografía, se refiere extensamente sobre el conocimiento y desde donde este se

despliega –desde los límites del saber científico–, mostrándonos la inocencia que hay en modos de conocer empíricos y lógicos si no se profundiza en la existencia.

El existencialismo Jaspers no solo es capaz de develar actitudes profundas y visiones de mundo presentes en la historia de la filosofía, entre personalidades e individuos, sino que, al mismo tiempo, es generoso y acogedor con todos los posibles devenires de la existencia humana sin descartar ningún aspecto de la “otredad”. Esto último convierte al libro de Jaspers en una gran oportunidad de aprendizaje para quienes se dedican y tienen el interés de conocer a un “otro” a través de un proceso directo, sin mediar ningún instrumento o sentido, solo con su conciencia y mismidad al encontrarse con sus congéneres. Los temas pueden ser muchos en relación con la oportunidad antes descrita, por eso hemos delimitado un marco de reflexión según las características formales del presente ensayo.

Podríamos reflexionar sobre distintas proyecciones de la filosofía jaspersiana en el trabajo etnográfico, como por ejemplo: La problemática de la otredad, en contraste con las ideas de fenomenólogos como Levinas y Heidegger, en relación a la insuficiencia ontológica de la otredad; La intuición y sus posibilidades en el acceso del conocimiento intersubjetivo de la cultura; Las visiones de mundo y la endoculturización que se desprende de ellas; Comprensión existencial y etnográfica de las situaciones límites en el plano de las migraciones y contextos de vulnerabilidad; y así seguir buscando la aplicación de sus ideas en el plano de la llamadas Ciencias de la Cultura o las Ciencias Sociales.

En esta oportunidad nos limitaremos a la pregunta ¿hasta qué punto la disciplina etnográfica es una “envoltura”, o un “cascarón” en sentido jaspersiano, según su devenir originario y actual? y ¿qué posibilidades tiene el etnógrafo/a de participar de este cascarón o buscar otras salidas, síntesis, metamorfosis, fusiones, que nos consientan aproximándonos a “ser sí mismos”? Intentaremos esbozar posiciones iniciales, pero no definitivas, y establecer otras preguntas para revisiones más penetrantes del pensamiento de Jaspers, utilizando una revisión libre del texto anteriormente nombrado.

Según las preguntas planteadas revisaremos, desde distintos ángulos, el conocimiento de un “otro” de la perspectiva empírica, tan difundidas en el trabajo



etnográfico del siglo XX. Partiremos desde los orígenes y su fundación como disciplina científica, revisando la investigación de Hans Vermeulen (2015) quien sitúa su nacimiento en el siglo XVIII<sup>1</sup>, en el contexto del desarrollo de las academias científicas en Europa, las corrientes de pensamiento empiristas y la colonización desde Asia septentrional por el Imperio Ruso. Vemos una oportunidad al retrotraernos al inicio del devenir etnográfico para comprender sus posibilidades y limitaciones mirado desde el pensamiento filosófico de Jaspers.

### **“Ethnographie”, Racionalismo y Empirismo**

Si intentamos definir qué entendemos por etnografía, podríamos recorrer una multiplicidad de caminos y respuestas posibles, ninguna definitiva, todas transitorias de lo que es la otredad, reconociendo su aporte y puesta en valor en las Ciencias Sociales y Humanas, buscando, en los últimos 300 años, conocer de forma sistemática y disciplinar la condición humana en su diversidad y mismidad.

Volcarnos a su devenir es un punto inicial para comprender su finalidad, la necesidad histórica que ha tenido de anteponer o verse permeada por una teoría del conocimiento, la mayoría de las veces influenciada desde la filosofía moderna y contemporánea. Su nacimiento histórico se remonta al siglo XVIII, cuando el lingüista August Ludwig Schlözer, en su obra *Allgemeine nordische Geschichte* (1771), acuña el término “Ethnographie” al designar el estudio descriptivo y de carácter histórico de los pueblos y naciones (Barfield, 2000, pp. 255-259). El interés de Schlözer fue crear una ciencia auxiliar de la historia al estudiar una serie de pueblos étnicos que fueron atractivos en la colonización e investigación de las culturas de Siberia por el Zar Pedro y la Academia Imperial Rusa (Vermeulen, 2015, p. 27 y 279). Su método combina la taxonomía de los seres vivos de Carlos Lineo y la investigación de las lenguas históricas de Gottfried Wilhelm Leibniz, distinguiendo y clasificando los distintos pueblos por sus lenguas (p. 279).

---

<sup>1</sup> Llama la atención que Vermeulen sitúa el inicio de la etnografía, un siglo antes que la primera alusión del término “antropología” en 1871 con libro *Primitive Culture* de Edward Burnett Tylor (Apud, 2013, p. 216-217).

Según Schlözer, “Ethnographie” es una “descripción empírica de los pueblos que debería ser integral y universal. Si hubiera un estudio de los pueblos (Völkerkunde), todos los pueblos del mundo deben ser incluidos, así como, en principio, todos los aspectos de su existencia”<sup>2</sup> (p. 279). Esta primera definición de “Ethnographie” nos sorprende por dos de sus énfasis: Por una parte, está circunscrita a una mirada empírica de los pueblos que podemos desprender del contexto histórico que la envuelve, la ilustración, la investigación empírica y las intenciones coloniales del Zar Pedro, quien necesitaba de un conocimiento de los nuevos pueblos que dominaba o dominaría (p. 27). Por otra parte, la descripción de los pueblos no solo se remite a una taxonomía de las lenguas u objetos materiales, sino que busca todos los aspectos de la existencia. Y aunque la noción de existencia de ese contexto sea distante a la desarrollada por la filosofía contemporánea, esta descripción opera sobre la totalidad de los nuevos pueblos. Por el momento reservaremos el tema de la existencia y volveremos al primer punto, es decir, al carácter empírico de su método que tiene como propósito conocer a un otro, lo que no distaría mucho de cómo, hoy en día, se hace etnografía.

En el devenir histórico de la segunda mitad del XVIII las ideas de John Locke son de una gran influencia en la filosofía y la teoría del conocimiento. Un ejemplo de esto es que para Jean Le Rond d’Alembert y Étienne Bonnot de Condillac el filósofo inglés, dentro un orden jerárquico, tiene importancia inmediatamente después de Aristóteles, e incluso es más importante que Platón según Voltaire (Cassirer, 1950, p. 119). Otra demostración que refuerza la influencia que habría tenido la “Ethnographie” de Schlözer en el siglo XVIII y XIX es que “prácticamente todo el lenguaje del siglo XVIII dependía de la premisa básica de Locke: el lenguaje es la expresión material de la mente. La mente tiene una historia uniforme y progresiva. Lo que diferencia a las personas no es nada interno”<sup>3</sup> (Gray, 2014, p. 96). Por lo tanto, la búsqueda de Locke de no fundamentar el conocimiento en algo interno que nos determina antes de nacer, como podría ser un esclavo o nacer en una familia de

---

<sup>2</sup> Traducción propia.

<sup>3</sup> Traducción propia.

otra condición social, es la búsqueda de su proyecto político y moral, cimentando la libertad de cada una de las personas para proyectar su individualidad (Vermeulen, 2015, p. 40).

Si bien, podríamos decir que esta noción inicial de la “Etnographie” que busca conocer a los “otros” desde una mirada empírica, sustenta su hacer en la concepción de lo humano como libertad, también habría que precisar que la libertad del programa filosófico de Locke debe ser entendida como una infinitud que logra ser lo que es desde la racionalidad. Esto nos lleva a comprender la noción de libertad de la filosofía moderna, que está inmersa en el empirismo de Locke como una “libertad racional que reconcilia las ideas, opuestas para el sentido común, de libertad y obligación, pero solo puede conseguir esta reconciliación porque piensa la razón como infinitud, como aquello que, considerado en sí mismo e independientemente, no está sujeto a otros límites que los que se da” (Cordua, 1969, p. 117).

La modernidad, en todo su acontecer, nos propone entender la humanidad cruzada por el imperio de la razón, la que es capaz de romper todas las fronteras de la individualidad, el tiempo y la vivencia con otros, teniendo la libertad de decidir por el camino de la infinitud, traspasando todas las parcialidades en dirección hacia la universalidad (p. 117). De esta forma, subyace en la definición de Schlözer de “Etnographie”, la noción de otredad, humanidad, hombre, mujer, estaría sustentada en una libertad racional, que está en la base de su existencia, que nos proyecta hacia una infinitud, perfección y, en último término, universalidad del ser.

Teniendo en cuenta las ideas anteriores nos preguntamos ¿es la racionalidad lo que nos permite comprender el alma y las fuerzas que la mueven? y ¿podemos conocer a un “otro” exclusivamente desde una mirada empírica? Frente a ambas preguntas no podríamos dar una respuesta definitiva, solo poner en escena las distintas posibilidades de la otredad y la existencia humana, o tomar la invitación que nos hace Karl Jaspers en el prólogo de *Las psicologías de las concepciones de mundo* al señalar que “...tiene solamente sentido para hombres que comienzan a admirarse, a reflexionar sobre sí mismos, a ver la problematicidad de la existencia...” (Jaspers, 1967, prólogo). Su invitación es a mirar la existencia experimentando la vida como responsabilidad personal, irracional (prólogo), mostrándonos otros caminos y

posibilidades que van más allá de la racionalidad impuesta en la modernidad, la que ha validado una manera circunscrita de ver lo humano. Lo anterior no significa que invalidemos el conocimiento de un “otro” realizado por la “Ethnographie” de Schlözer, o cualquier otro tipo de acercamiento etnográfico, solo por el hecho de cargar con el legado de la modernidad y el empirismo al fundamentar la infinitud del ser en la razón.

Mas bien, tendríamos que acoger un conocimiento empírico de la otredad, ya que es uno de los muchos otros planos o imágenes de mundo que estarían disociados entre sí. Jaspers nos advertirá que, aunque todo es uno solo, los tipos del espíritu se dejan desarrollar en parejas de opuestos (p. 290) donde el empirismo podríamos situarlo en la cara de lo concreto, del conocimiento particular, un “aquende” que apela a la vida natural como:

una formulación que parece separar los dos mundos, el de las particularidades, de las concretidades de nuestra vida y el de aquel todo. Y continuamente surgen de él teorías y, después, una vida para la que esta separación, la separación del aquende y del allende, es estructura básica de la imagen del mundo. (p. 397)

El “aquende” (*immanens*) es valioso para la disciplina etnográfica, ya que nos muestra una parte de la estructura básica de la imagen del mundo, donde nos movemos para vivir, concretizamos el hacer y nos permite situarnos, desplazarnos en el espacio, existir en lo inmediato. Podríamos rastrear el “aquende” en las denominadas “ideas simples”<sup>4</sup> que se desprenden de nuestros sentidos y de nuestras reflexiones, o la combinación de ambas, “son ideas que corresponden a una realidad que existe en sí misma y por sí misma, como la substancia extensa de Descartes”<sup>5</sup> (García Morente, 1962, p. 178). No rechazamos el “aquende” en nuestra

---

<sup>4</sup> Además de las “ideas simples”, Locke establece la presencia de “ideas compuestas” que están formadas por amasijos de ideas simples; por ejemplo, la substancia es una “idea” compuesta ya que está formada por otras ideas simples que se conglomeran o unen, estableciendo una síntesis que denomina como el “no sé qué” que estaría por debajo de las cualidades o impresiones que una cosa produce (García Morente, 1962, pp. 1977-1978).

<sup>5</sup> Según Manuel García Morente, “la metafísica Cartesiana es la que está por debajo de toda la teoría del conocimiento de Locke” ya que ha respetado la sustancia de Descartes, en su forma de substancia pensante, extensa y Dios (García Morente, 1962, pp. 178-179).

vida diaria y cotidiana, al contrario, más bien nos permite sobrevivir. Al igual que no descartamos de plano el “allende”, la diferencia es que en este último tenemos fe de estar dirigidos a él, sin verlo y sin vivirlo, está lejano a nosotros ya que son “proyecciones de las intuibilidades de este mundo a aquel otro mundo” (Jaspers, 1967, p. 252).

Por lo tanto, la etnografía empírica no la entendemos solo como un conocimiento único y asilado que se origina de formas mentales e imperativos reales, individualizados y concretos sobre las ideas de un “otro”, basados en la experiencia sensorial e inmediata o un “aquende”. Sino que tenemos que completarla con un opuesto a la etnografía empírica, con un “allende”<sup>6</sup>, estableciendo así una disociación que es síntesis (p. 252), en ningún caso rígida, “sino transformada en una jerarquía de tipos de realidad o grados de realidad” (p. 252), en antinomia.

Enseguida para el etnógrafo del siglo XVIII se completaría esta síntesis del acceso a lo “real” mediante el método empírico, y de lo “irreal”, con la inaccesibilidad a la otredad mediante otros medios, la filosofía, historia, la metafísica, lo místico, lo esotérico, etc. Sin embargo, en su definición de lo que es la etnografía, Schlözer plantea conocer empíricamente “todos los aspectos de la existencia” (Vermeulen, 2015, p. 279), encaminándolo a dar cuenta de todos los tipos de antinomias que plantea Jaspers, las de parte del objeto y las del plano del sujeto.

“El hombre actual —que piensa, siente y obra— está, en cierto modo, entre dos mundos: delante de él, el reino de lo objetivo; detrás de él. las fuerzas y disposición natural del sujeto. Su situación está determinada desde ambos lados, delante de él el objeto; detrás de él el sujeto; ambos infinitos, ambos inagotables e impenetrables” (Jaspers, 1967, p. 306). Incluso, después de haber dado cuenta de todos estos planos, no habría acabado su tarea, dado que la otredad podríamos entenderla como infinita, inagotable e impenetrable.

---

<sup>6</sup> El “allende” podría estar representado por el historicismo y el racionalismo.

### **Hacer etnografía desde la “carcasa”**

Centrémonos en la negatividad y tomemos una actitud nihilista en este conocimiento empírico de la etnografía del siglo XVIII, buscando en qué aspectos es proscrita y en otras oportunidades de continuidad, aplicando el pensamiento jaspersiano al devenir histórico.

Jaspers nos advierte que un conocimiento filosófico, denominado “profético”, que no indaga el ser propio del hombre, solo se queda en la contemplación (Jaspers, 1967, p. 13) y que busca “ser propagadora de algo; da piedras en vez de pan al que pide sentido a la vida; remite a sí mismo a aquel que desearía agregarse, someterse, ser discípulo” (p. 21). La “Ethnographie” de Schlözer tiene algo de profética en el sentido jaspersiano, al ser principalmente contemplación iluminadora que se basa en “ideas simples” del conocer empírico, que trasciben la realidad y proceden de los sentidos (García Morente, 1962, p. 178) esgrimiendo como metodología la observación rigurosa, para una descripción empírica del planeta y el cotejo sistemático de esta forma de conocer, buscando implementarlo en todo el mundo (Vermeulen, 2015, p. 417). De ser “profética” esta contemplación iluminadora de la “Ethnographie” buscaría convertir al etnógrafo en uno de los “maestros proféticos” de la “totalidad de la vida” y “determinados principios” racionales que consideran falso todo lo demás (Jaspers, 1967, p.487), llevándonos según Jaspers a callejones sin salida y doctrinas de la vida orgánica (p. 487).

A partir de lo anterior, es válido preguntarnos ¿esta idea de una “etnografía profética” del siglo XVIII, tiene un correlato en la etnografía actual? Si nos situamos desde el devenir histórico de la etnografía, podríamos encontrar más de un “maestro profético” (p. 487) que proyecta esta disciplina desde sus orígenes en el siglo XVIII hasta el siglo XX, como por ejemplo Franz Boas y su antropología holística. Este “maestro profético” estableció una revolución para la antropología norteamericana al realizar una clara distinción entre lo biológico y lo cultural, convirtiéndose la cultura en un aspecto totalizante que abarca todos los aspectos de la vida. La idea de “totalidad de la vida” (p. 487) tiene su correlato en tres hilos característicos de la

tradición etnográfica alemana<sup>7</sup> del siglo XVIII, como son el enfoque del lenguaje, las relaciones históricas de los pueblos y el paradigma empírico-descriptivo de la investigación de la otredad (Vermeulen, 2015, p. 434, 435 y 455). Este último hilo se despliega totalizando la vida de la cultura como fin último, desde una orientación empírico-descriptiva que basa su conocimiento de un “otro” en la infinitud de la existencia que nos permite la razón. Por lo tanto, Boas sería en nuestra interpretación jaspersiana un maestro profético de la totalidad, como lo fue Aristóteles, Tomás de Aquino y Hegel, grandes formadores de sistemas caracterizados por ser: “completos, envolturas de la formación racional, pero dentro de su riqueza, de su perfección racional, en lo último, que afecta a su existencia viviente y auténtica, son oscuros, confusos y sin carácter” (Jaspers, 1967, p. 487). Según Jaspers las “envolturas” o “Weltanschauung als Gehäuse”<sup>8</sup> nos permiten mantener una consistencia y seguridad, una especie de apoyo en lo limitado, a través de una manera exclusivamente mecánica en principios enunciables y rectilíneos y en imperativos particulares (pp. 397-398), que se ven expresados en Boas a través del relativismo cultural. Para un antropólogo podría ser paradójico y chocante considerar el legado del relativismo cultural de Boas como algo limitado y mecánico, ya que después de las ideas evolucionistas y difusionistas “ya no se podía volver a sentir cómodo ante ninguna generalización” (Harris, 1999, p. 226). No obstante, sus discípulos continuarían más tarde su pensamiento sin dar cuenta de lo que Jaspers llama la “existencia viviente”. Entre ellos podemos nombrar a Alfred Kroeber, Robert Lowie, Fay-Cooper Cole, Edward Sapir, Melville Herskovits, Alexander Goldenweiser, Leslie Spier, J. Alden Mason, Ruth Benedict y Margared Mead, promovieron un método científico (pp. 219-220), alejándose de una “experiencia viviente” que permite:

que nuestro propio yo se ensanche, se deshaga y se reúna de nuevo en sí. Es una vida pulsante de extenderse y recogerse, de autoentrega y propia

---

<sup>7</sup> La formación intelectual de Boas fue en Alemania, orientado a la física, matemática y geografía (Gómez, 1997, p. 35), donde además ingresó al círculo de Berlín en 1882 y realizó su tesis de habilitación con Rudolf Virchow (Kuper, 2009, p. 61) manteniendo un correlato en sus propios “maestros proféticos”.

<sup>8</sup> Hace referencia a la visión de mundo como casa, caja, concha, vivienda, carcasa.

conservación, de amor y soledad, de unión y lucha, de seguridad, contradicción y derretimiento, de demolición y reconstrucción. (Jaspers, 1967, p. 487)

El etnógrafo podría tener de modelo otro tipo de maestro, el de la comunicación indirecta que “rehúsan ser profetas; que solamente estimulan, llaman la atención, crean un estado de intranquilidad; que solamente hacen las cosas problemáticas, pero no dan prescripciones, no enseñan cómo hay que vivir; aquellos que en apariencia desgarran, llevan a la desesperación, crean dificultades y, sin embargo, no ofrecen nada <positivo>” (p. 487). Para Jaspers (1967) esta comunicación indirecta también podría ser llamada existencial, tal como lo hacía Kierkegaard, permitiéndonos “proseguir el proceso infinito del comunicar espiritual, del crecer y del aclarar” (pp. 489-490). En cambio, los maestros como Boas y sus discípulos nos aconsejarían mantenernos en la “envoltura” o “carcasa” del conocimiento empírico, sin salir, sintiéndonos satisfechos con la comprensión de lo humano de carácter fijo. Finalmente, la tradición boasiana y sus discípulos siguieron anclados a una “imagen fijada del mundo y de los valores” (p.398) y se apartaron del “proceso que provoca vértigo” (p. 398) que en un inicio se tradujo en una crítica al evolucionismo y sus pretensiones de justificar un proceder racista de parte de las ciencias.

Este “vértigo” o “procesos nihilistas” (p. 398) tal como lo llama Jaspers, se diluye en el devenir histórico de la antropología del siglo XX, configurando un relativismo cultural de carácter “profético” y cómodo en su envoltura, en algunos casos con ideas deterministas de la noción humana basadas en leyes fijas o estables en los procesos culturales y sociales. Por ejemplo, según una interpretación de Leslie White, en el mismo momento en que Boas toma una postura por el particularismo histórico, afirmó también que el descubrimiento de las leyes seguía siendo el propósito más importante de la etnología (Harris, 1999, pp. 219-220).

Un segundo ejemplo de la “envoltura” o “carcasa” jaspersiana lo vemos en Alfred Kroeber, discípulo de Franz Boas<sup>9</sup>, quien desarrolló algo semejante al enfoque nomotético al definir el concepto de “superorgánico” como “aquellos aspectos de la

---

<sup>9</sup> Debemos recordar que Franz Boas es heredero de la cultura de habla alemana de los siglos XVIII y XIX, que revisamos en sus orígenes con August Ludwig Schlözer, debido a su formación en Europa (Vermeulen, 2015)

cultura que no podían explicarse en términos individuales y, por consiguiente, «por encima» de las sociedades que los acogían” (Barfield, 2000, p. 370). El concepto de “superorgánico” de Kroeber<sup>10</sup> afirma la subordinación del individuo a las pautas culturales y la declaración de que la persona o el individuo no tienen un valor “histórico” ya que somos producto de las fuerzas culturoológicas.

Los dos ejemplos anteriores de “carcasa” son facetas de una “actitud racional” (Jaspers, 1967, p. 105) que realiza el sujeto frente a la intuición de un “otro” (objeto) en dos direcciones, una “condición del despliegue anímico, pero también rigidez y muerte. Lo que ella aprehende es fijado como tal; es pura repetición, mera posesión, no tiene vida” (p. 109). Jaspers nos aclara que la razón es el medio o un “armazón” en el que se encarna la vida (p. 109), por lo tanto, necesitamos de este medio llamado razón para desplegar nuestra condición anímica y de vida. El problema radica en que el “medio” o “razón” ha terminado consumiendo la experiencia vivida de las personas y grupos humanos, convirtiéndolo en un mero aparato o “armazón”, al igual que el relativismo cultural. De forma muy bella y finita lo expresa Jaspers (1967):

Así como el tallo de la planta para poder vivir precisa de un cierto revestimiento de madera que forma la armazón, así también la vida precisa de lo racional; pero de la misma manera que el revestimiento de madera toma la vida del tallo y lo convierte en mero aparato, así también lo racional tiene tendencia a hacer del alma un leño. (p. 109).

Desde esta analogía, un espejo de este revestimiento que hace de la otredad algo seco y muerto como un leño es el trabajo etnográfico realizado por George Peter Murdock y sus asociados de la Universidad de Pittsburg en la década del sesenta, con la publicación de un *Ethnographic Atlas* (Murdock, 1967, p. 109), donde presenta una codificación de 862 culturas del mundo, ordenadas e indexadas por materia o categorías que organiza los materiales por región, cultura y tema en un

---

<sup>10</sup> Kroeber realizó su tesis doctoral bajo el alero de Franz Boas, revelándose en muchas declaraciones públicas como un antiteórico, ideográfico y particularista (Barfield, 2000, p. 370).

solo lugar. En la actualidad cuentan con un registro de 600.000 mil páginas que han sido indexadas por párrafo según una serie de categorías, región y subregión, utilizando algo parecido a la “técnica del pensamiento escolástico” (Jaspers, 1967, p. 111) una técnica del pensar piramidal, donde “los conceptos están como series continuas de géneros y especies en relación de subordinación” (p.111). Diferenciamos, dividimos, en tanto que, bajo el presupuesto de un reino gradual de este tipo, buscamos un *genus proximum* y la *differentia specifica*” (p. 112). Otra característica de esta “técnica del pensamiento escolástico” que se vislumbra en el *Ethnographic Atlas* es una concepción “matematizante” del conocimiento cultural, al aspirar adquirir un rango nomotético y concebir la existencia de algo real y fijo como un mapeo cuasi-estadístico de la “otredad”, tal como lo explicita Marvin Harris, “las afirmaciones etnológicas<sup>11</sup> que aspiran a adquirir un rango nomotético deben ser juzgadas por su lado de correspondencia con la realidad etnográfica en un número de casos tan grande como sea posible” (Harris, 1999, p. 531). El origen etimológico de “nomotético/a” proviene del latín medieval “nomotheticus”, que a su vez se desprende del griego “nomothetikós” (νομοθετικός) que significa legislativo, aludiendo a una ciencia que enuncia leyes con sentido universal y general<sup>12</sup>, en busca del ideal de exactitud y no contradicción. Para Jaspers el pensar mediante el principio de no contradicción, que a su vez tiene como punto de vista dominante la “exactitud”, es un elemento central de la “técnica de pensamiento escolástico”, donde todo lo que se contradice es inexacto, impensable para la realidad y contrario a la verdad (Jaspers, 1967, pp. 111-112,).

El proyecto de *Ethnographic Atlas* busca contar con datos de la verdad sobre el “ethos cultural” y esta evidencia debe cumplir la exégesis de “exactitud”, buscando regularidades que entrega el conocimiento inductivo de una cultura o un “otro”, con la finalidad de “adquirir la mayor evidencia cuando la técnica matemática de

---

<sup>11</sup> Aunque Etnología y Antropología tienen acepciones distintas, ambas están circunscritas en las Ciencias de la Cultura.

<sup>12</sup> Según el diccionario de la Real Academia Española (RAE).

axiomas, postulados, consecuencias, conclusiones, pruebas, es utilizada en el pensar...” (pp.112).

La “técnica del pensamiento escolástico” que utiliza un tipo de etnografía, como vimos en este recorrido histórico, se da de forma absoluta en las “imágenes del mundo”. Estas debemos entenderlas como la “envoltura en la que la vida anímica está encerrada en parte y, en parte, puede también sacarse de sí misma y colocarse hacia fuera.” (pp.191-192) o como “la totalidad de los contenidos objetivos que tiene un hombre” (p. 191). Esta envoltura que tenemos está en tensión constante entre una imagen de mundo de perspectiva individual y un fragmento de la imagen de mundo total (pp. 191-192), sin ser ajena a las existencias de Schlözer, Boas, Kroeber, Murdock y otros etnógrafos, etnólogos y antropólogos. En estos últimos nombres caben más bien en una envoltura particular una imagen de mundo metafísica absoluta y total, filosófica en los tipos compresivos, denominada por Jaspers como “la imagen del mundo racionalista y panlogista” (p. 266). Estos hombres de las ciencias de la cultura establecieron una inclinación hacia la lógica y la matemática, dando pie “a encontrar lo absoluto solo en pensamientos en contraposición a todas las otras cosas, a la intuición que es mera apariencia. La lógica y la matemática dan pie para tales vivencias y aspiraciones” (p. 266).

Habría que decir en favor de ellos, que la fe en el “racionalismo” está presente en toda la modernidad, permeando hasta hoy día de una forma continua e inexpressada, como si el conocimiento empírico y natural fuera un “<fragmento> de la imagen del mundo total” (p. 193) sin cuestionarnos al mismo tiempo dicha objetividad. Si todos y todas necesitamos una envoltura para darle curso a nuestra existencia y “todas las envolturas les es común el racionalismo” (p. 398) es difícil que en alguna de todas las dimensiones de nuestra existencia no hayamos buscado la tranquilidad de una receta:

Lo común a todas las envolturas es que frente al hombre se halla siempre como lo pertinente en forma racional algo generalmente válido, algo necesario y ordenado, una regla, una ley como obligación, una receta. A todas las envolturas les es común el racionalismo”. (p. 398)

Lo anterior se complejiza cuando la “envoltura” no es evidente para el etnógrafo, no se hace patente en el trabajo de campo y se tiene fe en el conocimiento dado por la experiencia sensible, inmediato e individual que nos entrega la envoltura de la modernidad empírica, el relativismo cultural, pasando por la antropología crítica y postmoderna. Y si no ve las envolturas en él, tampoco verá las envolturas en los “otros”. Muchas veces tiene que anteponerse la vida para que pueda ver su “envoltura” y la de los “otros”, considerando que “No es tarea de voluntad, sino vida precisamente”(p. 470). Hay que dejar claro que para Jaspers las “envolturas” no son callejones sin salida, cuando son consideradas desde el punto de vista de la vida, puesto que se encuentran en continua transformación (p. 422). A continuación, y para finalizar este ensayo, indagaremos las posibilidades que tiene el etnógrafo de tomar conciencia de su “envoltura” y la de los “otros”, arriesgándose a salir de esta, dando un salto al “ser sí mismo”.

### **Conclusiones: Hacia una etnografía de la existencia**

A un antropólogo le preguntan “¿Cómo es el trabajo que realizas?” y para responder utiliza la siguiente metáfora: Si lo humano lo representáramos como una gran selva, igual que el Amazonas, un sociólogo lo contemplaría desde el exterior, en un avión describiendo los ríos y formaciones arbóreas, realizando un gran mapa de su recorrido por las alturas. En cambio, el etnógrafo utilizaría otra estrategia, se sumergiría en el Amazonas, lo conocería desde adentro, no tomaría un avión, realizaría una expedición y viviría en la selva tropical, tendría otra perspectiva, con más colores, formas y diversidad de fauna y flora, escribiendo en primera persona sobre su experiencia.

Se ve claramente que en la metáfora anterior la antinomia, adentro y afuera, lo cualitativo y lo cuantitativo, subjetivo y objetivo, están presentes, y podríamos tomar varios caminos al contrastarlas. Si no tengo conciencia de las “envolturas”, según la revisión realizada en este ensayo, desde mi concha, inexpresiva e inexistente para mí, encontraré lo positivo y válido en la mirada desde adentro, cualitativa, personal, interna en la selva de la otredad. Encontraremos lo negativo, vacío, no pertinente, en

el conocer externo, cuantitativo, mediado por la técnica, representada por un avión y personificada en el conocimiento por encuestas, de carácter estadístico. Desde la perspectiva racionalista, o la fe en la razón como libertad que nos permite ser infinitos, tomamos una posición, en este caso el etnógrafo decide entrar en el Amazonas y tener una experiencia fáctica del “otro”.

Para el etnógrafo, solo mirar desde el avión es la inexactitud, visto desde “el principio de no contradicción” (Jaspers, 1967, p. 111) es “imposible para una realidad que corresponda” (p. 111) de un “otro”.

No obstante, al ser reflexivos de nuestra “envoltura” veríamos que los opuestos del párrafo anterior podrían lograr adquirir una forma relativa, al tomar conciencia, de vez en cuando, de la “<estructura antinómica> de la existencia” (p.305). Jaspers nos aclara que “el movimiento espiritual está siempre en relación con oposiciones. Carencia de oposición sería la muerte, o la petrificación. La oposición es lo condicionante de la vida y la manifestación del espíritu viviente.” (p. 445). El vivir en la “envoltura” sin darnos cuenta de la “estructura antinómica” que resalta Jaspers, tiene limitaciones importantes para un conocimiento de la otredad. ¿Cómo el etnógrafo puede tomar conciencia de su “envoltura” y la antinomia<sup>13</sup>?

Si logramos comprender la envoltura como medio de formación, podría ser por la aparición del nihilismo que hace estallar la envoltura anterior mediante la veracidad o crítica. (p. 396). Este comprender de parte del etnógrafo requeriría un esfuerzo más allá del método, un “estado del alma en el que carece de toda meta, en el que falta toda pregunta por un ¿para qué?; en el que todos los valores están desvalorizados” (p. 373), donde todas las imágenes del mundo son consideradas a partir de un punto de vista de la vida, por lo tanto, deformadas (p. 396).

Incluso los esfuerzos intencionados por la etnografía en los últimos 30 años, de establecer una “vigilancia epistemológica” por medio de la reflexividad (Bourdieu, 2003, p. 155), o el situar los modos del conocer del etnógrafo desde una “supuesta y premeditada ignorancia” por medio de la premisa cuanto más sepa que no sabe (o

---

<sup>13</sup> No confundir esta antinomia con “una imagen del mundo antinómica dogmatizada” (Jaspers, 1967, p. 367).

cuanto más ponga en cuestión sus certezas) (Guber, 2001, p. 16), no dan el ancho para la exigencia jaspersiana. Debido a que no solo implica dudar, poner en cuestión, criticar al objeto desde el sujeto, o al sujeto desde el objeto, sino que requiere una “actitud del alma” o “actos de la vida” que logran hacer estallar o deformar la “envoltura”, creando nuevas perspectivas (Jaspers, 1967, p. 396). El etnógrafo vigila epistemológicamente lo que está fuera de su “envoltura”, sin necesariamente ser consciente de esta o su “estructura antinómica”. En la “supuesta y premeditada ignorancia” o “vigilancia epistemológica” de la actitud etnográfica, aún esta presente la racionalización que mantiene intacta la “envoltura”, la que se ocupa de “poner ante el hombre el material existente, una imagen del mundo acabada, o aprehende las valoraciones y regula una vida” (Jaspers, 1967, p. 399).

Tal vez el movimiento que debe hacer el etnógrafo es radical, no solo tomar conciencia de la “envoltura” y la “estructura antinómica” que subyace a esta en el existir de él y los “otros”, mediante la introducción del nihilismo en sus acciones. Entendiendo que lo anterior es solo “disolución los restos de la envoltura que, como fragmentos destrozados, siguen siendo eficaces.” (Jaspers, 1967, p. 368). Esto tiene consecuencias graves y serias, incluso el etnógrafo podría ser aniquilado en el supuesto de que el proceso de “disolución” de la vieja envoltura no implica vivir sin ella, ya que al igual que el molusco, no podemos vivir sin el caparazón; “la vieja envoltura construye además al mismo tiempo nuevas envolturas o comienzos” (p. 368). Por lo tanto, el camino infinito a seguir por parte del etnógrafo, o cualquiera que busque la otredad, no es tomar conciencia y destruir la envoltura en la que se encuentra, sino más bien, es “el resultado de un proceso de refundición lo llamamos una síntesis antinómica, en tanto que para una contemplación de la envoltura originada realmente (más allá de la cual, en el fondo, no llegamos nunca) lo que sigue relativamente a lo anterior se representa como una totalidad en la que están anuladas las contradicciones, en las que se desenvolvía la concepción del mundo anterior” (pp. 457-458).

Esta “síntesis” no resolvería las antinomias en el trabajo etnográfico, sino que las reconocería en distintos niveles y actuarían en el alma como un nuevo estímulo (pp. 457-458). Las situaciones antinómicas deberían ser vistas por el antropólogo,

cientista social y etnógrafo como oportunidades llenas de dolor, desesperación, crisis y desgarramiento “pero la vida hace que, precisamente de ellas crezcan fuerzas que, elevadas a antinomias, llegan a síntesis que son incomprensibles, nuevas, infinitas y, por ello, impenetrables” (p. 446).

Aquí llegamos a la conclusión principal de este ensayo: lograr la síntesis de la antinomia, la cual esconde un encuentro que muchas veces es inaccesible al etnógrafo y permanece en la tranquilidad de la envoltura, buscando “escapar al sufrimiento de las situaciones límite, en tanto que las oculta; quiere buscar tranquilidad en lugar del movimiento infinito; quiere justificaciones objetivas a partir de algo racional en lugar de la responsabilidad absoluta de las fuerzas vivientes y de su elección” (p. 370). Esta comodidad –incluso siendo consciente, o no, de la estructura antinómica– no nos permite dar un salto en el movimiento del espíritu.

El conocimiento etnográfico no se juega en la experiencia externa e inmediata de carácter empírica, o en otro tipo de racionalismo, se remedia en la vida del propio etnógrafo, en su mismidad. Las antinomias son reflejo de lo anterior, ya que “cuanto más amplias y diversas son las oposiciones, tanto más intenso es el movimiento del espíritu” (p. 447). El punto anterior tiene validez para el hombre particular y para toda la cultura, ya que “la existencia cultural existe siempre de la forma más viva, allí donde permanecen las oposiciones y no son canceladas en favor de una forma y se pierden” (p. 447). El etnógrafo, no puede borrar las antinomias, ya que será en dichas oposiciones, y la tensión provocada por la refundición de estas en otras, donde deberá poner en movimiento su espíritu. Dado que la cultura no la va encontrar de forma contemplativa, sino que en lo más vivo y móvil, “junto al impulso del hombre por experimentar, en responsabilidad infinita, un crecimiento y creación vivos, lo que es la existencia, y en ellos, al mismo tiempo conformarse a sí mismo, se da un impulso hacia la nada y un impulso hacia la envoltura” (p. 370). Este impulso o fuerza de la existencia, Jaspers (1967) lo resume de la siguiente forma “La vida del espíritu no discurre de un modo continuado, sino que las fases continuas de la evolución son interrumpidas por crisis, refundiciones, metamorfosis y lo nuevo entra en la existencia de un salto” (p. 437).

El salto que los etnógrafos deben dar es continuo, requiere una metamorfosis de nuestra “envoltura” y “la elección del alma consciente de su responsabilidad aquel oscilar infinito entre opuestos como caos y forma, subjetivismo y objetivismo” (p. 102). Así podemos pasar a un nuevo nivel, dejando de lado la contemplación, ya que “no es suficiente para <deducir>, para <explicar> y para <comprender>, aunque todo esto avance de hecho por el querer ver que no se deja imponer límites” (p. 437). Pasar a un nuevo nivel, requiere para el etnógrafo valorar de forma distinta la “autoconciencia”, la que para Jaspers es pura acción (p. 437).

En las Ciencias Sociales y la etnografía, el plano de la mismidad y la subjetividad ha sido considerado contradictorio a la acción, ya que esta ocurre en la contemplación empírica, directa, cualitativa o cuantitativa. Incluso muchas veces ha sido tachada la subjetividad como un intelectualismo o “conciencia sin inercia” (Bourdieu, 1990, p. 46) por autores de gran influencia, como lo es Pierre Bourdieu en su crítica a Jean-Paul Sartre y Alfred Schützs.

Esto implicaría un cambio de mirada al realizar una etnografía, no solo estar dispuesto hacia el exterior donde están los “otros”, sino que también realizar una reflexión con el acto de la separación, volverse a la “auto-conciencia” mediante la acción, dar un salto y convertir la reflexión en “uno mismo” (Jaspers, 1967, p. 541).

¿Pero cómo convertimos la reflexión etnográfica en “ser uno mismo”? Jaspers nos invita a buscar en la “auto-reflexión”, que es donde se obtiene la conciencia de un “sí mismo”, realizando una “abstracción infinita de todo lo externo y de este “sí mismo” que es lo que impulsa hacia adelante en todo el proceso, por la que un “sí mismo” acepta infinitamente su “sí mismo real con tus dificultades y ventajas” (p. 541). Esto no significa que realizamos un solo hito de llegada al “sí mismo”, no es un acto de una vez y para siempre, son varios saltos que se extienden sin conformidad de llegar a un momento final o una “envoltura” perfeccionada, más bien habría que aceptar que “el <sí mismo> tiene siempre algo frente a lo que es un <sí mismo>” (p. 541)<sup>14</sup>. Si el etnógrafo llegará al “ser sí mismo”, este se desvanecería, e inmediatamente aparecería en el horizonte el “ser sí mismo” para realizar un nuevo salto. De pasar lo

---

<sup>14</sup> Jaspers cita a Kierkegaard ampliamente para expresar la idea de “ser sí mismo”.

contrario, quedarnos en el “ser sí mismo”, se desvanecería este, y volveríamos a la contemplación de la “otredad” vacía y sin vida, permaneciendo en el modo de ser básico y cotidiano, el “ser-ahí” (*Dasein*), que se rige por esquemas culturales, políticos, morales, económicos y la cotidianidad en general.

Para terminar de responder parcialmente la pregunta anterior, el etnógrafo necesita estar en la acción, interior y auto-reflexiva que le permita obtener la conciencia de “sí mismo”, estando en un devenir constante hacia adentro. Un salto que se propicia por la fusión o síntesis de la antinomia (finito-infinito, hombre-cosa, cualitativo-cuantitativo, temporal-eterno, etc.), la reedificación de los saberes y un golpe llamado intuición:

se produce nuevamente un salto; cuando precisamente ahora de repente – después que ha actuado– abandona esta actitud racional, cuando se entrega a la totalidad de esta vivencia y se sumerge sin más en la intuición; en tanto que rompe. (Jaspers, 1967, p. 102)

Nos termina de aclarar que la intuición “debe ser alcanzada directamente sin rodeo, de un salto” (p. 583). Y no estamos refiriendo a “la intuición de lo fácticamente experimentado y experimentable y muestra solamente como ideas, como direcciones lo que para la contemplación psicológica...” (p. 451) o una “intuición sensorial, tal como está dada en el ver, oír, tocar, etc., ya sea en la percepción inmediata, ya sea en la percepción reproducida o en la representación de la fantasía” (p. 98). Estamos en presencia de una intuición “del mundo del alma” (p. 98) que presenta varios enigmas y secretos para el conocer de la otredad, como es su accesibilidad y posibilidad de compartir con otros (p. 99).

Hemos puesto en evidencia la importancia de que el conocimiento etnográfico se vuelque hacia la mismidad de forma radical y en la acción de lo interno, del alma, valorizando el salto que pueda dar el etnógrafo en su propia existencia cuando escribe sobre un “otro”. Una etnografía existencialista debería ir más allá de la descripción de un sacrificio ritual en un contexto, espacio y tiempo, requiere imperativamente un sacrificio interno del “ser sí mismo” del etnógrafo:

Todo devenir del “sí mismo” va acompañado de un sacrificio del “sí mismo”. ¿Qué “sí mismo” es sacrificado? O la existencia real, en la muerte (o en el riesgo de la muerte) o las diversas caras del “sí mismo”, que nunca son su existencia total. (Jaspers, 1967, p. 533)

## Referencias bibliográficas

- Apud, I. (2013). *Repensar el método etnográfico: hacia una etnografía multitécnica, reflexiva y abierta al diálogo multidisciplinario*. En *Antípoda, Revista de Antropología y Arqueología*. (16). Bogotá, enero-junio.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio de científico: ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama.
- Barfield, T. (2000). *Diccionario de Antropología*. México: Siglo XXI editores.
- Cassirer, E. (1950). *Filosofía de la Ilustración*. México: Fondo Cultura Económica.
- Cordua, C. (1969). *Mundo, hombre, historia: de la filosofía moderna a la contemporánea*. Santiago: Ediciones de la Universidad de Chile.
- García Morente, M. (1962). *Lecciones preliminares de filosofía*. Buenos Aires: Editorial Losada
- Gómez Pellón, E. (1997). La evolución del concepto de etnografía. *Etnografía*. En *Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. México: Editorial Alfaomega.
- Gray, E. G. (2014). *New World Babel: Languages and Nations in Early America*. Princeton University Press.
- Guber, R. (2001). *La Etnografía; Método, Campo y Reflexividad*. Colombia: Editorial Norma.
- Harris, M. (1999). *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Siglo Veintiuno Editores.
- Jaspers, K. (1967). *Psicología de las concepciones del mundo*. Madrid: Gredos.
- Kuper, A. (2009). *Culture: The anthropologists' account*. Harvard University Press.
- Murdock, G. P. (1967). Ethnographic atlas: a summary. *Magazine Ethnology*, 6(2), 109-236.



Vermeulen, H. F. (2015). *Before Boas: The Genesis of the Ethnography and Ethnology in the German Enlightenment*. Lincoln & London: University of Nebraska Press.