

EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA Y RECONOCIMIENTO CULTURAL

Hermenéutica antropológica de dos conceptos de la filosofía dialéctica

Fernando M. Lynch ()*

RESUMEN

Se considera la pertinencia para la ciencia de la antropología de dos conceptos básicos de la filosofía dialéctica tal como han sido expuestos por Hegel en la Fenomenología del Espíritu. El primero de ellos es el concepto de experiencia de la conciencia relativo a la adecuación de saber y objeto, su significación antropológica es aprehensible en función del relevamiento empírico de datos que acontece en el trabajo de campo etnográfico. A través de la interpretación de este concepto hecha por Gadamer en términos de experiencia hermenéutica, se considera su relevancia para la praxis antropológica en tanto estudio de tradiciones culturales actuales. El segundo concepto es el de lucha por el reconocimiento inherente a la dialéctica del amo y el esclavo, aplicable de acuerdo a Herbert a la relación histórica establecida entre las culturas aborígenes y la dominante civilización occidental. Se considera la posibilidad de una determinación del objeto de la ciencia antropológica que se corresponda con el sentido dialéctico de los conceptos en cuestión, en última instancia adecuado a la concepción dialógica del objeto de las ciencias humanas tal como ha sido formulado por Buber y por Bajtín.

ABSTRACT

The pertinence for anthropological science of two basic concepts of Hegel's philosophy as they were exposed in the Phenomenology of Mind is considered. The first concept is that of experience of consciousness relative to the adequateness of knowledge and object. The significance of this concept for anthropology can be apprehended in terms of the instance of the empirical survey of data which occurs in ethnographic fieldwork. Through Gadamer's interpretation of this concept in terms of hermeneutic experience, its relevance for anthropological praxis as the study

* Lic. en Ciencias Antropológicas, U.B.A. Sección de Etnología y Etnografía, Instituto de Ciencias Antropológicas.

of present cultural traditions is considered. The second concept is that of struggle for recognition inherent to the dialectic of master and slave, which, according to Herbert, is applicable to the historical relationship established between the aboriginal cultures and the dominant western civilization. Summarizing, the possibility of a definition of the object of anthropological science in correspondence to the dialectical meaning of the concepts in question is considered; this definition fits the dialogical conception of the object of human sciences as it has been formulated by Buber and by Bajtín.

“...hasta ahora y de alguna manera, la etnología ha dejado a las culturas primitivas girar en torno a la civilización occidental, si se quiere, con un movimiento centrípeto. La antropología política parece demostrarnos ampliamente que una inversión completa de las perspectivas es necesaria (en cuanto queramos realmente enunciar sobre las sociedades arcaicas un discurso adecuado a su ser y no al nuestro). Tropieza la antropología con un límite, no tanto el de las sociedades primitivas sino el que lleva en sí misma, limitación propia al Occidente, cuyo sello aún ostenta. Para escapar a la atracción de su tierra natal y alzarse a la verdadera libertad de pensamiento, para arrancarse a la evidencia natural en la que sigue embrollada, es preciso que la reflexión sobre el poder opere una conversión ‘heliocéntrica’: con esto quizás comprenda mejor el mundo de los demás, y por ende, el nuestro”

Pierre Clastres, “Copérnico y los Salvajes”.
En *La Sociedad contra el Estado*

INTRODUCCIÓN

Quiero aprovechar esta oportunidad para traer a la discusión la pertinencia de dos conceptos fundamentales de la filosofía hegeliana para la moderna ciencia de la antropología¹. La reflexión del caso gira en torno a la intención de ir definiendo los presupuestos gnoseológicos que subyacen a una determinada forma de concebir la praxis antropológica, de acuerdo con la cual la investigación científica -en particular la producida en el campo de las ciencias humanas- no se vea disociada de una indagación conceptual que atienda a las implicancias de carácter filosófico que trae aparejadas. De modo inverso a las ambiciosas pretensiones del gran sabio alemán aquí evocado, (hacer de la filosofía una ciencia en sentido estricto -un “saber absoluto”-), nuestro trabajo pretende inscribirse dentro de la corriente actual que lucha por dotar al conocimiento científico de una conciencia filosófica expresa.

Precisamente en el cruce de estos dos modos singulares de conocimiento del mundo, el de la filosofía y el de la ciencia, se pone de manifiesto la significación antropológica de los dos conceptos de la filosofía del espíritu de Hegel tomados aquí en consideración. Cruce ostensible en primera instancia a través de dos *diferencias* fundamentales entre ambas modalidades cognoscitivas. En última instancia, mediante un ejercicio reflexivo que toma la concepción hegeliana en cuestión como punto de partida, se tenderá a una determinación conceptual precisa de tales diferencias, a fin de aprehender en un sentido dialéctico la propia praxis antropológica.

Una primer diferencia esencial entre las aproximaciones gnoseológicas al mundo circundante que denominamos ciencia y filosofía es la ausencia en la segunda de la práctica investigativa que

recurre a la información empírica en tanto medio de comprobar la validez de su excelencia cognoscitiva. Falta en la especulación filosófica aquello que define a la investigación científica, a saber, la *experiencia* en el terreno; experiencia merced a la cual los investigadores obtenemos los "datos" de la realidad bajo estudio a cuyo través sometemos a prueba nuestras hipótesis de trabajo.

En el caso de las ciencias humanas -abstracción hecha de aquellas cuya praxis no involucra el "trabajo de campo" en sentido estricto-, el relevamiento *etnográfico* es el medio específico a través del cual tenemos acceso a la información pertinente sobre nuestros objetos. Dada la naturaleza particular de estas ciencias -de la cultura, del espíritu, o ciencias sociales según la perspectiva desde la que se las mire-, dichos objetos son en verdad *sujetos* (o al menos sólo son cognoscibles a través de éstos).

He aquí entonces el primer dato antropológico a interpretar en este contexto, la virtualidad *intersubjetiva* de la propia experiencia etnográfica, en cuya *participación*, tanto observante como conversante, se determina el carácter mismo de la investigación.

La segunda diferencia fundamental entre nuestras respectivas modalidades exploratorias se da entre una orientación dirigida hacia lo *universal*, propia de la especulación filosófica, y otra que, al menos en lo concierne a la investigación antropológica en sentido estricto, tiende prácticamente hacia lo *inverso*, la *diversidad* humana de formas sociales de vida. Desde esta perspectiva la diferencia clave gira en torno a dónde es puesto el centro de atención, ya en lo que propiamente hace a la historia del pensamiento occidental -la esforzada marcha de la razón, por así decir, desde la antigüedad griega hasta la modernidad europea-, ya en el resto de los saberes de los diversos pueblos del mundo -que, dicho sea de paso, en la medida en que no han sido occidentalizados están más bien bajo el signo de lo "mítico" que del de lo científico-.

El concepto antropológico que da cuenta de la especificidad del caso es el de *cultura*, vale decir, lo cultivado por los miembros de un grupo social en particular; cuyo conocimiento es aprehensible, en lo particular, a través de la descripción etno-gráfica, y, en la abstracción de sus generalidades, por medio del análisis etno-lógico; significación inherentemente dialéctica del concepto *ethnos*, cuya complementariedad semántica con el término *ethos* nos retrotrae al sentido tradicional de la investigación antropológica, a saber, el estudio de las costumbres de los diversos grupos humanos.

El segundo dato a interpretar, pues, es el de la significación antropológica del reconocimiento de la *diversidad cultural* misma.

El interrogante que surge de esto es, ¿qué implicancias tiene para la propia praxis antropológica una interpretación dialéctica del reconocimiento de la mentada diversidad cultural que trae aparejado el saber co-relativo a innumerables experiencias etnográficas que lo han posibilitado? La respuesta a la que intento acercarme en esta oportunidad está signada por una interpretación teórico-práctica del problema en cuestión que apelará a los conceptos de *experiencia de la conciencia y lucha por el reconocimiento* tal como han sido formulados por Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* -sin perjuicio de apelar a otros intérpretes de la filosofía dialéctica según lineamientos antropológicos consonantes con los propios-.

En síntesis, la intención final de esta reflexión es la de contribuir a una suerte de crítica de la razón científicista, para lo cual toma como medio la puesta de manifiesto de la significación antropológica de dos conceptos de la filosofía hegeliana. Pero lo que en última instancia se pone aquí en juego es la plausibilidad *teórico-práctica* de una determinación *dialéctica* del mismo objeto de la ciencia antropológica.

EL CONCEPTO DE EXPERIENCIA

En la Introducción de la Primera Parte de su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel ha formulado el concepto de experiencia de la conciencia en términos de la comparación de lo qué es ella en tanto

conciencia del objeto y qué en tanto conciencia de sí misma, “conciencia de lo que es para ella lo verdadero, y conciencia de su saber de esta verdad”. Lo esencial del caso está en que, según sostiene Hegel:

“Si en esta comparación los dos momentos no se corresponden, parece entonces que la conciencia debe cambiar su saber para tornarlo adecuado al objeto; pero en el cambio de saber se cambia también, en efecto, al objeto mismo, porque el saber presente era esencialmente un saber del objeto: con el saber también el objeto deviene otro, porque pertenecía en esencia a ese saber. [...] Este movimiento *dialéctico*, que la conciencia ejerce en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *a la vez que delante de ella surge el nuevo objeto verdadero*, es lo que justamente se llama *experiencia*” (1991: 116).

En tanto momento originante en que es necesario lograr una correspondencia entre el saber y el objeto de cualquier investigación, la experiencia etnográfica viene a ser pues el lugar privilegiado al que debe su constitución el conocimiento antropológico mismo. En este sentido, todo saber obtenido por la vía etnográfica se constituye merced a un proceso dialéctico a través del cual la conciencia antropológica en cuestión trabaja por hacer corresponder el significado de la información empírica relevada, los “datos” de la realidad bajo estudio, con sus propios conceptos teóricos (pre)supuestos en la orientación metodológica de su investigación.

Sin embargo, es la interpretación que hace Gadamer (1991: 421-433) del concepto de experiencia en tanto experiencia *hermenéutica*, la que nos abre el camino para una reconceptualización acorde al planteo aquí propuesto del objeto antropológico. Pone de relieve este autor que lo esencial de este movimiento dialéctico, la experiencia en sentido hegeliano, es ser un movimiento *negativo* de la conciencia, es decir, un proceso en razón del cual el sujeto se apercibe de la falta de correspondencia entre su saber y su objeto. Apercibimiento que sólo es posible gracias a la experiencia que la conciencia hace consigo misma. Y, en virtud de la naturaleza dialéctica de esta verdadera “inversión de la conciencia”, al término de este proceso se produce una nueva unidad merced a la cual la conciencia “se reconoce a sí misma en lo extraño, en lo otro”. En última instancia, de acuerdo a la interpretación de Gadamer, en tanto vemos que el primer objeto “no se sostiene” y que “el nuevo objeto contiene la verdad sobre el anterior”, por medio de esta negatividad experiencial podemos ganar un *nuevo horizonte*.

Es necesario señalar que, a diferencia de Hegel, para quien la dialéctica de la experiencia se consume en su concepto de “ciencia”, esto es, en el saber absoluto que ha alcanzado la certeza de sí mismo, Gadamer sostiene por el contrario que la experiencia misma no puede llegar a ser ciencia, pues su verdad contiene la referencia *abierto* a nuevas experiencias. Esta apertura permite acceder al sentido profundo del aprendizaje de la experiencia, al “buen juicio”, medio a través del cual retornamos a la posición inicial, antes ciegamente adoptada, lo cual implica pues un momento de *autoconocimiento*.

Se trata, en suma, de incluir de un modo expreso la intención de la búsqueda del autoconocimiento dentro de la conciencia antropológica orientada al conocimiento de “los otros”. Según la interpretación aquí propuesta, entonces, la consideración del esencial sentido *negativo* de la dimensión dialéctica de la experiencia etnográfica, en correspondencia con el siguiente concepto hegeliano a tomar en cuenta, el del movimiento del reconocimiento aprehendido en el contexto intercultural de la relación entre las sociedades aborígenes y la sociedad occidental, posibilita en consecuencia alcanzar un nuevo horizonte antropológico.

EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA

“Cada hombre lleva en sí un mundo compuesto por todo aquello que ha visto y amado, adonde continuamente regresa, aun cuando recorra y parezca habitar un mundo extraño”

Chateaubriand (citado por Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos*)

“El fin de toda nuestra exploración será llegar al punto del que partimos y conocer ese lugar por primera vez”

T.S. Eliot (citado por Bateson en *La Última Conferencia*)

¿En qué sentido puede decirse que la experiencia etnográfica, esto es, el trabajo de campo en sociedades diferentes a la de pertenencia del investigador, es aprehensible mediante el concepto hegeliano de experiencia dialéctica de la conciencia? Para responder a tan básico interrogante recurriré en principio a los ejemplos de dos autores que, tanto por referirse a la concreta cuestión de la influencia del trabajo de campo en la conciencia antropológica, como por haber hecho fundamentales aportes teóricos a esta disciplina científica, son pues pertinentes a esta discusión.

En primer lugar el fundador del estructuralismo. Disertando en su célebre diario de viajes *Tristes Trópicos* sobre “cómo se llega a ser etnógrafo” -después de la decepción sufrida en su primaria incursión en el estudio de la filosofía-, en correspondencia con el carácter de “refugio” que atribuye a la profesión de etnógrafo, Lévi-Strauss pone de relieve la naturaleza de desarraigo producida por la experiencia etnográfica:

“El etnógrafo, (a la vez que) admitiéndose humano, trata de conocer y juzgar al hombre desde un punto de vista suficientemente elevado y distante para abstraerlo de las contingencias particulares de tal o cual sociedad o civilización. Sus condiciones de vida y de trabajo lo excluyen físicamente de su grupo durante largos períodos; por la violencia de los cambios a los que se expone, adquiere una especie de desarraigo crónico: nunca más, en ninguna parte, volverá a sentirse en su casa” (1970: 43).

Sin embargo, en su análisis del “lugar de la antropología en las ciencias sociales” y de los “problemas planteados por su enseñanza” este autor se acerca más a una determinación específica del objeto que nos ocupa. Examinando lo que concibe como las tres ambiciones originales de la ciencia antropológica, destaca Lévi-Strauss la que denomina “significación” en razón de que, contrariamente a la difundida creencia de que el objeto de estudio de esta ciencia se determina por caracteres negativos -sociedades “sin escritura”, “sin Estado”, “precapitalistas”, etcétera-, la determinación última del ser de estas sociedades -“primitivas” según otra acepción muy corriente-, reposa en una positividad esencial propia, a saber, el hecho de que las relaciones sociales que privan entre sus miembros están basadas en *relaciones personales*, en vínculos concretos entre individuos. Este hecho ha sido puesto de relieve por numerosos etnólogos, así como por el nativo melanesio citado en *Do Kamo*, cuando se interroga por qué los habitantes de la ciudad llevan una (mala) suerte de “muerte en vida”.

En relación con la “formación de investigadores” Lévi-Strauss sostiene que el único modo de determinar los “niveles de autenticidad” del objeto etnográfico es a través de la reconstrucción del mismo en términos de una síntesis bajo la forma de una “experiencia personal”. Afirma en tal sentido que la razón profunda de la necesidad de la experiencia del trabajo de campo deriva de la naturaleza misma de la disciplina, puesto que sólo después de esa experiencia “estos conocimientos ‘arraigarán’ en un conjunto orgánico y adquirirán de pronto un sentido que hasta entonces les faltaba” (1984: 336-7). Señala al respecto la gran analogía que presenta la situación etnográfica con

la psicoanalítica: así como para llegar a terapeuta es un requisito ineludible que todo psicoanalista pase por la experiencia terapéutica en condición de paciente, así también la práctica del trabajo de campo constituye una experiencia equivalente, que, juzgada positivamente por otros miembros ya experimentados de la profesión, atestigua que “el candidato a la profesión antropológica ha realizado en el terreno esta revolución interior que hará de él, verdaderamente, un hombre nuevo” (p. 337).

Hasta aquí, de acuerdo con la inclinación cognoscitiva de la “razón estructuralista”, una consideración relativamente abstracta de las consecuencias de la experiencia etnográfica para la conciencia antropológica. Lo consignado es, básicamente, la toma de contacto con una realidad cultural cuya diferencia con la nuestra es el alto grado de “autenticidad” de las relaciones personales entre los miembros de la misma; y, en función de semejante “experiencia personal” tan singular, una “revolución interior” que transforma al etnógrafo consumado en un verdadero “hombre nuevo”.

Sin embargo, no hay por parte de este autor una formulación explícita sobre en qué consiste exactamente ese revolucionario cambio. En esa dirección sí apunta en cambio lo comentado al respecto por Bateson, quien ilustra de un modo personal como enfrentara el cambio de conciencia acaecido a través de su trabajo de campo etnográfico una vez resituado en su lugar de origen. En primera instancia refiere a la sensación de incomodidad al sentarse a la mesa del St. John’s College de Cambridge:

“Me parecía que ese, indudablemente elegante, intercambio de bordados intelectuales que se desarrollaba en aquella mesa era hasta cierto punto emocionalmente deshonesto; por eso me refugié en Somerset donde puse por escrito mi material sobre Nueva Guinea, lo presenté para solicitar una beca, obtuve la beca y regresé a Nueva Guinea” (1991: 386).

Deshonestidad intelectual que, si hemos de dar crédito a la oposición planteada por Lévi-Strauss, viene a ser un fiel reflejo del contraste entre los diversos niveles de autenticidad percibidos en una sociedad primitiva como la iatmul y una cultura moderna como la británica. A continuación refiere este etnólogo inglés a su segundo regreso al mismo lugar de partida (después de haber profundizado en su conocimiento sobre la manera en que opera la etiqueta en Nueva Guinea). Al hacer un comentario sobre la elegancia del funcionamiento del mismo lugar del St. John’s College a su vecino de mesa -comentario para nada crítico sino muy amable-, “el hombre se volvió inmediatamente hacia su vecino del otro lado e inició una conversación sobre el mal tiempo”. De donde prosigue Bateson:

“Ese fue uno de los detalles, una de las pequeñas experiencias, que contribuyeron a hacerme abandonar este país y marcharme a los Estados Unidos. Mi genio y mis propensiones me llevaban a ser consciente del sistema social del que yo formaba parte, y en Inglaterra era casi una premisa del sistema social británico el hecho de que uno no debía ser demasiado consciente de su manera de operar” (p. 386).

En síntesis, la experiencia etnográfica, a través de la posibilidad que otorga de poner en perspectiva el propio sistema social en función de su contraposición respecto al sistema social ajeno investigado, conlleva el poder de afectar la conciencia antropológica en cuestión en el sentido de hacerle profundizar en una apreciación crítica del propio marco de referencia cultural. Corresponde interrogarnos ahora, ¿qué cambio específico es el que se produce en el ser humano así expuesto a los efectos del contacto intercultural una vez que se introduce como dato de la propia práctica antropológica el contexto histórico de la relación entre las otras sociedades, objeto de estudio, y nuestra propia sociedad, sujeto investigador? Para llegar a una respuesta acorde a lo aquí planteado, en tanto nos brinda la pauta estructurante de la relación intersocietal referida, es menester introducirnos previamente en el segundo concepto hegeliano tomado en consideración.

EL MOVIMIENTO DEL RECONOCIMIENTO

En el contexto de la constitución de la autoconciencia Hegel tematiza el movimiento del reconocimiento, en relación a lo que ha dado en llamarse la dialéctica del amo y el esclavo. En sus palabras:

“La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto y porque ella es en y para sí para otra autoconciencia; ella es sólo como algo reconocido. [...] La exposición detallada del concepto de esta unidad espiritual en su duplicación nos presenta el movimiento del *reconocimiento*” (1991: 167-8).

Es necesario considerar, prosigue Hegel, que este movimiento del reconocimiento “presentará en primer lugar el lado de la *desigualdad* de ambas autoconciencias”, desigualdad en razón de la cual ambas se oponen como extremos, “de los cuales uno es sólo la autoconciencia que es lo reconocido, y el otro sólo la autoconciencia que reconoce” (p. 169). El resultado de esta primera experiencia es la disolución de la anterior unidad simple en, por una parte, la pura autoconciencia, y por la otra, una conciencia que no es puramente para sí, sino para otra conciencia, y que se resuelve en la figura de la *cosidad*. Continúa Hegel:

“Ambos momentos son esenciales; pues ante todo ellos son desiguales y opuestos, su reflexión en la unidad no se ha producido aun como resultado, porque esos dos momentos son como dos figuras opuestas de la conciencia; una es la conciencia independiente para la cual es esencia el ser para sí; la otra es la conciencia dependiente para la cual es esencia la vida o el ser para otro; aquél es el *amo*; éste es el *esclavo*” (p.171).

Esta tensión entre una pura autoconciencia independiente, el amo, y una conciencia dependiente y subordinada a aquella, el esclavo, prefigura el movimiento dialéctico en el que todavía no se ha alcanzado el pleno reconocimiento de uno por el otro. La diferencia esencial reside en que el amo ha afrontado el riesgo de la muerte en la lucha por el prestigio, mientras que el esclavo ha preferido la seguridad de la vida sumida en la servidumbre hacia aquel. “Sin embargo, para el propio reconocimiento falta el momento, según el cual lo que el amo hace frente a sí mismo, y lo que el siervo hace sobre sí, lo haga sobre el otro. Se ha producido por tanto un reconocimiento unilateral y desigual” (p. 172).

De acuerdo a esta concepción, el sentido de la historia cae bajo el signo de la lucha interhumana por el reconocimiento recíproco, cuya “culminación” sólo acontecerá en la medida en que se *supriman dialécticamente* las parcialidades propias del amo y el esclavo. Lo que implica que la conciencia dependiente, merced al trabajo sobre las cosas que realiza para satisfacción del amo -quien por tanto depende del esclavo en ese sentido y no es pues auténticamente “libre”-, supere su condición alienada precisamente a través de la conquista del reconocimiento del otro.²

Dentro pues de los términos de la “dialéctica del amo y el esclavo”, una figura es reconocida y la otra la que reconoce. Falta entonces que éste se haga reconocer para que establezca un reconocimiento mutuo y recíproco, aquel que realiza y satisface al hombre en su plenitud. Pero para ello el esclavo tiene que trascenderse, debe “suprimirse” en tanto que esclavo. Y ello le es posible (a diferencia del amo que no tiene ningún interés -ni posibilidad por sí mismo- de “suprimirse” en tanto que amo) porque ha sufrido la *experiencia* de esa realidad-esencial. En tanto la conciencia servil ha experimentado la angustia, no de tal o cual cosa, sino de la propia muerte -el “amo absoluto”-, se ha disuelto en su misma intimidad, y todo lo establecido y fijo en ella ha vacilado.³

En su condición de trabajador el esclavo es capaz de suprimir su dependencia con el mundo natural, pues toma conciencia de *su poder de transformación de lo dado*. Trabajando el esclavo deviene entonces amo de la naturaleza. Y de tal modo, se libera además de su propia naturaleza, de su tendencia instintiva que lo ligaba a ella y lo hacía en por ende esclavo del amo. El trabajo,

de acuerdo a Hegel, es “deseo *refrenado*, desaparición *contenida*... el trabajo *crea*”. Crea obras que el trabajador tendería a consumir. Pero en la medida en que se trata de un trabajo “alienado”, según el cual los productos de la actividad no pertenecen al propio productor, el trabajador debe necesariamente trascender-se trabajando; al “sublimar” de ese modo sus propios impulsos consumidores *formando* meramente la cosa, él mismo se cultiva. Esto es, en el trabajo forma las cosas y se trans-forma a sí mismo. Esta actividad se vuelve entonces contra el primer elemento constitutivo de la conciencia servil, la angustia, dando lugar así a la constitución de la conciencia para-sí misma; es decir, la conciencia dependiente deviene en una *entidad-existente-para-sí*. El hombre que ha experimentado entonces la angustia de la muerte, a diferencia del mero reformista o conformista, es el verdadero revolucionario quien, en razón del rechazo del mundo de lo dado, se libera a través de la transformación del mismo.⁴

LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO CULTURAL

Pensar entonces sobre el origen de la autoconciencia en términos de relaciones no ya entre individuos, sino entre sociedades, vale decir, en términos de autoconciencia étnica, implica tomar en cuenta el contexto de una relación desigual entre dos colectividades en las que una ocupa un lugar dominante, la autoconciencia para sí, independiente, y la otra un lugar subordinado, conciencia para la otra conciencia, en consecuencia dependiente. En nuestro caso pues, mientras la primera es la de la sociedad occidental, cuya civilización en alto grado dominante nos refiere a una autoconciencia reconocida, la segunda es la de las sociedades aborígenes sobrevivientes de la conquista. Las cuales, habiendo tomado conciencia del peligro de muerte en la que se encuentran -acelerado proceso de aculturación conducente al inexorable etnocidio-, están empeñadas en la lucha por su reconocimiento cultural como único modo de superar la alienada situación en la que se han visto sumidas.

Un referente empírico del carácter alienado de algunas culturas aborígenes es por ejemplo el modo y grado en que han hecho propia la interpretación cristiana, tomada en particular de empresas misionales europeas imbuidas de la prédica evolucionista decimonónica, cuya preconcepción etnocéntrica, juzgando “naturalmente” inferiores a los “salvajes”, justificaba su “civilización” bajo el riguroso yugo moral impuesto por los misioneros. De allí que se haya denunciado como etnocida semejante modo de evangelización. Los Pilagá del centro de la provincia de Formosa, conocidos entre otras cosas por su libertad sexual en “tiempos etnográficos”, han aceptado a tal punto el mensaje evangélico del ideario puritano y asceta protestante que no sólo practican la abstinencia de la bebida ritual típica de los pueblos chaqueños -la aloja, obtenida a partir de la fermentación de la algarroba-, sino también del común vino, la misma sangre de Cristo.

Herbert (1967: 771-2), a propósito de su estudio del “movimiento de ladinización” en Guatemala, ha sugerido interpretar la relación entre la dominante sociedad “blanca” y las subordinadas sociedades “indias” en términos de la dialéctica del amo y el esclavo de la filosofía del espíritu de Hegel. Refiere así a un ligamiento trágico entre indios y ladinos (blancos), puesto que, de acuerdo a esta formulación, “al enajenar al esclavo, el amo se enajena a sí mismo”.⁵ En este sentido, si bien como señalara Lévi-Strauss a nivel intersubjetivo estas sociedades mantienen relaciones sociales “auténticas”, a nivel objetivo, dentro del contexto de su relacionamiento con la sociedad global, son tratadas bajo la figura de la “cosidad”.

Por eso, como sostiene Herbert, la ruptura de la relación de dominación es función *tanto* del acceso a la libertad del grupo dominado, el indígena, *como* de la transformación del grupo dominante, el occidental: “Dialécticamente -a menudo dramáticamente (Hegel)- el indígena se libera y así libera al ladino: sólo el esclavo puede liberar al amo, liberándose a sí mismo”. Sólo el indígena puede liberar al “blanco” (al *huinca*, como dice el mapuche).⁶

Por su parte, en su postulación de “la crítica como fundamento de la utopía”, sostiene Bonfil

que “al ampliarse dialécticamente la visión del aborigen”, se produce en primer lugar un cambio en lo que refiere a la “percepción de *nuestra propia sociedad*” (1984: 171). Y en relación a las consecuencias que ello trae aparejadas para la propia conciencia antropológica, sostiene en fin Bonfil: “Al postular la relación dialéctica que une las comunidades indígenas a la sociedad global, el antropólogo se encuentra indefectiblemente con una opción mucho más radical: la de juzgar su propia sociedad y su propia cultura” (p. 172).

Esta relación dialéctica es a su vez interpretable a la luz de la antropología filosófica americana concebida por Kusch bajo los términos de la oposición entre los dos modos ontológicos en que es dable determinar las inclinaciones respectivas de la cultura europea por “un” lado, el lado del *ser*, y la cultura americana -paradigma para Kusch de lo no-occidental- por el “otro”, el del mero *estar*. Oposición que, de acuerdo a esta formulación, se resuelve a través de la dinámica de la *fagocitación* de la una por la otra.⁷

Esta superación, precisa Kusch, no debe entenderse en el sentido de “elevación”, sentido que subyace bajo la manera en que Hegel planteara el desenvolvimiento dialéctico y que implicaría, acorde a una formulación consubstanciada con una noción lineal del progreso, una determinación del *ser* de América. Por el contrario, la *fagocitación* que postula Kusch supone en sentido *inverso* “una absorción del *ser* por el mero *estar*” (p. 172). Lo cual, dentro del presente contexto, es interpretable como una superación del carácter parcial del reconocimiento otorgado a las culturas aborígenes en el seno de nuestra sociedad.

EXPERIENCIA DEL TÚ Y CONOCIMIENTO ANTROPOLÓGICO

Volviendo al punto donde dejamos la exposición de Gadamer del concepto de experiencia, consignemos que es en la aplicación al conocimiento de la “tradición” donde determina este autor el contenido hermenéutico del concepto hegeliano en cuestión. Corresponde precisar que la pertinencia antropológica de la consideración hermenéutica está dada en que, a través de la comunicación etnográfica, se produce a su vez la confrontación de dos tradiciones históricas con sus respectivos horizontes de sentido cultural. De acuerdo a esta formulación, la tradición se manifiesta como *lenguaje*, esto es, nos habla como lo hace un “tú”, y en términos de una conversación co-responde pues modelar la aproximación respectiva -cuya correspondiente figura comprensiva concibe Gadamer bajo los términos de lo que designa “fusión horizontal”-.

Distingue en ese sentido Gadamer dos formas básicas de la *experiencia del tú*, las que vienen a corresponder a las dos percepciones correlativas del objeto antropológico. La primera es la que llama “conocimiento de gentes”, forma de comprensión que a través de la observación del comportamiento de otros hombres detecta elementos típicos, merced a lo cual se adquiere cierta capacidad de previsión y cálculo sobre ellos. Así, “su comportamiento nos sirve como medio para nuestros fines”, hallando como “correlato de ello la fe ingenua en el método y en la objetividad que éste proporciona”. Sostiene Gadamer que, éticamente hablando, “este comportamiento hacia el tú significa la pura referencia a sí mismo y repugna a la determinación moral del hombre”; puesto que, de acuerdo al imperativo categórico de Kant que trae a colación como ejemplo, jamás se debe emplear al otro como *medio* sino que se lo debe reconocer como un *fin* en sí mismo. Por el contrario, prosigue este hermeneuta:

“Una manera distinta de experimentar y comprender al tú consiste en que éste sea reconocido como persona, pero que a pesar de incluir a la persona en la experiencia del tú, la comprensión de éste siga siendo un modo de referencia a sí mismo. Esta autorreferencia procede de la apariencia dialéctica que lleva consigo la dialéctica de la relación entre el yo y el tú. La relación entre el yo y el tú no es inmediata sino reflexiva. A toda pretensión se le opone una contrapretensión. Así surge la posibilidad de que cada parte de la relación se salte reflexi-

vamente a la otra. [...] En la medida en que se trata de una relación recíproca, constituye la realidad de la relación entre el yo y el tú” (1991: 435-36).

Esto a su vez lo vincula con la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, según la cual “la historicidad interna de todas las relaciones vitales entre los hombres consiste en que constantemente se está luchando por el reconocimiento recíproco”. De donde concluye que “la experiencia del tú que se adquiere así es objetivamente más adecuada que el conocimiento de gentes, que sólo pretende calcular sobre ellos” (p. 436). Aplicado a nuestro caso, y retomando lo dicho respecto al momento de autoconocimiento que implica el concepto de experiencia de la conciencia, podemos decir pues que una concepción tradicional del conocimiento antropológico como conocimiento de otras sociedades, simple conocimiento de gentes, altera su objeto, el cual viene entonces a constituirse en la relación recíproca entre ellos y nosotros; objeto así solidario de una concepción dialéctica del yo y el tú que es deudora de una apropiación reflexiva de la reciprocidad del vínculo etnográficamente generado. Se trata, en síntesis, de la dialéctica del reconocimiento del otro y el autoconocimiento propio aplicado a la propia praxis antropológica.

REPENSANDO LA ANTROPOLOGÍA: NUEVO EJEMPLO DE EXPERIENCIA ETNOGRÁFICA

Para ilustrar la vinculación de la noción de experiencia etnográfica con la de lucha por el reconocimiento cultural es pertinente traer a colación lo expuesto por Terence Turner a propósito de las relaciones entre “Representación, Resistencia, Repensamiento” y las “transformaciones históricas de la cultura kayapó y la conciencia antropológica”. Muestra aquí Turner cómo en el curso de su itinerario intelectual desde sus primeros trabajos de campo, su modo de entender la praxis antropológica sufrió un giro radical desde una concepción tradicional -según la cual la tarea antropológica consiste en la recopilación lo más “objetiva” posible de datos empíricos para ser analizados también “objetivamente”- hacia una concepción por completo diferente, heterodoxa en relación a la anterior. Asumiendo desde esta nueva perspectiva el valor *teórico-práctico* del conocimiento antropológico, así como del saber etnográfico en particular, Turner postula una aproximación al objeto examinado en términos que atiendan al contexto *político-ideológico* en el que se ven sumidas las sociedades aborígenes. En particular que atiendan a la *situación colonial* que ha determinado en gran medida la des-valorización de las culturas nativas en favor de la aceptación de las pautas propias de la sociedad dominante.

Señala Turner que, en los tiempos de su primer viaje de campo, los kayapó “no habían desarrollado aun formas de conciencia social apropiadas a su nueva situación histórica como parte de un sistema social interétnico”, formas gracias a las cuales su cultura sirviera “para definirlos como un ‘grupo étnico’ distinto de y opuesto al grupo dominante” y proveyera así “las bases potenciales para la unidad en la lucha para proteger la autonomía interna de sus comunidades”. Significativo a nuestro tema es que, según este autor:

“Esta ausencia de formas de conciencia histórica, cultural y política conmensurables con los requerimientos de su nueva situación era singularmente consonante con la ausencia de dimensiones políticas, inter-étnicas e históricas de los conceptos antropológicos de cultura y estructura social que yo estaba tratando de aplicar al análisis de su situación”.

En consecuencia, tratando de ir “de lo abstracto a lo concreto” en pos de aunar una “política cultural” con una “desalienación teórica”, Turner señala el cambio operado en su propia forma de entender el trabajo antropológico desde su primer experiencia etnográfica hasta su toma de conciencia de las implicancias político-ideológicas del mismo:

“En el momento de mi primer trabajo de campo yo-no veía la instancia de la objetividad

metodológica y la 'participación' no intervencionista que había adoptado como una función de la relación colonial alienante de los Kayapó respecto a la sociedad brasilera. Retrospectivamente, sin embargo, me parece claro que el factor subyacente que hizo parecer tan apropiada y compulsiva esta perspectiva alienada fue la aparente radical disparidad cultural y política entre los Kayapó y la sociedad Occidental que los ha englobado. En esta perspectiva, la sociedad y cultura Kayapó, sin expectativas de revertir los términos o emparejar las disparidades de la dominación política y cultural, aparecía ya objetivada y abstraída en relación a su contexto social y político englobante, en el sentido de ser tenido aparte desde cualquier significado culturalmente pleno o construcción políticamente involucrada con la sociedad ajena circundante" (p.303).

Vale decir, la cultura aborígen estaba sumida en la figura de la cosidad; no era percibida su condición alienada precisamente a causa de la inclinación *objetivista* de la posición metodológica adoptada. Sin embargo, refiere a continuación Turner la concomitancia establecida entre los cambios en la estructura y el nivel de conciencia reflexiva aborígen sobre el valor político de su cultura -producto del contacto intersocietal sufrido que diera lugar al surgimiento de una autoconciencia social y étnica- y los cambios acontecidos en la relación del antropólogo -de él mismo- con su tradicional objeto de estudio. Cambios que, por otra parte, afectaban también la instancia metodológica en su sentido reflexivo "...desde la objetivamente denotada 'observación participante' hacia aquella de un actor observando y comunicando consciente de que sus actividades de observación y comunicación se han convertido en partes integrantes del proceso que él está bregando por observar y comprender" (p. 305). Viraje pues de la tradicionalmente neutra observación participante hacia una comprometida "participación observante" que involucra a su vez "un cambio en los términos tradicionales de la responsabilidad ética en el campo" (p. 309). En función de una deliberada participación activa "en el proceso de autoconcientización cultural y reforzamiento sociopolítico", muestra Turner cómo el antropólogo tiene cierto control sobre el uso de los medios que emplea, pudiendo así planear la documentación de las actividades que registra en el sentido de apoyar o reforzar determinados aspectos que le parezcan de interés particular; como ser, en primer lugar en este contexto, las luchas reivindicativas indígenas por el reconocimiento expreso de su autonomía político-cultural.

Por último, en términos que concuerdan con la concepción de la *reflexividad sociológica* postulada por Alvin Gouldner (1979: 106-7) en su Política del Espíritu, de acuerdo a la cual, en razón del carácter teórico-práctico de su actividad, lo que hacen los sociólogos no es meramente "estudiar" la sociedad, sino que por su intermedio lo que a su vez se produce es la "creación" de mundos sociales gracias a la ordenación y desarrollo de *conceptos*. Turner señala en la dirección de la potencialidad *creativa* de esta innovadora forma de practicar antropología.

Poniendo de relieve al respecto el enorme peso de los modernos medios tecnológicos -los registros de audio y sobre todo los de video sobre los que enfatiza Turner en base a su propia experiencia etnográfica-, sostiene que su influencia "afecta no sólo al rol del antropólogo y documentador, sino a la naturaleza de la realidad que está siendo documentada" (p. 310). De ahí que este nuevo tipo de recursos sirva para catalizar el proceso de autoconcientización étnica, estando su uso en los medios masivos de comunicación comenzando a constituirse en un componente significativo de esta "cultura" aborígen. Lo que en última instancia no quiere decir otra cosa que "la naturaleza de la cultura misma está cambiando a la par de las técnicas que empleamos para estudiarla y documentarla". Cambio cuya esencia *reflexiva* está en el hecho de que el proceso mismo de definir la realidad cultural, no sólo mediante su representación sino en la creación de modos de interpretarla y concientizarla, va cobrando cada vez mayor importancia como parte nuclear y determinante de esa misma realidad. Concluye Turner señalando el *cambio de conciencia antropológica* que todo esto implica:

"La línea entre observador y observado, me dí cuenta, había cambiado, y ahora pasaba por

algún lugar a través de mí mismo, de modos no siempre fáciles de seguir. La situación colonial que había hecho que mi postura original de objetividad metodológica separada pareciera 'natural' había sido transformada por mis originales objetos de estudio dentro de una lucha quintaesencialmente moderna por controlar los términos culturales de la identidad colectiva y los medios de representarla y reproducirla. En este proceso, nosotros habíamos llegado a ser coparticipantes de un proyecto de resistencia, representación y repensamiento, y tanto su 'cultura' como mi 'teoría' habían llegado a ser, en alguna medida, nuestro producto común" (p. 311-2).

Lucha quintaesencialmente moderna dentro, a su vez, de una lucha quintaesencialmente primitiva por el reconocimiento recíproco; lucha que, en el contexto intersocietal actual, es sin duda una lucha en la que está en peligro la misma sobrevivencia de las culturas aborígenes que aun mantienen algún tipo de identidad frente al avance etnocida de la civilización occidental.

RECONOCIMIENTO PERSONAL DE LA RECIPROCIDAD ETNOGRÁFICA

Viene al caso referir la significación de los dos conceptos tomados en consideración a un objeto cuyo estudio ha ocupado un lugar central dentro de la tradición de la ciencia antropológica, a saber, la *reciprocidad del don*. Después de todo ha sido a partir de una experiencia investigativa sobre el mismo entre los Pilagá de la región chaqueña que he dado en arribar a esta reflexión. La reflexividad en cuestión procede así de considerar la misma práctica antropológica a la luz de las teorizaciones que se han llevado a cabo sobre este objeto. En este sentido el trabajo etnográfico es entonces concebido como un singular tipo de *intercambio* donde la información transmitida, en función delpreciado valor antropológico que conlleva, se constituye pues en un *bien*. Como propone por su parte Clifford (1980: 529) en su examen del caso de Leenhardt, parece ser necesario restituir al "dato" etnográfico su significación originaria de "cosas *dadas*". Se trata pues de un bien que, en tanto tal, se ve afectado por los alcances del principio de reciprocidad en cuestión -o mejor, por una determinada *interpretación del sentido recíprocarario* de la transacción dada-.

Ahora bien, ¿qué es, más allá del valor correlativo de los bienes dados y recibidos, lo que está *subyacentemente puesto en juego en todo acto de intercambio? Para responder a este crucial* interrogante viene al caso tomar en consideración la interpretación filosófico-política de la donación propuesta por Lefort (1988: 15-26) en su reflexión sobre "el intercambio y la lucha de los hombres", donde retoma críticamente la formulación de Mauss (1979) en su célebre *Ensayo sobre el Don* acerca del valor de este acto en lo que refiere a la misma constitución de la sociedad humana.

Tomando como paradigma el singular caso del *potlatch* kwakiutl, -modo agonista de intercambio donde el "dador" destruye los bienes que expone en señal de desafío al eventual "receptor", conminándolo pues a responder en términos que superen -o por lo menos igualen- lo "ofrecido" a fin de vencer la humillación sufrida y ganar el reconocimiento social en juego-, Lefort plantea que allí se pone de manifiesto el movimiento de *doble oposición* que, en sentido hegeliano, da lugar al nacimiento mismo del ser humano, a saber, la oposición del hombre y la naturaleza y la oposición de los hombres entre sí. De acuerdo a la síntesis que nos provee al respecto por su parte Kojève (1990: 126), se trata pues de la creación del mundo de la cultura a través del Trabajo y del mundo de la historia a través de la Lucha.

Lo que pone de manifiesto entonces según Lefort el particular caso del *potlatch* es cómo "la confrontación con el prójimo se efectúa por mediación de la confrontación con la naturaleza". En tanto los bienes objeto de la dádiva son en realidad destruidos -donación en este caso pues puramente simbólica-, lo que se señala es la primaria oposición del mundo del hombre respecto al de la naturaleza -antítesis del *trabajo* que crea el mundo de la cultura, representado directamente en los casos de donación de artículos manufacturados, como en el *kula* trobriandés donde circulan

collares y brazaletes-. Y en cuanto a través de este acto lo que a su vez se produce es el posicionamiento mutuo de los participantes en relación a su prestigio relativo, la oposición de los hombres entre sí nos refiere al movimiento de la realidad social misma -de la *lucha* entre los hombres en cuyo devenir se genera la marcha de la historia-. En este sentido, cabe advertir en el fenómeno del don:

“...el acto por el cual el hombre se *revela* para el hombre y *por* el hombre. Dar es tanto poner al prójimo bajo su dependencia, como ponerse bajo su dependencia, al aceptar la idea de que él devolverá. Pero esta operación, esta iniciativa en la dádiva, supone una experiencia primordial en la cual cada uno se sabe implícitamente entrelazado con el otro; la idea de que la dádiva debe ser regresada supone que el prójimo es un otro yo que *debe* actuar como yo; y este gesto de retorno debe confirmar la verdad de mi propio gesto, es decir, de mi subjetividad. La dádiva es así el establecimiento de la diferencia y el descubrimiento de la similitud. Yo me separo del otro y lo coloco *enfrente* de mí dándole, pero esta oposición no se convierte en real sino cuando el otro actúa igualmente y así, en cierto sentido, la suprime” (Lefort 1988: 25)

De allí que el primigenio acto del intercambio por el don venga a poner de manifiesto la misma lucha por el reconocimiento a través de la cual el ser humano conquista su subjetividad. De donde se sigue que la propia praxis investigativa que tiene lugar en el intercambio etnográfico, donde los nativos informantes brindan su saber al antropológico a su través informado, nos refiere a la crucial experiencia de la conciencia donde tiene lugar la misma *constitución de la subjetividad antropológica*. La cual, referida a su vez al contexto englobante que signa la relación históricamente asimétrica establecida entre las dos sociedades por su intermedio puestas en contacto, la aborigen subordinada y la occidental dominante, nos enfrenta pues a la cuestión objetiva de la lucha por el reconocimiento cultural.

HACIA UNA CONCEPCIÓN DIALÓGICA DEL OBJETO ANTROPOLÓGICO

Todo lo cual, en síntesis, nos lleva a una reconsideración del objeto de la ciencia antropológica en el sentido de su complejización. Si tradicionalmente el objeto ha sido simplemente el “otro cultural”, la alteridad étnica de que se trate, según esta perspectiva, según señalara Hegel a propósito de la constitución de la autoconciencia -en la que se produce la unidad espiritual en la duplicación que nos presenta justamente el movimiento del reconocimiento-, el *doble sentido* de lo distinto que yace en la esencia de la misma nos refiere a la determinación de un nuevo objeto que se adecúe al concepto dado. Objeto ya no definido unilateralmente como lo otro, sino bilateralmente como la *relación recíproca* entre lo uno y lo otro. Relación que no nos habla de otra cosa que de una significativa *diferencia*, diferencia entre los otros y nosotros, entre el saber ajeno y el propio. Diferencia que es justamente el centro de atención de la perspectiva *dialógica* del conocimiento.

Por un lado, en su interrogación del sentido de lo humano esencial, guiado por la pregunta kantiana ¿Qué es el Hombre?, ha sido Buber quien (manteniendo allí una posición crítica frente a la pretensión “logológica” hegeliana de querer edificar una “mansión cósmica” que brinde seguridad al ser humano -análoga en ese sentido a la cosmológica de Aristóteles y a la teológica de Tomás de Aquino-, levantada “en el tiempo” más que sobre el espacio -más en el sentido del *ser* que del *estar* en términos kuscheanos-, lo que la ha tornado en verdad “inhabitable”), ha postulado a la *esfera del entre* como una protocategoría básica que debe subyacer a la determinación del genuino objeto de las ciencias filosóficas humanas que pregona, a saber, *el hombre con el hombre*. Pone de relieve en ese sentido que “una antropología filosófica legítima tiene que saber que no sólo existe un género humano sino también pueblos”, y que sólo considerando dinámicamente todas las diferencias que hacen a la complejidad de lo humano dentro de la dialéctica de la particularidad y

la generalidad se accederá a un conocimiento profundo suyo. Concluye al respecto Buber:

“Ahora podemos dirigirnos al individuo y reconocerlo como el hombre según sus posibilidades de relación; podemos dirigirnos a la colectividad y reconocerla como el hombre según su plenitud de relación. Podremos aproximarnos a la respuesta de la pregunta ‘¿Qué es el hombre?’ si acertamos a comprenderlo como el ser en cuya dialógica, en cuyo ‘estar-en-dos-en-recíproca-presencia’ se realiza y se reconoce cada vez el encuentro del ‘uno’ con el ‘otro’” (1974: 150-1).

En el mismo sentido, es Bajtín (1985: 366) quien, además de consignar suscitadamente por su parte “el carácter monológico de *La Fenomenología del Espíritu*”, nos insta a recuperar el valor de la palabra ajena, subestimada según él en las ciencias humanas correspondientes. En consonancia con Buber, Bajtín sostiene que el verdadero objeto de las ciencias humanas no es un espíritu sino *dos*, la *relación e interacción* entre el espíritu que estudia y el espíritu estudiado. Subraya además el necesario componente *valorativo* propio de todo acto de comprensión, el cual puede implicar no sólo un cambio sino incluso un rechazo de los propios puntos de vista previos. Sostiene en ese sentido que una *comprensión creativa* no se niega a sí misma, a su propia situación en el espacio cultural y en el tiempo histórico. De ahí que, en lo que refiere al estudio de otras sociedades, más que pretender ampliar nuestros conocimientos fácticos sobre ellas, de lo que se trata desde la perspectiva dialógica propuesta por Bajtín es percibir “nuevas profundidades de sentido latentes en las culturas de épocas pasadas” (p. 351). Y en relación al carácter dialógico de este tipo intercultural de comprensión, dice:

“La cultura ajena se manifiesta más completa y profundamente sólo a los ojos de *otra* cultura. [...] Un sentido descubre sus profundidades al encontrarse y tocarse con otro sentido, un sentido ajeno: entre ellos se establece una suerte de *diálogo* que supera el carácter cerrado y unilateral de estos sentidos, de estas culturas. Planteamos a la cultura ajena nuevas preguntas que ella no se había planteado, buscamos su respuesta a nuestras preguntas, y la cultura ajena nos responde descubriendo ante nosotros sus nuevos aspectos, sus nuevas posibilidades de sentido. [...] En un encuentro dialógico, las dos culturas no se funden ni se mezclan, cada una conserva su unidad y su totalidad *abierta*, pero ambas se enriquecen mutuamente” (p. 352).

En síntesis, según palabras de Bajtín, “la dialéctica nació del diálogo para regresar al diálogo en un nivel superior (diálogo de *personas*)” (p. 384).

Encuentro dialógico entre culturas que, acorde a la noción hermenéutica de fusión horizontal de Gadamer, no se con-funden en una sola. Descubrimiento de nuevas posibilidades de sentido que, según la interpretación de Ricoeur del concepto de *Verstehen* de Heidegger en tanto proyección de un nuevo modo posible de ser-en-el-mundo, o bien, según nos sugiere Kusch, de un nuevo posible modo de estar-en-el-mundo, son sentidos que no nos hablan de una significación atrás del texto cultural en cuestión, sino *delante* de él, abierto siempre a nuevas interpretaciones, enriqueciéndose en el “conflicto de las interpretaciones” que todo encuentro intercultural suscita.

Diálogo entonces en un nivel superior, entre personas reconocidas en su subjetividad; lo cual, en síntesis, requiere como dice en particular Ricoeur (1988: 72-73) al término de su meditación sobre el “modelo del texto” -de particular relevancia metodológica para las ciencias humanas en razón de su postulación de una relación dialéctica de las figuras de la explicación y la comprensión-, “una especie de compromiso personal similar al del lector que capta la semántica de profundidad del texto y la hace ‘suya’”. Que no viene sino a complementar lo dicho por Gadamer en relación a la virtualidad de una “conclusión práctica” para la investigación que propone a través de su indagación sobre la vinculación entre Verdad y Método, la que “tendrá que ver con la honestidad ‘científica’ de admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión” (1991: 10).

En fin, diálogo entre sociedades reconocidas en su desarrollo histórico desigual, y por ende, sujeto a transformación.

NOTAS

- ¹ Este trabajo fue concebido originariamente para ser presentado en las Jornadas sobre el Pensamiento de Hegel organizadas por la revista Dialógica -Buenos Aires, Octubre de 1995-, cuyo tema convocante era Experiencia y Razón.
- ² En palabras de uno de los principales exégetas de Hegel, Alexandre Kojève: "El hombre integral, absolutamente libre, definitiva y completamente satisfecho con lo que es, el hombre que se perfecciona y completa en y por esa satisfacción, será el Esclavo que ha "suprimido" su servidumbre. Si el Amo ocioso es un obstáculo, el Esclavo laborioso es, por el contrario, la fuente de todo progreso humano, social, histórico" (1982: 28).
- ³ Comenta al respecto Kojève: "En la angustia mortal, ha comprendido (sin advertirlo) que una condición dada, fija y estable, aunque sea la del Amo, no puede agotar la existencia humana. Ha comprendido la 'vanidad' de las condiciones dadas de la existencia. No ha querido solidarizarse con la condición de Amo, no se solidariza tampoco con la del Esclavo. Nada hay fijo en él. Está dispuesto al cambio; en su mismo ser es cambio, trascendencia, transformación, "educación"; es devenir histórico desde su origen, en su esencia, en su existencia misma" (p. 30).
- ⁴ Concluye en ese sentido Kojève:
"Puesto que el Amo no trasciende el Mundo dado sino en y por el riesgo de su vida, únicamente su muerte "realiza" su libertad. Mientras él vive no alcanza jamás la libertad que lo elevaría sobre el Mundo dado. El Amo no puede nunca desprenderse del Mundo donde vive, y si ese Mundo perece, sucumbe con él. Sólo el Esclavo es capaz de trascender el Mundo dado (sometido al Amo) y no perecer. Sólo el Esclavo puede transformar al Mundo formado por él en el que será libre. Y el Esclavo sólo llega a ello por el trabajo forzado [alienado] y la angustia soportada en servicio del Amo. Ciertamente, ese trabajo no lo libera a él solo. Pero al transformar el Mundo mediante este trabajo, el Esclavo se transforma a sí mismo y genera así las condiciones objetivas nuevas que le permiten retomar la Lucha liberadora para el reconocimiento que rehusó en el comienzo por temor a la muerte" (p. 37).
- ⁵ En palabras de Bonfil Batalla (1984: 164) retomando este concepto en su formulación de una antropológica crítica del indigenismo mexicano: "Al alienar a las culturas indígenas, al volverlas no-auténticas, la cultura nacional se auto-aliena y se vuelve no-auténtica en la misma medida".
- ⁶ En el mismo sentido concluye por su parte Bonfil (p. 165): "la liberación de las culturas aborígenes es condición indispensable no sólo para que estas alcancen su expresión plena y auténtica -lo que es obvio- sino también para que la cultura nacional avance por el camino de su liberación hasta la conquista de su autenticidad".
- ⁷ Según sus palabras: "...esta oposición entre *ser* y *estar* se da en el plano de la vida o, también, de la historia, y plantea el problema de una dialéctica, porque esto es lo que sugiere siempre la oposición de dos realidades. Una hará de tesis, y la otra, de antítesis, de tal modo que, la resultante síntesis surgirá de una incorporación de la antítesis de tal modo que se produzca una *superación* dentro del proceso general" (Kusch 1986: 170).

BIBLIOGRAFÍA

- Bajtín, M.
1985 *Estética de la Creación Verbal*. Siglo XXI, Madrid.
- Bateson, G.
1991 *Una Unidad Sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Gedisa, Barcelona.

- Bonfil Batalla, G.
1984 Del Indigenismo de la Revolución a la Antropología Crítica. En *Los Indios y la Antropología en América Latina*, AA.VV., Búsqueda, Bs. As., pp. 151-176.
- Buber, M.
1974 *¿Qué es el Hombre?*. F.C.E., México.
- Clastres, P.
1978 *La Sociedad contra el Estado*. Monte Avila, Caracas.
- Clifford, J.
1980 Fieldwork, Reciprocity and the Making of Ethnographic Texts: The example of Maurice Leenhardt. En *Man* 15: 518-32.
- Gadamer, H.G.
1991 *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Sígueme, Salamanca.
- Gouldner, A.
1979 La Política del Espíritu. En *Por la Sociología*. Alianza, Madrid.
- Hegel, G. W. Fr.
1991 *Fenomenología del Espíritu*. Rescate, Bs. As.
- Herbert, J. L.
1967 Apuntes sobre la estructura social de Guatemala y el movimiento de ladinización. En *Revista Mexicana de Sociología*, XXIX, 4: 761-773.
- Kojève, A.
1982 *La Dialéctica del Amo y del Esclavo en Hegel*. La Pléyade, Bs. As.
1990 *La Idea de la Muerte en Hegel*. Leviatán, Bs. As.
- Kusch, R.
1986 *América Profunda*. Bonum, Bs. As.
- Lefort, C.
1988 El Intercambio y la Lucha de los Hombres. En *Las Formas de la Historia. Ensayos de antropología política*. F.C.E., México.
1988 Historicidad y sociedades "sin historia. En *op. cit.*
- Lévi-Strauss, C.
1970 *Tristes Trópicos*. EUDEBA, Bs. As.
1984 *Antropología Estructural*. EUDEBA. Bs. As.
- Mauss, M.
1979 Ensayo sobre el Don. En *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid.
- Ricoeur, P.
1988 *Hermenéutica y Acción*. Docencia, Bs. As.
- Turner, T.
1991 Representing, Resisting, Rethinking. Historical Transformations of Kayapo Culture and Anthropological Consciousness. En *Colonial Situations. Essays on the contextualization of Ethnographic Knowledge*, G. Stocking (Ed.), History of Anthropology, vol. 7, Madison: The University of Wisconsin, pp. 285-313.