

“Hacia una epistemología política: una propuesta antropológica”

Fecha de recepción: 15 de enero de 2016
Fecha de aprobación: 26 de febrero de 2016

Carlos González Domínguez*

Título: *Epistemología de la Antropología: conocimiento, técnica y hominización* de Antonio Arellano Hernández.

Edición: Eón

ISBN: 978-607-9426-02-6 Ediciones Eón-Universidad Autónoma del Estado de México

Núm. de páginas: 162

Año: 2015

Epistemología de la Antropología: conocimiento, técnica y hominización es una obra que repasa críticamente las aportaciones teórico-epistemológicas que hicieron posible la fundación de la ciencia antropológica, no sin dejar de proponer un horizonte refundacional de esta ciencia, bajo una *epistemología política como teoría del hombre*, como la llama Antonio Arellano.

Constituida por seis capítulos, *Epistemología de la Antropología...* comienza presentando al lector los pasajes más significativos de la fundación epistemológica de la Antropología. De Buffon, pasando por Isidore Geoffroy Saint-Hilaire. Así, Arellano nos recuerda la transcendencia de haber instalado, casi desde el inicio de esta ciencia, el estudio del hombre desde una visión naturalista, pero también culturalista e histórica. Gracias al trabajo de estos primeros autores, se pudo mirar al hombre bajo otra dimensión que no fuese teológica. De manera que ya es posible hablar de una antropología práctica. Pero tal logro implica no sólo ir conociendo al hombre, sino al mundo mismo, constituir al hombre. Esto no es otra cosa que la capacidad técnica, pragmática y de moral humana que pudo identificar Emmanuel Kant como característica mayor del ser del hombre con respecto al resto de la naturaleza. Desde aquí, -dice Arellano- “la antropología sería una teoría del conocimiento del hombre, sistemáticamente concebida [...], la antropología práctica kantiana es un legado epistémico que asume la tarea de alcanzar el entendimiento del conocimiento del hombre” (2015: 46-47).

Llegados al siglo XIX, comienza a institucionalizarse la Antropología, gracias a la labor de Broca, quien funda la *Société d'Anthropologie de Paris*, una vez que se ha reconocido su importancia junto con otras disciplinas como la lingüística, la geología, la paleontología, la arqueología prehistórica, como conocimientos positivos. La Antropología no podía quedar atrás, y con más razón cuando los procesos de colonización estaban ya en marcha. En este sentido, Antonio Arellano resalta la esencial contribución de Broca para hacer, de la Antropología biológica, una ciencia que debiera diferenciarse de la etnología y de la etnografía (estos dos últimas constituirían la Antropología social). Esto condujo a diferenciar en definitiva la naturaleza y la cultura. Si bien esta separación sirvió para distinguir lo que de natural tiene el hombre, la etnografía y etnología no iba a estar librada de exotismos. De aquí que en *Epistemología de la Antropología...* se destaque la crítica de Joseph-Marie De Gérando, quien señalaba que los etnógrafos, en sus reportes, no lograban proponer las causas de los fenómenos

* Universidad Autónoma del Estado de México, México. Correo-e de contacto: cgdomin@hotmail.com

humanos, debido a querer interpretar al otro desde la razón un etnocentrismo. Esta crítica es de suma importancia porque toca el nudo problemático de la emergente ciencia: su metodología. No es gratuito entonces que De Gérando haya escrito en 1800 la obra *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*. Entre las recomendaciones de De Gérando estaba la hacer uso de bitácoras, para que el etnógrafo registre posibles indicios que lo lleven a entender la cultura estudiada como “uno de ellos” (el otro estudiado). Podemos decir que se trató de una propuesta pionera tanto comprensiva como fenomenológica. Aquí, es donde se detiene Arellano, para aclararnos que por un lado el hombre, en tanto que ser de la naturaleza, no deja de hominizarse, pero por el otro, al producir sociedad y cultura se humaniza. Esta separación radical en la Antropología, formulada metodológicamente hasta llegado el siglo XX, ya no era pertinente para comprender al hombre constituido como un ser dialéctico. Dice Arellano: “Aquí retomamos más específicamente la idea de una epistemología de la antropología como conocimiento del hombre en las perspectivas de una doble dimensión del conocimiento humano y que se ha manifestado en las acuñaciones del conocimiento como representaciones simbólicas como artefactos” (2015: 82).

Hasta aquí, lo invocado en *Epistemología de la Antropología...* invita a recordar los nombres de F. Schiller (la técnica es condición de la cultura), F. Hegel, K. Marx y Engels (constitución del hombre por el trabajo). Sabemos que para estos filósofos la relación naturaleza y hombre aparece como una unidad dialéctica que no puede abstraerse para comprender la lógica ontológica de esta relación. De aquí que Arellano no tarda en interpelar los excelsos trabajos de Marcel Mauss y de Emile Durkheim. Estos dos autores, el primero desde la Antropología, el segundo desde la sociología, contribuyeron a la delimitación disciplinaria de estas ciencias, no sin poner en evidencia, a la vez, la interdisciplinariedad de toda ciencia en el estudio de los *hechos sociales*. La convergencia epistemológica de estos dos autores, nos dice Arellano, consistió en resolver el problema de la representaciones sociales, como un asunto colectivo y dependiente de una materialidad concretizada en la sociabilidad, en los objetos, símbolos y ciertamente en todas las instituciones sociales (2015: 87). El elemento del lenguaje ya es visible sobre la materialización de los objetos y de la relación entre los hombres. Esto significó una excelente aproximación para observar la estrecha relación entre lo que el hombre hace, para lo que ya es, piensa y dice. Nos encontramos ya frente a una claridad antropológica que permitió, a autores como Michel Foucault proponer el ser del hombre como un ser de lenguaje, de trabajo y de vida.

Posteriormente Arellano describe la etapa de los estudios antropológicos consagrados de pleno al estudio de la relación entre los objetos, el conocimiento de estos y el hombre mismo. Justo a estos trabajos pioneros se les conoce desde entonces como etnociencia (entre otros, representada en las figuras de Berlin, Kay, Goody, Leroi-Gourhan, Latour). En este pasaje de *Epistemología de la Antropología...*, da la impresión que se está omitiendo la importancia de la historia. El lector resiente un vacío histórico de este momento de la Antropología, como si las condiciones socio-político-tecnológicas fueran elementos abstractos de la historia. Sin embargo, no es sino en los últimos dos capítulos de la obra que el *elemento tiempo* se revela en la preocupación epistemológica de Arellano. En otros términos, los estudios pioneros de la tecnociencia dan cuenta de cómo se genera el conocimiento y el hombre mismo, haciendo abstracción de la historia, pero es justamente este abordaje metodológico que permite en negativo comprender la constitución del conocimiento como constitución de los objetos, las técnicas y las decisiones entre los hombres, precisamente como derivados de una lógica simbólica y de una lógica técnica, contenidas por la historia. Por esto Arellano puede afirmar que “las transformaciones sociotécnicas transforman a las colectividades sociales” (2015: 94).

En este sentido no estamos lejos del pensamiento de Marx (1982), para quien toda producción de objetos corresponde una producción de sujetos y viceversa. Es en este momento que Arellano comienza a discernir la tesis del libro: “La idea de una antropología de la tecnocognición requiere unificar críticamente las reflexiones sobre el conocimiento con aquellas sobre la tecnicidad y evitar tratarlas como prácticas esencialmente distintas. Mediante esta lectura unificada se abre ante nosotros una interpretación heurística que permite plantear un programa antropológico tecnocientífico” (2015: 99).

En efecto, la llegada de una Antropología “postmoderna” relativizó los saberes de los hombres (en plural), para aprehender las relaciones entre el sujeto y los objetos del conocimiento, no sólo entre el etnógrafo y el informante sino, entre el hombre (de la cultura estudiada) y sus objetos (las culturas). Este relativismo rompe con el imperialismo universalista de Occidente que hasta la mitad del siglo XX intentó instalarse en la Antropología. Sin embargo, habrá que preguntarse si la supuesta Antropología postmoderna está realmente en condiciones de rebasar la necesidad de seguir estudiando al hombre en medio de contradicciones del sistema y de la imbricación de tiempos y espacios sociales. Lo que queda claro en esta historia es que la intersubjetividad del antropólogo debe ser reconsiderada para establecer las causas (relativas) que dan continuidad a la hominización y humanización del hombre, bajo cualquier contexto socio-histórico. Consideramos aquí, justamente, que la pertinencia de estudios genealógicos y arqueológicos, a la manera de Foucault, son por demás pertinentes. La muerte del hombre se nos revela, cuando otra *episteme* queda en discontinuidad: una muerte del hombre se presenta, al menos parcialmente.

Para Arellano, es en este encuentro entre el hombre y la naturaleza que habría que encontrar las claves de esta hominización y humanización. Es en el capítulo “Etnografía de laboratorios: la antropología del mundo contemporáneo” que nuestro autor da cuenta de la transcendencia del espacio *laboratorio*, como “organizaciones sicionaturales que permiten cambiar de escala las fuerzas de la naturaleza y de las colectividades humanas” (Arellano, 2015: 117). Por esto, Arellano propone recurrir al concepto de *Technología* “en aras de lograr una coherencia epistémica, la idea del estudio de la tecnología implicaría plantear una *episte-technologie* como un término adecuado para referirse al estudio de la producción simultánea de conocimiento y artefactos” (2015: 119). Notemos que este sentido del término *technologie* tiene una indudable parentesco con la idea de Marx cuando nos refiere que existe una íntima correspondencia caracterial entre la generación de objetos y sujetos, que se vuelven necesarios los unos para con los otros. A este respecto, es suficiente pensar en el uso de los nuevos dispositivos informáticos tales como la tableta o el celular, para darnos cuenta cómo este objeto produce o acaba por estar a modo para un sujeto dependiente de este mismo dispositivo, ya sea para satisfacer su curiosidad en redes sociales o bien para participar de datos o información que le son útiles para y en el sistema. Esta manera de concebir el objeto de la tecnociencia permite observar la no pertinencia de separar la naturaleza y al hombre. Se trata de todo lo contrario: que la Antropología piense la ciencia, la tecnología y al hombre mismo como una unidad que se autoconstituye. En este sentido, se asume que la “naturaleza artificial del hombre” es “artificialización del cuerpo humano” (Arellano, 2015: 123, en pie de página), con lo cual se supera el determinismo tecnológico y al mismo tiempo el determinismo social que suele ser defendido por unos o por otros. De aquí que se entienda por lo tanto que la Antropología de la tecnociencia se ha de ocupar de estudiar “el mundo [como] una hibridación en la que los humanos no son los únicos creadores pero que tampoco la naturaleza es un objeto inerte y que ambos elementos están permanentemente interconstuidos” (Arellano, 2015: 130).

Al final de la obra, Arellano proyecta comprender la humanización-hominización del hombre, bajo una epistemología política, para evitar las derivas etnocéntricas, y revalorar la autocrítica que ha evitado, justamente, la *episteme* occidental. Esta manera de desarrollar la Antropología, nos parece ser la contribución del ensayo de nuestro autor, porque efectivamente, no se atomiza el conocimiento y se relativizan las posibilidades del ser del hombre. Esta propuesta, puede notarse, integra las tres dimensiones foucauldianas (vida, trabajo y lenguaje) y las acciones habermasianas (instrumental y comunicativa), para comprender los conocimientos, las técnicas y las sociedades (en plural). Tal tarea pendiente de la aproximación antropológica – dice Arellano- debería tomar en cuenta elementos simbólicos, artefactuales, naturales, así como sociales e intersubjetivos, todos estos concebidos como factores políticos para no ser llevados a una definición nomológica del hombre. En efecto, se trata de visualizar las posibilidades del ser del hombre, en la medida que cada *epistemología política* (la de la sociedad estudiada y la del propio antropólogo) puedan reivindicar.

BIBLIOGRAFÍA

Marx, C. (1982) *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. México: Siglo XXI.