

VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2004.

Epistemología de la Observación Etnográfica, como fundamento de la Intervención Sociocultural.

Lorena Valencia Gálvez.

Cita:

Lorena Valencia Gálvez (2004). *Epistemología de la Observación Etnográfica, como fundamento de la Intervención Sociocultural. VI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-045/441>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Epistemología de la Observación Etnográfica, como fundamento de la Intervención Sociocultural

Lorena Valencia Gálvez, Magíster Antropología y Desarrollo, Académica

Universidad Tecnológica Metropolitana. Universidad de Chile. lvalencia@teleton.cl

El objetivo de este artículo, es analizar desde la epistemología de la observación etnográfica (antropológica) el camino recorrido por las metodologías de intervención sociocultural. Para ello, nos centraremos específicamente en un punto: la relación observador / actor como base de la intervención en ciencias sociales.

La intervención social está determinada, entre otros factores, por el objeto al que se dirige y cuando hablamos de Intervención Sociocultural aludimos al menos a tres aspectos: el medio social o subconjunto de la realidad al que se orienta; la naturaleza del problema; y las distinciones éticas, culturales e ideológicas que inspiran al profesional. Luego, intervenir socioculturalmente, es situarse frente a alguien (un individuo, un grupo, una comunidad), es detenerse frente a él y asumirlo como objeto. Entonces, la función de la intervención es en primera instancia recoger información sobre el objeto considerado, estableciendo una relación epistemológica, en función de la cual se definirán los roles o actuaciones de cada uno de los involucrados en el proceso de cambio. En otras palabras, a partir de esta definición se establecerá el rol de sujeto u objeto de intervención, de observador o de actor, activo o pasivo, protagonista o neutral del cambio propuesto en dicha intervención.

Observador y actor, objeto y sujeto, son posiciones y no personas o especialistas inamovibles en el curso de una interacción. Por ejemplo, una posición en que el observador-actor actúe sobre Otro, sin que tenga conciencia de la capacidad que tiene ese Otro de observarlo a él también, es la clásica relación entre el profesional y el cliente, en donde los profesionales están en posesión del saber, planifican la vida social de los que “no saben”, “no tienen” y “no pueden”. Y otra posición en que el observador-actor está orientado hacia el Otro, percibiendo a éste en su doble dimensión de observador y de actor, concibiendo una relación en donde el profesional considera lo que el Otro “sabe”, “tiene” y “puede”.

Dicho de otra manera, cuando se diseña e implementa una estrategia de intervención sociocultural, se enfrenta el particular dilema de captar, aprehender e interactuar con un “objeto” de trabajo científico, que además es en sí mismo un “sujeto”, que se comporta de una manera única, autónoma y variable, dando cuenta de un lenguaje y un conjunto de significados que son la mayoría de la veces extraños para el profesional.

Este dilema ha sido abordado de manera diferencial a través de las distintas teorías en ciencias sociales, según se trate de posiciones epistemológicas que van de lo subjetivo (comprensión del mundo a través de la percepción e interpretación), a lo objetivo (comprensión del mundo a través de los hechos empíricamente comprobables). O bien, según se trate de teorías que entienden la sociedad como algo fundamentalmente cambiante o como un sistema regulado. Para un mayor acercamiento al tema, revisaremos los principales discursos contruidos en ciencias sociales en torno a la intervención social, los cuales se ordenan en cuatro grandes tradiciones epistemológicas: la liberal, la integradora,

la de movilización colectiva y la de alienación¹. Y desde allí, examinaremos la discusión acerca de la epistemología y la metodología entre interior/exterior, entre participante o extranjero, como criterio de validez de las investigaciones orientadas a la acción.

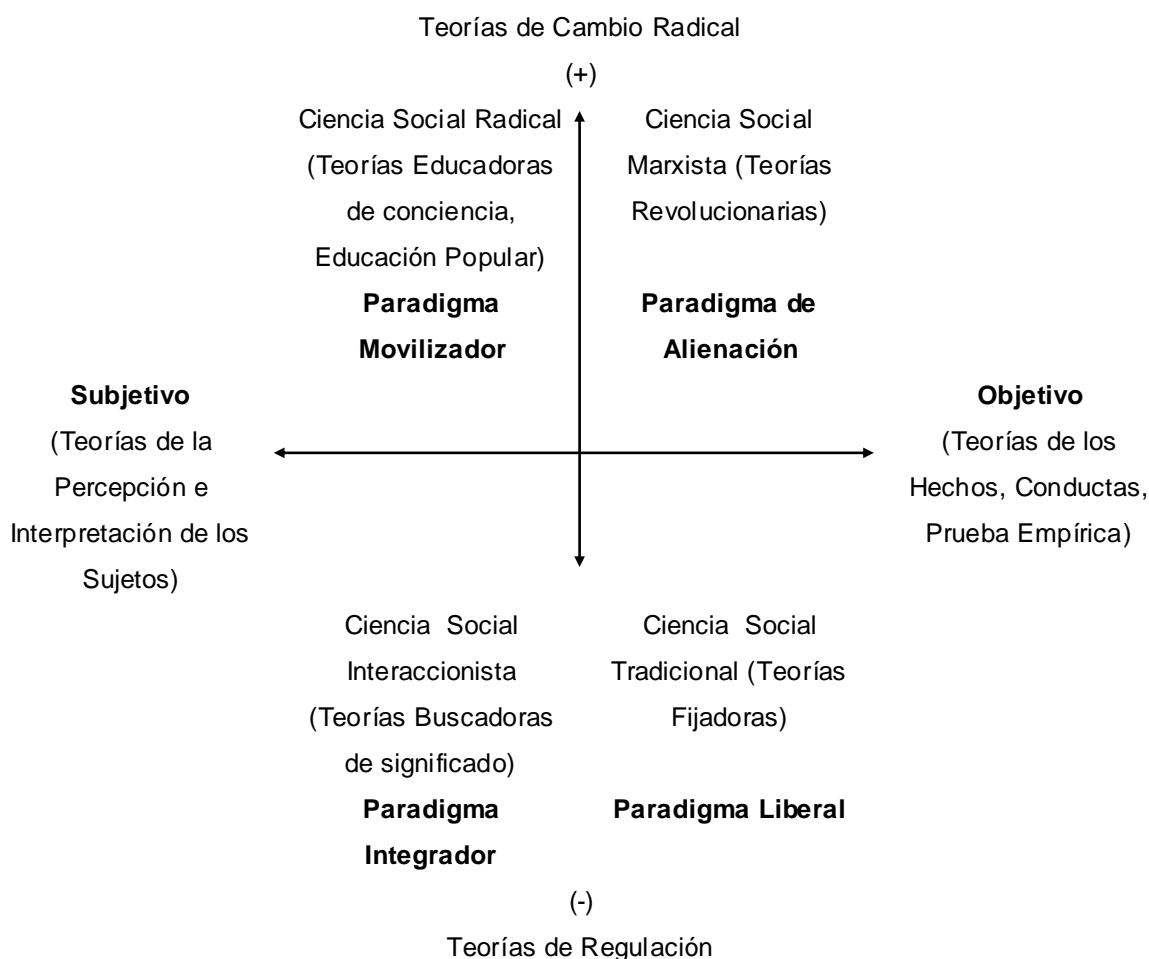
Primer Riel: la mirada desde la Intervención Sociocultural

La Intervención Sociocultural es un campo complejo, que expresa la multiplicidad de las manifestaciones de la “cuestión social”. Esta acción social supone una relación entre diferentes personajes que establecen en su interacción un conjunto de distinciones a su propia práctica y que están determinadas por un cúmulo de mediaciones que surgen de la configuración socio-histórica y de las características de los profesionales que la implementan y diseñan.

Una de las formas particulares que adquiere dicha relación está constituida por la distinción “observador-actor” en la intervención social. Este dilema ha sido abordado de manera diferencial a través de las distintas teorías de lo social, según se trate de posiciones epistemológicas que van de lo subjetivo (comprensión del mundo a través de la percepción e interpretación), a lo objetivo (comprensión del mundo a través de los hechos empíricamente comprobables). O bien, según se trate de teorías que entienden la sociedad como algo fundamentalmente cambiante o como un sistema regulado.

¹ Ver Corvalán, Javier y Fernández, Gabriela. Apuntes para el análisis de la participación en experiencias educativas y sociales, en Revista Latinoamericana de Estudios Educativos Vol XXX, 4º trimestre, México, 2000

Para un mayor acercamiento al tema, revisaremos siguiendo a Corvalán y Fernández, los principales discursos construidos en ciencias sociales en torno a la intervención social, los cuales se ordenan en cuatro grandes tradiciones paradigmáticas: la liberal, la integradora, la de movilización colectiva y la de alienación. Tal como se indica en el mapa siguiente:



Fuente: Elaborado en base al modelo propuesto por Whittington y Holland (1985) y D. Howe (1987). En: Payne, Malcolm. Teorías Contemporáneas de Trabajo Social. (1995). Las denominaciones dadas por los autores van entre paréntesis.

En la tradición **liberal**, de fuerte sustrato economicista, se ubicarían las tendencias de Intervención Sociocultural Tradicional (teorías del equilibrio social, fijadoras).

En esta perspectiva, la intervención social concibe las necesidades de los individuos como objetivables y propone procesos de cambio a nivel individual, regidos por el mercado. Aun cuando reconoce las expresiones colectivas, lo hace siempre como una suma de acciones de los individuos. El principal agente es la potencialidad del propio individuo expresada en su racionalidad. El sentido funcional de la intervención es explícito y conciente: satisfacer necesidades que el individuo expresa de manera manifiesta. En este contexto, la relación “observador-actor” está determinada por la *competitividad*. Dado que el individuo define sus necesidades de manera individual y se respetan sus opciones, responsabilidades y libertades, se puede hablar en este sentido de un destinatario portador de recursos. Hay una baja regulación por parte del profesional y un fuerte énfasis en los aspectos conductuales del individuo que es actor de la intervención. La intervención social es un modelo técnico operativo, que se articula entre la instrumentalización de las políticas públicas (focalización, descentralización) y la multiplicidad de las demandas sociales.

En el enfoque **integrador**, se ubicarían las tendencias teóricas Interaccionistas de la Intervención Sociocultural. Este paradigma se sustenta en la noción del Estado como “super-orgánico”, que actúa como garante del bien común. Frente a la fuerza desintegradora del mercado, el Estado -por ejemplo a través de la educación- aparece como el principal mecanismo integrador. Luego, en consecuencia, la intervención sociocultural en esta línea de pensamiento concibe las necesidades como objetivables y definidas por un sujeto deficitario (por ejemplo en los ámbitos de la educación, salario, vivienda, etc.) que muchas veces no está conciente de las mismas. Propone procesos de cambio a nivel individual,

basándose en la interpretación de las necesidades de los sujetos, pero siempre desde una perspectiva externa al individuo, por ejemplo desde instituciones como la escuela pública o la familia, por lo que el principal agente suele ser el Estado. El sentido funcional de la intervención sigue siendo individual, pero está implícito y muchas veces no está consciente. Aquí la relación observador-actor, está determinada por la *cohesión social*. Hay una alta regulación por parte del profesional, quien define los espacios en función de la percepción de intereses individuales. La intervención sociocultural aparece entonces como un modelo institucional de gestión técnica, en donde no interesa la relación entre actores, sino que los puntos de vista y percepciones de los individuos en la medida que permiten optimizar la gestión del profesional.

Desde la perspectiva **movilizadora**, se ubican las teorías de la Intervención Sociocultural Radical, cuyo principal objetivo es educar la conciencia. Aquí la intervención social concibe las necesidades de los individuos como subjetivas pero conscientes. Pone el acento en la participación de los individuos en una acción colectiva intencional y en sintonía con otros a quienes se interpreta como similares o concernidos por una misma problemática, desde donde surge la noción de proyecto colectivo, fundamentado en los contenidos culturales relevantes y significativos de los propios individuos. Se trata entonces, desde el punto de vista de los procesos, de la formación de un proyecto político, en donde el individuo está plenamente consciente de su posición y necesidades. Por lo que el principal agente es la propia sociedad civil. El sentido funcional de la intervención es la participación y asociación de voluntades en un proyecto que no es estructurado desde el exterior sino desde sus propios participantes. En este contexto, la

relación “observador-actor” esta determinada por la *acción colectiva*. El acento de la participación está puesto en la cultura de las personas, promoviendo contenidos que ellos mismos consideran relevantes y significativos y con la intención de potenciar un colectivo. Luego, la intervención se concibe como un conjunto de mediaciones entre las producciones simbólicas y materiales de las comunidades y los argumentos técnico-metodológicos de los profesionales.

Desde el paradigma de la **alienación**, se ubican las teorías revolucionarias y marxistas, siendo uno de los elementos centrales de dicha explicación de la sociedad la revolución social como principal elemento de progreso y evolución hacia una sociedad más justa. Esta revolución implica una movilización colectiva de una clase social, el proletariado, en contra de un adversario de clase, la burguesía. Para ello será necesario previamente superar el problema de la alienación, es decir, asumir la plena conciencia sobre la estructura de clases de la sociedad y del conflicto permanente entre ellas, debiendo abandonar la falsa conciencia acerca de las condiciones objetivas de la realidad, fundadas en las relaciones de producción. En este enfoque las necesidades están a un nivel macro y general (explotación, dominación) y no necesariamente corresponden a la individualidad y vida cotidiana de las personas. Aquí la intervención social está orientada a la toma de conciencia para superar la falsa conciencia, es una misión claramente política en función del cambio del sistema social, se trata de agudizar las contradicciones de clase para lograr la supremacía del proletariado y la abolición del sistema clasista, arribando a un estado superior de existencia que sería la sociedad sin clases, la sociedad comunista. Desde el punto de vista de los procesos, se trata de satisfacer necesidades globales y colectivas y de transitar

desde una falsa conciencia a una verdadera conciencia. El sentido funcional de la intervención está estructurado desde la acción política que se organiza desde la acción conjunta de los participantes. Luego, la relación sujeto-objeto esta determinada por la toma de conciencia de las reales relaciones de producción. La intervención se concibe como un proyecto político que busca problematizar las relaciones de producción en la sociedad capitalista, siendo fundamentales los argumentos ideológicos antes que los metodológicos. Hay una fuerte orientación hacia el cambio de la sociedad y énfasis en los aspectos objetivos y verificables de la realidad: las relaciones de producción.

Hasta aquí, entonces, se bosquejan los principales modelos de Intervención Sociocultural. Corresponde ahora continuar con la perspectiva antropológica, que pretende complementar la mirada de dichos modelos a través del debate observador / actor.

Segundo Riel: cómo la antropología observa el debate

En este artículo resultará de gran apoyo la perspectiva que nos proporciona la Antropología, como disciplina orientada a la mirada de la humanidad hacia la humanidad (hacia sí misma), en el sentido de llegar a conocer cómo observan los observadores. Para tal tarea hemos tomado el camino de revisar el llamado “debate *emic/etic*”, que en antropología remite a la discusión acerca de la epistemología y la metodología entre interior/exterior, entre participante o extranjero, como criterio de validez de las investigaciones. Dicho de otra manera, la distinción observador / actor en la Intervención Sociocultural puede ser observada desde la antropología, a través de la discusión *emic/etic*.

El debate *emic/etic* oscila entre los llamados puntos de vista que *simulan lo interno* (*emic*, la significatividad y el sentido para el actor) y los puntos de vista que *priorizan lo externo* (*etic*, la significatividad y el sentido para el observador).

Señalaremos entonces, algunas de las principales posiciones de los autores que desarrollan este debate.

El Antropólogo norteamericano Marvin Harris es uno de los fundadores del Materialismo Cultural y principal exponente del debate entre las distinciones *emic/etic* en la investigación antropológica. El materialismo cultural es una estrategia de investigación, basada en la ciencia empírica, que busca dar explicación a las diferencias y similitudes de comportamiento y formas de pensar entre los diferentes grupos. Su enfoque se centra en aspectos económicos y tecnológicos de las sociedades, en especial de las limitaciones materiales que la humanidad debe satisfacer de alguna manera.

La estructura universal de los sistemas socioculturales propuestos por el materialismo cultural se basa en las constantes biológicas y psicológicas de la naturaleza humana y en la distinción entre pensamiento y conducta. Ambas distinciones son de distinta naturaleza, pero están fuertemente ligadas y para explicarlas es necesario recurrir a operaciones científicas diferenciadas. Así los “pensamientos” y las “conductas” pertenecen a dominios completamente divergentes y pueden ser analizados por las categorías propuestas por el Antropólogo y Lingüista Kenneth Pike: *emic* y *etic*.

Pike forma las voces *emic* y *etic* a partir de los términos *phonetic* y *phonemic*. *Phonetic* corresponde a la taxonomía de los órganos corporales (el sonido, las ondas sonoras) y distingue las unidades fónicas de las cuerdas vocales (la

posición de la lengua y labios, etc.). Mientras que *Phonemic*, se refiere al significado que causa el sonido en el nativo, es decir, el sonido entrega el significado del mensaje.

Así, las descripciones *emic*, representan la visión de mundo desde el punto de vista del nativo, aquella que los nativos consideran y aceptan como real, significativa y apropiada. En tanto que las descripciones *etic*, tienen que ver con las descripciones desde el punto de vista del observador, quien se vale de las categorías, reglas y lenguaje de las ciencias para dar cuenta de cierto grupo social.

Luego, para el materialismo cultural, el estudio de la conducta y pensamiento humano se puede realizar utilizando una estrategia *emic / etic*. Lo que al aplicarse al estudio de los aspectos mentales y conductuales de los fenómenos socioculturales, configura el siguiente esquema:

	EMIC	ETIC
CONDUCTUAL	Descripción de la conducta del informante desde el punto de vista del informante.	Descripción del observador de lo que hace el sujeto.
MENTAL	Descripción de los significados de la conducta a partir del propio sujeto.	Descripción del significado desde lo observado (interpretación del discurso del sujeto).

La diferencia radica entre el significado convencional o la codificación científica.

Para Harris, tanto *emic* como *etic* son totalmente dependientes uno del otro, pues

se necesita información fidedigna y la mejor es la otorgada por el nativo (punto de vista *emic*). Y para que los datos no queden confusos o ficticios, se necesita codificación científica de manera de traducir esos elementos a un lenguaje comprensible para la comunidad profesional (punto de vista *etic*).

Para Harris, las limitaciones de las estrategias idealistas de investigación científica se sitúan en el hecho de que enfocan la definición de los fenómenos sociales y culturales desde una perspectiva exclusivamente *emic*. En esta mirada, la sociedad existe en la medida que los participantes se consideran miembros de grupos sociales, comparten objetivos y valores comunes. Luego, la acción social está definida por el comportamiento de los participantes y las visiones *emic* compartidas de pensamiento.

En cambio, los materialistas culturales definen los fenómenos socioculturales inicialmente, pero no exclusivamente, desde una perspectiva *etic*. El análisis *etic* es la meta final de toda investigación y *emic* no es más que una etapa en el desarrollo de la investigación. La versión materialista cultural se podría resumir de la siguiente manera: “Los modos conductuales *etic* de producción y reproducción determinan probabilísticamente las economías políticas y domésticas conductuales *etic*, que a su vez determinan probabilísticamente las superestructuras conductual y mental *emic*” (Harris, 1979). En otras palabras, el materialismo cultural afirma la prioridad de los procesos y condiciones *etic*, por sobre los procesos y condiciones *emic*, defendiendo una visión externa o *etic*, general y diacrónica. Hasta aquí el desarrollo del materialismo cultural.

Por su parte, el Antropólogo norteamericano Clifford Geertz (1973) de manera paralela a Harris, pero sin alcanzar la resonancia de su colega en los círculos

intelectuales, aporta también elementos al debate *emic/etic*, al afirmar que lo que nosotros llamamos “nuestros datos”, son realmente “interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten”. El desafío del etnógrafo –dice el autor- es primero captar y luego interpretar y explicitar una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, superpuestas y extrañas.

La imagen de sentido común que sitúa al Antropólogo con lo exótico -jinetes bereberes, legionarios franceses, mercaderes maoríes- es una justificación de nuestra falta de capacidad para relacionarnos con lo diferente o lo extraño. Se trata, entonces, “de observar lo corriente en lugares no habituales”, cuya significación podrá variar según el esquema de quien lo informa. Geertz afirma, entonces, que comprender la cultura de un pueblo supone captar su carácter normal sin reducir su particularidad. Esta actividad de ver las cosas desde el punto de vista del actor, significa que las descripciones de la cultura -bereberes, franceses o maoríes- deben emprenderse imaginando los valores que ellos asignan a las cosas, basándose en las fórmulas que ellos usan para definir lo que les sucede.

Geertz se pregunta, en consecuencia, cómo es posible el conocimiento antropológico del modo en que los nativos piensan, sienten y perciben. El autor clasifica las respuestas a estas interrogantes metodológicas, en pares de oposición del tipo dentro v/s fuera, descripciones en primera persona v/s descripciones en tercera persona, cognitivo v/s conductual y análisis *emic* v/s *etic*. “Comenzamos con nuestras propias interpretaciones de lo que nuestros informantes son o piensan que son -punto de vista *emic*- y luego, las

sistematizamos”. La línea que separa la cultura (marroquí) como hecho natural y la cultura (marroquí) como entidad teórica tiende a borrarse, sobre todo si esta última es presentada como una descripción desde el punto de vista del actor, desde la concepción (marroquí) de todas las cosas, desde la violencia, el honor, la dignidad, la justicia.

En suma, los escritos antropológicos son interpretaciones de segundo y tercer orden, dado que sólo un nativo podrá hacer interpretaciones de primer orden en tanto se trata de su propia cultura.

Geertz pretende solucionar este dilema de la manera más simple utilizando los conceptos del psicoanalista Heinz Kohut, “experiencia-próxima” y “experiencia-distante”. En el caso de la experiencia próxima, se está refiriendo a “una (experiencia) que alguien pudiera espontáneamente y sin esfuerzo utilizar para definir lo que él o sus personas próximas ven, sienten, piensan, imaginan, etc.” Tales conceptos arbitran una diferencia de grado, no una oposición polar y que la pregunta por cómo debe ser realizado el análisis antropológico, y encuadrados sus resultados, reduce el misterio sobre el significado de “mirar las cosas desde el punto de vista del nativo”.

Dado que no podemos aspirar a introducirnos en la piel de nuestros informantes y que los nativos usan sus conceptos de la experiencia-próxima de una manera espontánea e inconsciente, mirar desde el punto de vista del nativo consiste en investigar y analizar sus medios de comunicación simbólica. La comprensión de la forma y la presión de las vidas internas de los nativos, es más parecido a captar un proverbio, recoger una alusión, entender una broma o leer un poema, más que lograr una “comunidad” e “identificación” con el nativo.

Esto es lo que significa experiencia próxima -que las ideas y realidades que dichas experiencias informan están natural e indisolublemente unidas. Dice Geertz que: “El etnógrafo no percibe y en mi opinión no puede percibir, lo que sus informantes perciben... Y en cada caso he intentado obtener lo más íntimo de las nociones no imaginándome a mí mismo como si fuera alguien distinto, un campesino, un campesino arrocero o un jefe tribal, y viendo entonces lo que yo pensaría, sino investigando y analizando las formas simbólicas -palabras, imágenes, instituciones, comportamientos- en cuyos términos finalmente la gente se representa a sí misma y a otras personas.” (Geertz, 1986:58).

El debate entre 1980 y 1990

La relación observador/actor cobró nueva vida en la antropología desde la década de 1980 en adelante, al surgir varias ramas de la escuela de Geertz.

Una de ellas se conoce como *antropología del autor*, la cual puede definirse como la búsqueda de respuestas a dos preguntas fundamentales. La primera es si está justificado -desde un punto moral- un antropólogo para hablar de otros. La segunda es si hay razones epistemológicas para creer que podemos comprender a los otros. Los principales exponentes de esta corriente son los antropólogos norteamericanos James Clifford y George Marcus, quienes en 1986 publicaron el libro “Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography”. Según Poblete (1999), “virtualmente, casi todos los ensayos de este libro analizan críticamente la práctica de la escritura etnográfica. Esta visión crítica surge de la constatación de que todas las representaciones son, en verdad, construcciones sociales altamente ideologizadas por la cultura que representa. De este modo, los Otros que

aparecen en nuestras etnografías más que Otros en sus propios términos son Otros en nuestros términos”.

A partir de esta constatación, entonces, se debería abandonar la creencia que los Antropólogos pueden mostrar la cultura de los actores, en los términos de los actores, con toda la cosmovisión propia de ellos, tal que los actores, cuando se transforman en lectores, se reconocen en forma prístina en la etnografía escrita por el observador.

El primer argumento de esta forma de entender la relación observador / actor es que la Antropología vive principalmente en los libros y, secundariamente, en otras formas de comunicación masiva. Cuando los Antropólogos escriben, ¿para quién lo hacen? La respuesta clásica es que escriben para los actores, pero esta respuesta, conocida como la respuesta de la representación, es errada, según la escuela de la Antropología del autor. Las razones son poderosas, pues los actores típicos no leen las etnografías, no tienen dinero para comprar los libros o ingresar a Internet para bajar la edición en formato Acrobat.

La respuesta de la Antropología del autor es que la etnografía es ficción más que representación. La palabra ficción no debe entenderse como mentira, pues las etnografías de representación pueden ser tan mentirosas como cualquiera otra. Más que saber si una etnografía es verdadera o falsa, el tema es reconocer que el antropólogo / escritor trata de evocar en el lector de la etnografía, mediante un diálogo entre autor / lector, un momento de la historia del contacto entre observador y actor. El objetivo es entrar en un permanente diálogo, creando un mundo a través del intercambio de experiencias de vida.

El segundo argumento de la escuela de la Antropología del autor, es que no tenemos derecho alguno a hablar por los actores de otras culturas. Ellos pueden hablar por sí solos. Hoy en día, los Antropólogos dejaron de ser exclusivamente habitantes del primer mundo, pues hace poco el tercer mundo formó sus propios Antropólogos y, muy recientemente, los indígenas (el clásico “otro” de los antropólogos) se han formado como Antropólogos profesionales. Por lo tanto, debemos abandonar la idea que los ilustrados pueden dar la palabra a los iletrados. Hoy en día los alfabetos son la mayoría.

Hacia 1990, la antropología entró en un fuerte cuestionamiento interno, producto de este ejercicio epistemológico de reflexionar sobre los modos en que los Antropólogos adquieren conocimiento. Una conclusión a la que se llegó es que la Antropología debería abandonar el concepto de cultura. Cómo se podrá adivinar, este fuerte debate continúa vigente y tiene implicancias para la propia disciplina, como para el resto de las ciencias sociales.

Como señala el Antropólogo Christoph Brumann (1999), “la principal crítica al concepto es que sugiere límites, homogeneidad, coherencia, estabilidad y estructura, mientras que la realidad social se caracteriza por variabilidad, inconsistencia, conflicto, cambio y agencia individual”. Al parecer, dice Brumann, nadie niega la existencia de rutinas aprendidas de pensamiento y conducta en los grupos sociales, pero llamar cultura a eso es el problema.

O tal vez, el problema sea el uso del concepto de cultura más que el concepto en sí. Si bien siempre el concepto se ha relacionado en el sentido común con la posibilidad de entender una ópera o apreciar una pintura, más recientemente la

palabra cultura ha empezado a ser usada por no-antropólogos con un sentido técnico o profesional.

Por ejemplo, Michael Brown (1998) señala que existe la tendencia en grupos indígenas de poner copyright a su cultura, es decir, que ellos tienen los *derechos de autor* de su cultura. Si esto es así, entonces se debería pagar un impuesto por cada vez que se estudia un grupo determinado, se exponen sus artesanías en un museo o se mencionan en una publicación. Los indígenas norteamericanos son los más avanzados en esa área, pero el resto de los grupos indígenas está siguiendo esa tendencia. Así, se desprenden acciones tan importantes como pagos por el uso de los conocimientos adquiridos por compañías farmacéuticas sobre el conocimiento botánico de una etnia determinada o su genoma.

Empero, la cultura no es algo estático, como apunta la crítica al concepto de cultura, entonces, si los indígenas ocupan esa versión técnica del concepto antropológico, podrían caer en la falta de un fundamento científico que respalde sus reclamos ante sus juicios en tribunales internacionales.

El debate en el año 2003-2004

La Antropología contemporánea centra sus problemas de la relación observador / actor en los temas de la identidad en un contexto político nacional e internacional (Clifford 2004), en los derechos indígenas en un contexto ético-legal (Kuper 2003) y en el carácter multidisciplinario de la investigación antropológica en un contexto epistemológico (Wallerstein 2003).

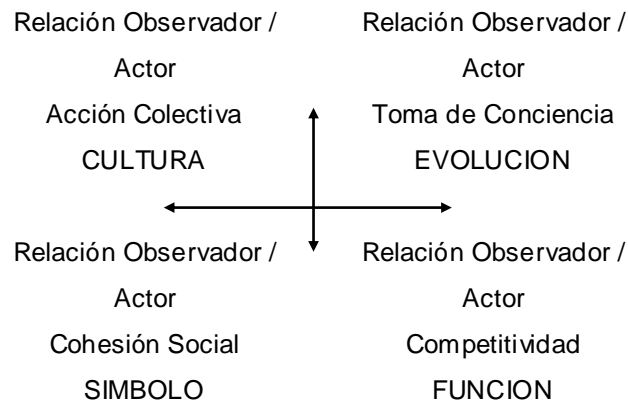
Según Clifford, la investigación antropológica contemporánea explícitamente busca acuerdos consensuados y negociados recíprocamente con los grupos estudiados, buscando alianzas con los grupos indígenas y trabajo en equipo. Kuper postula que existe mucho debate sobre las palabras “nativo” o “indígena”, creándose nuevos términos que eviten los conflictos legales, como la nueva expresión “Primeras Naciones”, que se está ocupando en Norteamérica. Desde un punto de vista epistemológico, Wallerstein señala que la construcción de la disciplina antropológica se realizó en el siglo XIX, por lo que se requiere pensar su actual estatus en un contexto multidisciplinario. Todos estos debates están abiertos y afectan de una u otra manera la posición de los antropólogos frente al debate central de este artículo.

Conclusión o cómo el segundo riel observa al primero (relación observador–actor observa la intervención sociocultural)

A la luz de lo planteado hasta ahora, hemos de formular la siguiente pregunta: ¿Cuál es la lectura antropológica del debate observador / actor en la intervención Sociocultural? Y para responderla tomaremos dos tiempos: entre los años 1970 al 1980 y entre los años 1990 al 2004.

En primer término, durante la década de los setenta y ochenta, la Antropología desarrolló su trabajo científico oscilando en un continuo entre los siguientes pares de polos: por un lado, Evolución-Función y por otro lado, Cultura-Símbolo. Lo que no es una novedad para la época dado el escenario de hegemonía epistemológica reinante. Eso significó que el panorama en ciencias sociales era relativamente similar, es decir, los discursos acerca de la sociedad se ordenaron básicamente en

torno a los grandes esquemas paradigmáticos ya mencionados: liberal, integrador, movilizador y de alienación. Y como la antropología no estuvo ajena a este panorama también ordenó sus principales postulados siguiendo el mismo modelo, tal como se muestra a continuación:



Fuente: Elaboración propia

Entonces, si aplicamos este mapa al análisis que hemos desarrollado en este artículo encontramos que:

- a) La Antropología mira la perspectiva de la Intervención Sociocultural de corte Liberal a través del concepto de Función. Luego, la pregunta central que hace la Antropología a la Intervención es: ¿qué función cumple el actor en la mantención del sistema? Luego, la relación observador-actor está mediada por la función social que cumple el actor.
- b) La Antropología mira a la Intervención Sociocultural de corte Interaccionista a través de la significación, siendo la pregunta central ¿qué significa para el actor el hecho o conducta? Luego, la relación observador-actor está mediada por el significado para el actor.

c) La Antropología mira a la Intervención Sociocultural de corte Movilizador a través del concepto cultura, en donde la pregunta central es ¿cuál es el patrón conductual que se está transmitiendo? Luego, la relación observador-actor está mediada por la cultura.

d) La Antropología mira a la Intervención Sociocultural de corte Revolucionario a través del concepto de evolución, destacando la pregunta acerca de ¿cuándo se produce el cambio cualitativo en las relaciones de producción para transitar hacia otra forma de sociedad? Luego, la relación observador-actor está mediada por la evolución de la conciencia del actor.

En segundo término, durante la década de los noventa y recién ingresado al Siglo XXI, la Antropología entra en crisis con la distinción observador / actor, cuestionando la misma existencia de la distinción. De ahí, por ejemplo, se puede inferir que si la Antropología conversara con la Intervención Sociocultural, le diría que tirara por la borda la distinción observador-actor. Por cierto que estos movimientos académicos no reflejan un consenso en todos los Antropólogos y, probablemente, en todos los Educadores, Sociólogos, Psicólogos, Trabajadores Sociales, pero es una invitación a reflexionar sobre el fundamento de nuestras disciplinas.

La actual tendencia en Antropología, optaría por evitar los modelos de intervención en que los observadores instruyeran a los actores sobre lo que deben hacer. De hecho, la misma relación observador / actor se vería cuestionada por la manera políticamente correcta en que los observadores debieran comportarse frente a los actores: de la mejor manera posible y sin herir susceptibilidades.

Así entonces, una vez realizada la observación del segundo riel hacia el primero, finalmente centraremos la atención en la posible utilidad que un ejercicio como éste tendría para la Intervención Sociocultural. En este sentido, podemos decir que este análisis permite reposicionar la tensión existente entre teoría y praxis, sobre todo si se parte del entendido de que toda intervención es definida a partir de un lugar teórico, de un modo de ver. En otras palabras, la Intervención Sociocultural se articula en las mediaciones entre las distintas formas de *ver*, lo que se traduce en particulares formas de *hacer*.

Asimismo, podemos afirmar con propiedad que no hay intervención sin interpretación y que, al mismo tiempo, la intervención está compuesta por enfoques teóricos y epistemológicos que se traducen en distintos niveles de operatividad, lo que en sí mismo no revierte novedad, pero que en términos metodológicos implica que en la formas de captar la realidad, hay procesos de reflexión, aprehensión y de mediación entre los distintos actores que es necesario descifrar.

Se trataría entonces, de una relación actor-actor, sujeto-sujeto. Que en el escenario contemporáneo caracterizado por la enorme diversidad cultural y por el cuestionamiento de los modelos epistemológicos tradicionales, constituye un desafío en aras a profundizar en las formas de mediación entre observadores y actores, para comprender por qué, sobre qué, cuándo y sobre quiénes se actúa. Allí es donde aparece la importancia de la Antropología contemporánea, como una forma de pensar la relación observador / actor y como estrategia para buscar las divergencias y contradicciones entre los actores-observadores y observadores-actores.

Bibliografía

Brown, Michael. 1998. Can Culture Be Copyrighted. **Current Anthropology** Vol. 39(2), 193-222.

Brumann, Christoph. 1999. Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not Be Discarded? **Current Anthropology** Vol. 40 Supplement.

Clifford, James. 2004. Looking Several Ways: Anthropology and Native Heritage in Alaska. **Current Anthropology** Vo. 45(1), 5-30.

Corvalán, J y G. Fernández, Apuntes para el análisis de la participación en experiencias educativas y sociales, en Revista Latinoamericana de Estudios Educativos Vol XXX, 4º trimestre, México, 2000

Geertz, Clifford. 1973 (1986). **La Interpretación de las Culturas**. Barcelona: Editorial Gedisa.

Harris, Marvin. 1979 (1982). **El Materialismo Cultural**. Madrid: Alianza Editorial.

Kuper, Adam. 2003. The Return of the Native. **Current Anthropology** Vol. 44(3), 389-402.

Payne, Malcolm. 1995. **Teorías Contemporáneas del Trabajo Social**. Ediciones Paidós, Buenos Aires.

Poblete, Sergio. 1999. La Descripción Etnográfica: De la representación a la ficción. **Cinta de Moebio** No. 6. Septiembre de 1999. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.

Wallerstein, Immanuel. 2003. Anthropology, Sociology, and Other Dubious Disciplines. **Current Anthropology** Vol. 44(4), 453-465.