

REVISTA VENEZOLANA DE

ECONOMIA Y CIENCIAS SOCIALES

Facultad de Ciencias Económicas y Sociales
Universidad Central de Venezuela

Tema central:

**Retos Epistemológicos
Contemporáneos
de las Ciencias Sociales**

CARACAS, MAYO-AGOSTO
2/2012

A PROPÓSITO DE UNA OSCURA RELACIÓN ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y CIERTAS REFLEXIONES METATEÓRICAS

Yara Altez

En este ensayo se intenta describir una particular y poco asumida situación entre la antropología y algunas propuestas metateóricas provenientes de la filosofía contemporánea y la epistemología. Partiendo del ejemplo que ofrece la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, se plantea aquí que la "ciencia del Hombre" mantiene oscuras relaciones con reflexiones de marcado carácter filosófico y anti-cientficista, posmoderno o bien oblicuo respecto a la episteme moderna. Tras realizar un temerario intento de descripción, el siguiente texto podría aplicar ya no sólo para el contexto académico venezolano, sino también representar el estado de la cuestión en otras latitudes. Por lo pronto, se lograría decir que tanto la formación profesional de muchos antropólogos como el desarrollo de una buena cantidad de sus investigaciones, darían cuenta de una importante sujeción a la filosofía empirista, y que esto habría aparejado consecuencias inadvertidas unas veces, eludidas otras, pero en todos los casos consecuencias no discutidas, lo cual se habría convertido en un síntoma elocuente de la oscura relación establecida entre la antropología y ciertos relatos metateóricos, incluso muy a pesar del debate dado por la antropología posmoderna a finales de los años noventa del siglo anterior. Esto significaría entonces que la llamada antropología realista no habría sucumbido tras ciertos esfuerzos de ruptura epistémica. Por otra parte, parece resultar de extrema complejidad deshacerse de los lastres empiristas y positivistas que aún puedan hallarse en proyectos y estudios antropológicos, pues sin más ni menos, se estaría tratando con un rasgo de la propia cultura de los investigadores, y eso no suele ser motivo de preocupación alguna. En consecuencia, pareciera imponerse a su vez la necesidad de un debate, para lo cual la filosofía hermenéutica de filiación gadameriana, resultaría el más propicio de los ambientes. Prestando atención entonces a la naturaleza de los diseños de investigación, desde una mirada hermenéutica, se pudiera advertir que existen otros derroteros e itinerarios para el pensamiento antropológico contemporáneo.

Breve descripción de una situación académica

Probablemente la antropología, esta joven disciplina (aceptando su validación como ciencia moderna desde finales del siglo XIX) no sería necesariamente considerada en otros espacios académicos del mundo tal como ocurre en la principal escuela de Venezuela que imparte su enseñanza¹. Se trata de una particular estructura departamental que mientras divide también pretende simbolizar la extensión alcanzada por el conocimiento antropológico, tras un importante conjunto de áreas temáticas y de investigación: antropología social, antropología física, arqueología y lingüística. Como se aprecia, se habría adoptado la tradición académica impartida por el culturalismo boasiano en Estados Unidos. No obstante, en universidades de otras latitudes, cada uno de éstos que en Venezuela son departamentos, podría aparecer como una propuesta de escuela en sí misma. Seguramente esta organización del conocimiento antropológico sea una muestra de "gran amplitud" que se deba —entre otras cosas— a cierto apego por la etimología del término antropología, tratando de contemplar entonces con esa departamentalización, una visión holística acerca del Hombre. Un buen indicador de ello sería el título o diploma que se recibe al cabo de la carrera. En efecto, bajo el rótulo de antropólogo/a se certifica en la Universidad Central de Venezuela, la legitimidad de un profesional cuya especialidad pareciera fundarse, justamente, en el carácter general y extenso de la disciplina en la cual se habría formado, al haber transitado por esta particular forma de organizar el conocimiento.

Sin embargo, tras esta titulación, podría advertirse una cierta ambivalencia de la cual —a su vez—serían sujetos desde el primer día de clases los aspirantes al oficio, pues en efecto los docentes les promocionan la disciplina enfatizando en el ya dicho carácter holístico mientras que, acto seguido, tiene inicio toda una explicación que promueve la fragmentación en *antropología social, lingüística, arqueología y antropología física*. Como si estos fueran feudos del saber, se erigen entonces ante los estudiantes sus referentes más inmediatos, es decir, los departamentos de la escuela. Se trata de una realidad física, institucional y epistemológica que no suele generar preocupación alguna en esta particular comunidad de estudiosos y aspirantes, pues no se efectúan observaciones sobre la posible ambivalencia aquí observada; esto es, no poder reconciliar la etimología del término antropología con la práctica y la escena fracturada de la investigación departamental. No obstante, podría argumentarse en su favor que esta representación de abordaje parcelado sería algo inevitable pues el Hombre y sus producciones nunca se mostrarían como totalidad o bien como el esplendor de algo único, pues ciertamente se trata de una complejidad que además adquiere expresiones múltiples y diversas.

1 Se hace referencia a la Escuela de Antropología, de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela.

Pero la complejidad, la diversidad y versatilidad de lo que tan genéricamente –y con ache mayúscula– se llama *Hombre*, lejos de contribuir con la construcción de una disciplina holística, pareciera entonces promover con énfasis la fragmentación del ejercicio cognoscitivo. Se trata de una parcelación del conocimiento que podría conducir además a muchos antropólogos nacionales, hacia determinadas opciones metodológicas como si ello fuera una opción eminente y estrictamente técnica que se define gracias a la escogencia de fórmulas especiales para la recogida de datos en campo. Con ese sentido es que suelen impartirse las clases de metodo-logía. Esto es, disertando sobre la implementación de una selección de técnicas ajustadas a la naturaleza del llamado “objeto” de estudio, por lo cual suele pasar así inadvertida buena parte de la profundidad epistemológica de la antropología. Nótese el carácter ambivalente que se vendría señalando pues la estimación de la metodo-logía como arsenal de instrumentos y operaciones empíricas, sólo estaría ahondando la irreconciliación entre lo que la antropología dice que es y su desarrollo y desenvolvimiento. El estudio de eso tan complejo llamado *Hombre*, no merece que la reflexión metodológica se vea regularmente reducida sólo al trato para resolver cuáles serían las prácticas propias de cada subárea de investigación en el terreno. Tampoco le hace justicia a su significación un “reparto de objeto” que termine convirtiendo a cada especialidad en una suerte de sub-disciplina independiente.

Concomitantemente, esta condición parcelada de la investigación antropológica, pondría en evidencia algunos restantes malentendidos, como llegar a confundir técnicas con método –entre otras cosas–. Incluso, no sólo pareciera quedar al descubierto con todo esto que *metodología de la investigación* supone restringidamente lo conocido como diseño de la recogida de datos, pues se pasa por alto también el verdadero significado del término como algo ciertamente correspondiente a la *reflexión acerca del método*. Mientras tanto, *método*, en cuanto procedimiento general de la investigación, suele quedar así reducido sólo a procedimiento experimental, relegándose y haciéndose caso omiso de su articulación con una correspondiente *lógica* del proceso de producción del conocimiento. Debido a estas confusiones deformantes, convocar a la *metodología* no posibilita –ni estimula– discusión o debate alguno, y por lo tanto quedan sin formularse ciertas cuestiones como: *por qué utilizar unas técnicas y otras no; o bien qué son las técnicas de investigación; por qué algunos proyectos comienzan por la construcción teórica y por qué otros no; cuál es la relación entre lógica y conocimiento...* Cuando esta discusión comienza a expandirse gracias a que surgen nuevas y mayores interrogantes, es tiempo ya de convocar configuraciones de talante metateórico por lo cual se podría comenzar a hablar de epistemología y de ciertas filosofías.

Sin embargo, antes podría surgir una incógnita bastante “obvia”, pues en efecto cabe preguntar lo siguiente: si la departamentalización de la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela representa a las más

extensas áreas de estudio sobre esa complejidad llamada Hombre, cuál sería entonces el rol del quinto departamento que allí existe y funciona, el departamento de *Teorías y Métodos*?. En efecto! existe y funciona otro espacio desde el cual se dictan asignaturas relacionadas con el aprendizaje metodológico y también con nociones de filosofía de la ciencia y epistemología. No obstante, la información sobre la presencia y naturaleza del departamento de Teorías y Métodos, tan básica y necesaria para entender su lugar en esta institución, no suele comunicarse a los nuevos estudiantes cuando arriban por vez primera y se les presenta su nuevo ambiente académico. Los estudiantes por su parte, van comprendiendo la significación de este departamento de una manera sesgada pues sólo lo asocian al grupo de asignaturas obligatorias que se les dictan a lo largo de los primeros tres semestres, con el objeto de introducirlos en el mundo del método, la ciencia y todo lo que ello parezca implicar.

Ese conjunto de asignaturas básicas dependen casi exclusivamente del dicho departamento, y su valoración entre los estudiantes es muy frágil pues no las reconocen como parte de la antropología. En efecto, suelen operar entre muchos recién ingresados, algunas representaciones "débiles" e ingenuas de la carrera, debido a las cuales les resulta imposible conciliar su versión de la ciencia del Hombre con lecturas de filósofos del siglo XVIII, por ejemplo, o bien con las reflexiones de Heidegger o Nietzsche. Por demás, una vez que logran superar y aprobar esas materias obligatorias, el departamento de Teorías y Métodos desaparece en la formación de los antropólogos criollos hasta convertirse en el fantasma de todo aquello incomprensiblemente antropológico, debido precisamente a su falta de concreción empírica. Así, la discursividad propia de las reflexiones metateóricas y textos afines, deambulan en el silencio del olvido. Podría decirse que se trata de una importante ausencia en la escolaridad que tal vez permita comprender —en parte—la confusión de términos entre método, metodología y epistemología de la investigación, así como también podría explicar el manejo un tanto arbitrario de los mismos sin que ello represente problema alguno, y mucho menos la necesidad de debatir al respecto. Por otra parte, esa presencia de Teorías y Métodos tan básica como escueta en la formación de nuestros estudiantes, sería una de las razones del frecuente rechazo que muchos antropólogos demuestran ante la posibilidad de entablar un debate epistemológico acerca del conocimiento que producen.

La indiferencia y sus consecuencias

Esa manipulación confusa de terminologías conllevaría a su vez al desarrollo igualmente confuso de las prácticas que anuncian. Sin que esto merezca señalamientos de ningún tipo hacia líneas de investigación o proyectos en singular, considérense las presentes reflexiones más bien como provocaciones para el debate, surgidas de una lectura particular del ejercicio antropológico también referida en otros contextos por diferentes autores, tal como se verá más adelante.

La más importante observación que se desea destacar aquí contempla efectivamente la necesidad de un diálogo sano que permita tocar “profundidades”, y éste podría decirse que sería el mejor medio para clarificar y sincerar procedimientos de investigación —y reflexiones— para así superar algunas confusiones. Nótese que se estaría equiparando debate epistemológico con la idea de algo profundo y abstracto. En efecto, si *epistemología* merece el sinónimo de *profundidad y abstracción*, ello se desprende de cierta concepción particular sobre el desarrollo y crecimiento del conocimiento atenido a la configuración teórica, por lo cual serían las disertaciones conceptuales las que configuran el crecimiento de una disciplina.² En consecuencia, todos los avances cognoscitivos parecen sólo ocurrir gracias a los progresos teóricos y no precisamente mediante la ingente acumulación de datos (para despecho de muchos antropólogos). Determinados autores han contribuido a solventar este mismo criterio, pero quizás el más elocuente al respecto habría sido Sir Karl R. Popper, cuya obra suele ser poco atendida por los antropólogos criollos.

Gracias a Popper y a todos quienes se abrazaron a una lógica hipotético-deductiva, es posible hallar una verdadera legitimación de la *epistemología como construcción teórica de la teoría*. Mientras tanto, desde otra clase de criterios, suele hablarse también de *filosofía de la ciencia*, aunque esta categoría pudiera merecer más rechazo y temor que aceptación en la comunidad de investigadores en general, pues aquellos entregados a la investigación empírica y/o experimental parecen repeler de forma natural al debate y la abstracción. En efecto, cuando se plantea la posibilidad de allanar otros territorios que no sean precisamente empíricos, se produce una frecuente reacción: “*Delante de este propósito, se comprende que los científicos tengan una actitud de desconfianza; el imperialismo de la filosofía les parece insoportable. Es mejor entonces no hablar de “filosofía de las ciencias”, esta expresión puede reforzar ciertos contrasentidos. Debe estar claro que los epistemólogos no quieren luchar contra los científicos en su terreno...*” (Thuillier, en: Mardones, 1991, 65).

Aunque se realicen muchas aclaratorias o justificaciones frente a una afirmación como la citada, cierto es que la tendencia habitual entre los investigadores del hombre, la sociedad y la cultura parece indicar —así como en muchas otras áreas— que la epistemología sería una herramienta que existe pero no se utiliza. Esto es, pareciera mantenerse una situación de desconocimiento e indiferencia pues se sabe de ella y a la vez no se asume con validez ni pertinencia durante el quehacer propio de la investigación. Por ejemplo, entre algunos autores, Javier San Martín (2009) ha destacado recientemente las limitaciones de los antropólogos en particular, frente a la filosofía. En efecto, ha dicho este antropólogo

2 La referencia a esta manera de concebir al conocimiento viene dada por todas las observaciones al neopositivismo que hacen hincapié en la *weltanschauung* o perspectiva conceptual, desde la cual adquieren significado las actividades científicas.

español que: “Sabemos por otro lado de las reticencias que los antropólogos culturales muestran respecto a la filosofía y la dificultad con que asumen la posición de ésta.” (San Martín, 2009, 12-13). Ya en Venezuela, Magaldy Téllez (2001) también habría reconocido una situación similar al observar la inapetencia profesada hacia la discusión epistemológica en la ciencia social en general. Téllez asegura que esta falta de atención conduce a no revisar ni a mostrar interés alguno por los fundamentos de la teoría ni de la investigación (Téllez, 2001, 11). No obstante, ésta es una situación conocida en las ciencias sociales, por lo cual se podrían advertir desde hace tiempo unos cuantos efectos diversos y producidos a raíz de la indiferencia profesada hacia la discusión epistemológica o metateórica.

Entre dichos efectos habría de contarse la fragmentación del conocimiento antropológico haciendo honor a la especialización tal como se puede notar en la departamentalización de la Escuela de Antropología en la Universidad Central de Venezuela, lo cual pareciera cubrir con elegancia el desprecio ejercido hacia la epistemología de las ciencias sociales, mientras se reconcentran los investigadores en el desenvolvimiento prioritario de la “praxis”. En esa medida, cada investigador –así como cada departamento en la Escuela de Antropología– tienden a permanecer aislados y resguardados en supuestos nichos “santificados” del mundo académico. Esta desarticulación podría también estar indicando que los problemas epistemológicos de la antropología residen precisamente en la resistencia que muchos de sus investigadores muestran frente al debate filosófico.

Por otra parte, resistirse al debate filosófico, metateórico y epistemológico en la antropología, demostraría el temor a trastocar la estabilidad académico-institucional que se produciría inevitablemente al revelar posibles inconsistencias conceptuales, teóricas y metodológicas (lo cual merece un planteamiento especialmente aparte). Prescindir, o en algunos casos hasta desacreditar la posibilidad del debate aquí presumido, impide entonces tocar *profundidades* tan importantes como lograr preguntarse –por ejemplo– cuánto de sí mismo se involucra en la producción de conocimiento sobre el Hombre, la sociedad y la cultura, o bien cuánto de nuestra propia cultura estaría presente en la intransigencia que algunos demuestran frente a la epistemología. Esto significaría que existen variables externas y determinadas condiciones de contexto ejerciendo influencia innegable en la producción de conocimiento antropológico.

De lo mismo se habría percatado Wilhem Dilthey al comprender los vínculos que unen a la vida con la historia, logrando demostrar la influencia determinante que ello ejercía en las disciplinas humanísticas. En efecto, tras el afán por distinguir la particularidad de las ciencias del espíritu, Dilthey no tardó en percatarse que las diferencias entre éstas y las ciencias de la naturaleza radican justamente en el *nexo* que une a la vida con el conocimiento que se produce sobre la vida misma (Dilthey, 1986, 260). Este argumento lograría fundar una diferenciación clara entre las disciplinas humanísticas y las ciencias naturales, frente al cual

las ciencias sociales habrían sido bastante e innecesariamente indiferentes. Sin embargo, es posible –y necesario– disertar sobre ello.

Una especial mirada a la producción del conocimiento antropológico

En el caso particular de la antropología –y ahora siguiendo a Dilthey– la producción del conocimiento (esto es, la producción del conocimiento del Hombre sobre el Hombre) reproduciría la *forma* como en la vida misma se van construyendo los conceptos y las significaciones. Este pronunciamiento que tiene pretensiones epistemológicas, también se fundamentaría en los aportes de otros autores. Especialmente debe recordarse al respecto a Martín Heidegger y su propuesta sobre el llamado “círculo hermenéutico”, continuada brillantemente por Hans Georg Gadamer tras su compleja categoría de “historia efectual”. Nótese ahora también que se estaría intentando rescatar la importancia de la categoría *círculo hermenéutico* para reflexionar sobre la *forma* como se produce conocimiento sobre el Hombre, la sociedad y la cultura. De allí el vínculo entre los autores referidos.

Pero entre todos se destacaría especialmente Jürgen Habermas por haber contribuido a la reflexión sobre la *lógica* de las ciencias sociales, aportando una importante explicación acerca de cómo, en estas disciplinas, el ámbito objetual se encuentra ya pre-estructurado simbólicamente en el investigador (Habermas, 1990, 179), lo cual permite comprender con más detalles la estructura circular de la investigación en las ciencias sociales. En efecto, esta clase de ideas le confieren un orden exclusivo al discurso epistemológico de la sociología y la antropología, mientras su riqueza no supone únicamente argumentos destinados a diferenciar estas disciplinas de las ciencias naturales. Se trata más bien de argumentar que en las ciencias humanas y sociales el Hombre se estudia a sí mismo, por lo cual existe una cierta e ineludible identidad entre el investigador y aquello que se plantea investigar. Pero que no se confunda este planteamiento ni con viejos idealismos ni con algún tipo soso de romanticismo. Seguramente las palabras de Habermas podrán explicar mejor de qué se trata:

...el científico social pertenece de este modo él mismo a la sociedad que convierte en objeto de investigación. Y ello puede afirmarse de él, tanto en su calidad de lego como en su calidad de científico. Como lego no pertenece siempre, como es obvio, al subsistema social tematizado en cada caso; pero pertenece a algún sistema social. Lo cual significa que el científico social, a lo menos bajo determinados puntos de vista formales, comparte con las personas que estudia, el saber preteórico de un adulto socializado y su status de miembro de un mundo social de la vida.../... los científicos sociales (a lo menos desde puntos de vista formales) no se distinguen en sus interpretaciones y actividades, en sus actitudes frente a normas y valores, en su manejo de estándares y patrones de interpretación, de otros actores, aun cuando estos vivan (o hayan vivido) en culturas extrañas y en épocas alejadas y con independencia de que esos actores hayan oído alguna vez algo o no de las curiosas actividades de un científico. (Habermas, 1990, 458).

El gran obstáculo que impediría comprender a cabalidad esta clase de argumentos sería continuar pensando la existencia de un "objeto" de estudio como algo exterior al investigador. Si realmente se profundizara en el sentido que tienen las palabras de Habermas —que son en esencia prolongación del planteamiento más básico de las ciencias del espíritu— se podría llegar a reflexiones ciertamente audaces pues permitirían desestabilizar la tradicional dicotomía *sujeto-objeto*, sin la cual —por qué no decirlo— toda ciencia perdería su razón de ser. No obstante, ¿adónde está el "objeto"?, ¿acaso "algo" puede existir sin haber pasado por algún tipo de bautizo lingüístico, es decir, sin haber sido simbolizado de alguna manera por nosotros? La ciencia, en cuanto creación simbólica también, sólo produciría entonces verdades subjetivas, ... pues para despecho de muchos ocurre que: "*En cuanto comportamientos del hombre, las ciencias tienen el modo de ser de este ente [el hombre].*" (Heidegger, 1998, 34). Esta aseveración de Heidegger da cuenta del llamado círculo hermenéutico, o bien de la estructura de la comprensión cuya explicación se encuentra brillantemente desarrollada en la más representativa obra de Hans Georg Gadamer, *Verdad y Método*.

Con certeza se habrá notado cuán lejos podría conducir esta clase de reflexión que algunos usualmente evitan, mientras otros francamente desconocen, por lo cual no suele ser la más convocada en los debates de la antropología nacional —por ejemplo—. Mientras tanto, diversas corrientes del pensamiento contemporáneo convergen en subvertir el ordenamiento cientificista, tradicional y conservador del conocimiento: la llamada antropología posmoderna y las etnografías experimentales, básicamente. Esta clase de propuestas que habrían surgido en el contexto de finales del siglo XX, deben mucho —sin embargo— a la fenomenología y a la hermenéutica decimonónica. En efecto, el umbral de ambas filosofías habría servido de escenario para posteriores irrupciones epistemológicas de envergadura, las cuales se vieron completadas con los aportes de la filosofía analítica y el postestructuralismo que habría resultado de la crítica frontal al estructuralismo francés (Ibáñez Gracia, 1996, 36). Pero de todos los perfiles que podrían ser identificados irrumpiendo contra la clásica dicotomía cartesiana y su legitimidad, la hermenéutica gadameriana pareciera representar una muy importante y determinante alternativa. En función de ello es posible decir ahora que la situación cognoscitiva que describe la hermenéutica, se repetiría en todas las áreas de la antropología. De manera que el lingüista, el arqueólogo, el antropólogo social y hasta el antropólogo físico, se verían envueltos en lo que se conoce como el "*círculo de la comprensión*".

Gracias a los aportes postestructuralistas, así como de la fenomenología y la hermenéutica, se podría apuntar entonces que todas las áreas de investigación antropológica compartirían una misma "*lógica*", lo cual ocurre —además— de manera involuntaria y no planificada ni proyectada metodológicamente. El antropólogo que ignora o bien desconoce discusiones similares a la propuesta,

acostumbraría a desenvolverse en su área como un *positivista* incauto aunque no lo pretenda de ninguna manera. En efecto, la ausencia del razonamiento o el debate epistemológico y filosófico convertirían al estudioso del Hombre, la sociedad y la cultura, en la víctima de una triste paradoja pues muchos colegas que incluso se resisten a ser identificados como positivistas suelen evadir el encuentro con la filosofía de su propio conocimiento. Cumplen así, sin aceptarlo ni razonarlo, con los propios preceptos del neopositivismo que establecería una neta separación entre los llamados contexto de descubrimiento y contexto de justificación, entre otras cosas.

Por demás, en muchas comunidades de investigadores del Hombre, quienes aceptan sin tapujos ni resquemores al positivismo como paradigma, generalmente tampoco llegan a discutirlo, asumiéndolo incluso como si fuera una verdad autoevidente que no merece debate epistemológico alguno (Damiani, 1997, 12), desconociendo así las transformaciones sufridas por el positivismo mismo como *episteme*. No obstante, tanto unos como otros —esto es, colegas que se asumen positivistas y aquellos que no— suelen quedar presos del empirismo y la inducción más primigenios obviando todo lo que ha significado, por cierto, el debate epistemológico en el ámbito de las ciencias naturales acerca del método científico.

La mayoría de los investigadores de las ciencias sociales continúan privilegiando la lógica inductiva como único criterio de referencia para validar empíricamente una determinada ciencia. (Goode, Cotton, Homans, Zetterberger, Stinchcombe). Y asumen las posiciones que caracteriza, a la tradición positivista, distinguida por la neta separación entre observación empírica y momento teórico y por una confianza absoluta en las demostraciones experimentales de tipo factual. (Damiani, 1997, 13)

Siendo así, resultaría también sumamente interesante acceder a la discusión epistemológica en las ciencias sociales desde la lógica misma de las ciencias naturales, pues representaría igualmente una muy importante posibilidad de tocar *profundidades metateóricas*. Seguramente algún férreo y serio antipositivista no dudará en esgrimir sendos argumentos en contra de esta posibilidad. Sin embargo, pareciera absolutamente indispensable sincerar perspectivas. En efecto, algunos antropólogos comprometidos con metodologías no positivistas —incluso algunos hasta defendiendo perspectivas hermenéuticas— insisten en desarrollar, ya operativamente, estrategias que terminan siendo opuestas y contradictorias a su intención original. Esto se pone en evidencia, por ejemplo, cuando se asegura que una investigación podría comenzar por el trabajo de campo, generando así gran inquietud por lo que podría llamarse el descubrimiento de otras formas de vida, costumbres y tradiciones. Esta clase de práctica metodológica que suele conminar para asentar los proyectos en la observación in situ, termina siendo el más importante indicador de fe positivista en la antropología. Stephen Tyler lo refirió mucho mejor, y hace ya mucho tiempo, de la siguiente manera:

...debe señalarse que la dedicación del antropólogo al trabajo de campo forma parte y es resultado de un dogma empirista. Si se quiere saber cómo es el mundo, el único modo de enterarse es ir y mirar. Por útil que esta idea haya sido para la recolección de determinado tipo de datos de la historia natural, en otros campos ha tenido efectos perniciosos. (...) A través de la observación aguda de numerosos casos deberían surgir las generalizaciones teóricas libres de la asistencia de concepciones previas o de cualquier cosa más que una suerte de apacible partería por parte del antropólogo. (...) El objetivo de la antropología ha sido, pues, inventar una serie a de procedimientos objetivos de descubrimiento que revelen de modo más o menos automático el orden natural de los fenómenos externos. (Tyler, 1975, 321)

Sin duda, algún "ingenuo antropólogo empirista, de corte decimonónico y hasta exótico", demostraría su desacuerdo con las observaciones de Tyler. No obstante, ello resultaría comprensible pues muy probablemente se deba a su desconocimiento sobre las críticas popperianas a la inducción, así como también a su posible ignorancia sobre la importancia alcanzada por los "análisis weltanschauungísticos" de la ciencia. Igualmente, el apego profesado hacia el empirismo más básico impide también reconocer que las más duras críticas esgrimidas en contra del positivismo formaron parte del impacto epistemológico producido por el paradigma relativista cuántico (Ortiz, 1990, 14), lo cual significó determinantes cambios y progresos en la lógica de la investigación científico natural. Todas estas carencias parecen fundamentarse en el refugio proveído por la propia investigación social y cultural como ajena y opuesta al estudio de la naturaleza, eximiendo entonces a los antropólogos y sociólogos de atender al desarrollo epistemológico de las ciencias naturales. Sin embargo —y paradójicamente— los métodos empleados para el estudio del Hombre, la sociedad y la cultura estarían obedeciendo a la lógica de investigación científico-natural. Frente a tamaña rareza podría resultar comprensible que a muchos les resulte fatigosa e inapropiada la discusión epistemológica. A sabiendas de ello parecería bastante improbable —entonces— hallar consenso para —al menos— revisar la propuesta hermenéutica del círculo de la comprensión.

Cierto es que "... *toda epistemología es una empresa normativa y prescriptiva...*" (Damiani, 1997, 55) pero muy probablemente y a pesar de ello, su evasión resulte tan perjudicial como su ciega obediencia. Tanto Luis Damiani como Magaldy Téllez coinciden en asegurar que la epistemología empírico analítica (esto es, priorizar por la lógica de las ciencias naturales para investigar) impera en la práctica de las ciencias sociales, lo cual les ha restado amplias posibilidades de revisar los fundamentos y las razones de asumir un modelo de conocimiento opuesto al mundo de la sociedad y la cultura. Se habría aceptado entonces, normativa y prescriptivamente la epistemología científico-natural. Al respecto merece efectuarse la siguiente cita de Téllez:

La epistemología empírico-analítica ha marcado decisivamente prácticas investigativas: a) centradas en preocupaciones estrictamente procedimentadas, b) ex-

cluyentes de toda otra forma de saber que no sea el saber técnico, c) circunscritas a la configuración de objetos de conocimiento a la medida de las reglas de control y verificabilidad empírico-observacional, d) limitadas al establecimiento de relaciones funcionales. (Téllez, 2001, 25)

Según esta descripción, se podría comenzar a hurgar en la producción de investigaciones antropológicas del contexto venezolano en particular, para conocer si algunos estudios se centran en esta clase de epistemología, fundamentalmente observada –por ejemplo– en aquellos proyectos cuya validez se busca tras la adopción de los métodos cuantitativos de investigación. A su vez, estos métodos quedarían amparados en la filosofía positivista más primigenia, aquella expuesta con rotundo éxito por Augusto Comte a mediados del siglo XIX. Hoy, ese positivismo que ya se habría olvidado tras el debate epistemológico de principios del siglo XX, continuaría vigente en la investigación humanística y social (Damiani, 1997, 101). En efecto, tal como se viene diciendo, se estarían obviando las transformaciones del positivismo y la filosofía empirista durante el siglo XX, desatendiendo episodios tan importantes como las críticas popperianas al Círculo de Viena, así como la influencia del último Wittgenstein en todo el debate posterior construido, precisamente, para superar las desventuras ortodoxas del neopositivismo. Así, la antropología se habría quedado sujeta de prácticas anquilosadas que continuarían repitiéndose cuasi como un acto memorizado y memorable a la vez. Posiblemente, lo más trágico de todo esto sea que muchos investigadores convencidos para investigar desde enfoques hermenéuticos y fenomenológicos, sigan dependiendo de diseños positivistas precisamente por creer –entre otras cosas– que la discusión epistemológica y metateórica no les compete. Por otra parte, no se trata de aceptar los cambios del empirismo en las ciencias naturales y trasladarlos automáticamente hacia la investigación social y cultural, sino más bien de prestar verdadera atención a los mismos para decidir asumirlos o no. Y de no ser asumidos, entonces volcar toda la atención hacia otros derroteros filosóficos...

Posibles fronteras culturales y ausencia del debate

Robert Ulin (1990, 12) ha señalado cómo los antropólogos contemporáneos casi no se ocupan de ciertas premisas epistemológicas, en particular las que atañen al proceso de la comprensión intercultural, aunque reconoce que en sus inicios los primeros maestros de la antropología ya habrían planteado, tímidamente, la problemática (1990, 20). Por otra parte, asegura igualmente que el cientificismo en la disciplina sería un claro resultado del positivismo elevado ya al status de manifestación cultural (1990, 138). Esta última aseveración resulta especialmente interesante pues permitiría comprender un poco más el sentido de no llegar a cuestionar las prácticas metodológicas de corte científico natural empleadas para el estudio del Hombre. Pues en efecto, se podría decir al respecto que esa falta de cuestionamiento sería resultado de la propia acción del positivis-

mo ya como parte integrante del acervo cultural del propio investigador. De allí la importante resistencia para acceder entonces a otras propuestas y reflexiones.

Ya en su momento, Adorno (Adorno *et al*, 1973), introduciendo desde la Escuela de Frankfurt la interesante *Disputa del positivismo en la Sociología Alemana*, habría señalado aspectos propios del conocimiento sociológico que hoy parecen resultar igualmente válidos para efectuar una revisión epistemológica de la antropología. Efectivamente, sus argumentos darían continuidad a lo antes dicho por Ulin, pues Adorno haría notoria que la tendencia hacia la *objetivación de la sociedad* deja en el olvido todo aquello irreductible a la condición de objeto. En efecto:

Los actos objetivadores de la ciencia eliminan de la sociedad aquello por lo que ésta no es meramente objeto, y esta sombra cae sobre toda objetividad cientificista. Llegar a adquirir consciencia de ello es lo que más difícil puede resultarle a una doctrina cuya norma suprema es la ausencia de contradicciones." (Adorno, 1973, 45)

Así, podría decirse que la influencia del positivismo hecho ya cultura pasaría inadvertida hasta en la propia antropología al constituirse —el positivismo— precisamente como algo que no se mira como "objeto". En otras palabras: la propia cultura del antropólogo, o bien su propia tradición —ya en términos de Gadamer— se verían postergadas siempre en función de la comprensión de la alteridad convertida en "objeto de estudio". Ello representaría —además e inexorablemente— la imposición primaria de la objetividad (pues ciertamente objetivación y objetividad siempre se encuentran unidas) como un rasgo sobresaliente e indispensable para el quehacer del antropólogo, lo cual estaría impidiendo a su vez el desarrollo de una epistemología crítica y denunciante de la tradición conservadora del status quo académico. Este razonamiento permitiría comprender las enormes dificultades halladas para asumir un debate relevante sobre la naturaleza del conocimiento antropológico y sus procedimientos metodológicos. Habría entonces —y entre otras cosas— una franca barrera cultural que impediría a los oficiantes de la antropología conciliar una reflexión más "profunda", transempírica o metateórica, por lo cual las mismas empresas y sus lógicas de investigación se reproducirían sin cesar. Fundamentalmente, se trataría de aquellas expediciones de campo que suelen buscar novedosas realidades —y por qué no, *exóticas* realidades— cuya naturaleza pareciera demandar el desarrollo de una "pureza empirista" atendiendo a su vez a la también supuesta "pureza de los datos."

El antropólogo consagrado así a la investigación de campo, se entrega a la comprensión y al estudio de la "desconocida otredad" haciéndose eco del llamado ancestral de la profesión. En efecto, en sus comienzos, a principios del siglo XX, algunas de las celebridades de la antropología de aquel entonces convocaron con urgencia a trabajar en el terreno de las sociedades no occiden-

talizadas cuya irremediable tendencia era la desaparición. Por ejemplo, Radcliffe-Brown advertía acerca del escaso tiempo y de los pocos trabajadores de campo disponibles (1975, 54) para estudiar las formas primigenias de la sociedad que aún quedaban sobre la faz del planeta. Malinowski por su parte también se preocupó por esta inminente desaparición, lamentándose además de la propia situación de la etnología pues cuando ya disponía de herramientas y procedimientos científicos idóneos "...los salvajes se extinguen delante de nuestros propios ojos." (Malinowski, 1986, 13). La costumbre de investigar en regiones exóticas ha permanecido en el tiempo y aunque hoy los antropólogos no suelen sentir el mismo temor ante la posible desaparición de su "objeto", gustan de buscar recónditas y pequeñas localidades que aún conserven vestigios de épocas pasadas. En síntesis, el trabajo de campo no ha dejado de ser la gran expectativa de todo antropólogo para consagrarse³. A pesar de no concebirse ya la presencia de "los otros" como exóticos con tendencia a la desaparición forzada, hoy se re-construye el sentido de la otredad observando el conglomerado de pequeñas realidades nacionales, tal como ha sucedido en nuestras propias realidades multiculturales del Sur⁴, lo cual estaría ocurriendo también ocurriendo en Estados Unidos desde hace algún tiempo, en donde se prefiere documentar la variedad cultural del propio país antes que hallarla en el extranjero (Marcus y Fischer, 2000, 171).

La antropología, objetivando siempre a algunos como "otros", ha intentado de esta manera congraciarse con su cultura de origen. Esto es, con la Modernidad, con su espíritu logocentrado y con sus versiones epistemológicas legitimadoras tales como el positivismo. Haciendo caso de estos principios fundamentales del pensamiento occidental y moderno, el estudio del Hombre alcanzaría el status de ciencia una vez que lograrse eliminar todo "sesgo sospechoso", o bien como dijera Adorno, todo aquello que no puede convertirse en objeto. La atención irrestricta hacia la otredad permitiría entonces eludir una posible atención del antropólogo hacia sí mismo y hacia el contexto cultural desde donde piensa, habla y escribe. Mientras tanto, en algún momento esta inquietud podría descalificarse y rotularse como *filosofía*, o *metafísica* —en el peor de los casos— lo cual no produciría ningún tipo de daño sino por el contrario, le abriría paso a una atrevida ausencia de respeto por la científicidad, gracias a lo cual —finalmente— se podría prescindir del "otro". La viscosidad que pudiera advertirse en este acercamiento reflexivo y descarado pero igualmente cierto, no se compara con la que infunde desgano, apatía y temor por el debate epistemológico en la antropología.

3 Ocorre incluso en el caso de quien escribe y su proyecto de investigación *Antropología de la Parroquia Caruao*, adscrito al Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico de la U.C.V.

4 Esto es, adquirimos la experiencia etnográfica sin salir de nuestras fronteras nacionales, pues dentro de las mismas se halla todo tipo de realidades susceptibles de ser investigadas hasta consagrar a cualquier antropólogo que así se lo proponga.

Obsérvese como algo muy constante, que el antropólogo se evita a sí mismo como posibilidad de estudio propiamente dicha, en pos de la objetividad científica y de la objetivación de la alteridad, lo cual sería instrumentalizado por medio de los métodos empleados. Los métodos y técnicas de estudio, permitirían evitar entonces la "mismidad del antropólogo", esto es, su *yo cultural y social*, por lo cual dichos métodos y técnicas le impiden sentir los efectos de la llamada contratrasferencia que le inspira la otredad, tal como habría hecho notar brillantemente Goerge Derereux a lo largo de su obra *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento* (1989).

En efecto, según Devereux (1989, 133), la metodología suele cubrir los efectos contratrasferenciales que pueden suscitarse en el transcurso de un estudio cuyos datos generen angustia (de muchos tipos) en el investigador. Consiguientemente, el arsenal metodológico empleado obraría como encubrimiento frente a ciertas alteridades en el caso de la antropología, lo cual demuestra una vez más cómo los métodos de investigación cumplen fundamentalmente con las demandas de objetividad científica, mientras ello no necesariamente significa que así se logre. Angustias, temores, afectos, prejuicios, pero también valores, conceptos, preceptos, moral y ética, se conjugan como un remanente visiblemente inútil para la investigación científica. Por lo tanto, toda expresión de la subjetividad del investigador sería obviada del mundo de la ciencia. Sin embargo, no pareciera haber mayor seguridad de que así sea, pues: "*El que se cree seguro en su falta de prejuicios porque se apoya en la objetividad de su procedimiento y niega su propio condicionamiento histórico, experimenta el poder de los prejuicios que le dominan incontrolablemente como una vis a tergo.*" (Hans Georg Gadamer, 1977, 437).

Ciertamente, Gadamer discurre sobre la importancia de los prejuicios a propósito de explicar cómo perviven la tradición y la historia en todo proceso cognoscitivo, incluso allí adonde priva la fe en el método científico (*Ídem*, 371). La tradición y la historia se revelarían así a través de la presencia ineludible de los prejuicios, los cuales a su vez ni el intérprete ni el investigador pueden manejar con claridad. A la misma conclusión llegaría Javier San Martín señalando que: "...*la cultura propia siempre es un pre-juicio para la comprensión de los demás.*" (San Martín, 2009, 113). Esta importante realidad de los prejuicios pareciera ser la misma de las angustias que desatan la contratrasferencia anunciada por Devereux. Podría decirse que ambos a su vez —angustias y prejuicios— constituyen una parte importante del proceso de la comprensión hermenéutica. Esto es, harían parte de la llamada *precomprensión* cuya función es anticiparse a la comprensión —de textos, personas, obras de arte, culturas y otras cosas— con significaciones que apuntan siempre una primera versión de aquello que se desea comprender. La precomprensión constituye así una anticipación de sentido (Gadamer, 1977, 363) que revela la presencia de la tradición y la historia en el intérprete. En pos de la estimada objetividad científica, la precomprensión

constituye todo aquello que Emile Durkheim se empeñó en descartar sistemáticamente bajo el rótulo de nociones previas, haciendo un furioso llamado a:

...se prohíba resueltamente el empleo de aquellos conceptos que se han formado fuera de la ciencia y para necesidades que no tienen nada de científicas. Es preciso que se libere [el sociólogo] de estas falsas pruebas que dominan el espíritu del vulgo, que sacuda de una vez para siempre el yugo de estas categorías empíricas a las que un prolongado hábito acaba, muchas veces, por volver tiránicas. (Durkheim, 1978, 56)

La precomprensión quedaría así execrada desde el más fortalecido positivismo mientras, por el contrario, la hermenéutica se empeñaría en rehabilitarla. Y aunque no se adhiere el pensamiento de algún antropólogo al sentido de la cita anterior, cabe preguntársele cuánto de su propia subjetividad —o bien de su *yo social y cultural*— estaría dispuesto a exponer durante el proceso de sus trabajos. En la precomprensión parecieran adjuntarse muchos aspectos de la vida íntima, privada y no conocida de los investigadores. Aquellos irreductibles a la condición de objeto según lo dicho por Adorno, así como las angustias anunciadas por Devereux y los prejuicios advertidos por Gadamer. Bajo el concepto de prejuicio entiéndase entonces una amplia gama de ideas y preconceptos que no suelen aparecer con claridad en la producción del conocimiento sobre el Hombre, la sociedad y la cultura, pero que allí subyacen. Pareciera evidenciarse un conjunto vasto que a su vez podría identificarse con un solo término. Piénsese así en el concepto de *cultura*. En efecto, ahora se trata de la cultura del antropólogo, esa trama de significaciones que hace de la antropología una disciplina interpretativa (Geertz, 1996, 20) podría entenderse igualmente como *precomprensión*. Esta no es algo estático, fijo o inmutable, pues se nutre y re-construye con el aprovechamiento de cada nueva intelección (Emerich Coreth, 1972, 116).

La precomprensión entendida ahora en estos términos, contemplaría —especialmente en el caso de los antropólogos— los principios de su formación académica que se encuentran validados culturalmente por la Modernidad logocentrada. Esto es, buena parte de la formación recibida se ha legitimado ya socioculturalmente (en la Modernidad) y ello estaría constituyendo un importante remanente precomprensivo. Se trata del principio de objetividad —por ejemplo— así como de la noción misma de ciencia y de conocimiento, incluyendo claro está —y entre muchas otras nociones— el *performace* del investigador y su autoridad significativa en la sociedad occidental/occidentalizada que le otorga capacidad para influir y sugerir decisiones. Todo esto no se aprende necesariamente en las aulas universitarias sino antes bien, en ese espacio que Husserl identificaría como *mundo social de la vida* (Lebenswelt). En efecto, Husserl habría advertido en el escenario científico e intelectual de su época, la crisis a la cual estaría sometida la sociedad europea en su conjunto debido precisamente a la reducción positivista impuesta por la episteme científica (Waldenfels, 1997, 42). Dicha cri-

sis se observaría ampliamente en el mundo de la vida cotidiana, concepto que además se podría complementar con el de precomprensión para describir con más argumentos cómo se configura y discurre la cultura misma. Las apreciaciones de Husserl son de gran utilidad para la presente reflexión pues situación similar podría advertirse entonces en el contexto social y académico actual. Y hoy, igual que ayer, no se debería combatir la presencia cultural del positivismo con la aplicación de ciertos procedimientos y técnicas de investigación en ciencias sociales, sino más bien articulando reflexiones y debates audaces que permitan trastocar el status quo académico e institucional hasta profundizar en el re-conocimiento de las configuraciones precomprensivas y sus efectos en la producción de conocimiento sobre el Hombre, la sociedad y la cultura.

Asentados entonces de manera precomprensiva los principios del conocimiento positivista, y operando de forma efectiva en el mundo social de la vida, dichos principios delimitarían sólidas fronteras cuyo derrumbamiento pareciera una empresa ardua y dificultosa. En efecto, los esfuerzos por recuperar espacios intelectivos parecen minimizados ante la fortaleza de los prejuicios positivistas que se han solidificado ya como cultura y tradición. De allí la resistencia para emprender debates epistemológicos, filosóficos y hermenéuticos en el seno de escuelas fragmentadas en supuestos parcelamientos del saber. Y es que justamente la filosofía positivista apareció históricamente en el corazón de la academia moderna para sustituir a la llamada *filosofía social* y así lograr resultados más instrumentales y técnicos. Esto no sólo sucedió a finales del siglo XIX con Augusto Comte pues también volvería a ocurrir a mediados del siglo XX en la Sorbone, cuando floreció el estructuralismo para revertir la situación académica y favorecer así al enfoque científico por encima del filosófico. Con ello, las ciencias sociales alcanzarían la legitimidad necesaria para emanciparse de la filosofía y las "humanidades" (Ibáñez Gracia, 1996, 26-27). En este país, concretamente en su primera casa de estudios, la Universidad Central de Venezuela, y en una de sus más populosas facultades, la de Ciencias Económicas y Sociales, se habría producido un episodio similar cuando se abrazó al positivismo durante los años sesenta del anterior siglo para construirle viabilidad académica e institucional al cientificismo. Al respecto Jeannette Abouhamad dijo:

El ingreso al positivismo, que se declaraba proclamador de la verdad como realidad y de la preeminencia del método, legítimamente único de 'la' ciencia, era sentido alternativa redentora e indicador de discontinuidades por insuflárenos la creencia de acceder al reino de la 'ciencia social', práctica técnica que, por adoptar la experimentación, la cuantificación y los modelos, creía poseer garantía suficiente para alcanzar la 'cientificidad' e inaugurar la era científica del objeto social. (Abouhamad, 1978, 11)

Pareciera entonces que el positivismo se adentró en la formación de sociólogos y antropólogos de Venezuela con fuerza suficiente para ser hoy muy difícil

su desarraigo. Sin embargo, sería apropiado tratar al positivismo no sólo como un giro académico dado en un período particular de nuestra historia universitaria, sino más bien como un rasgo propio de la cultura moderna, tal como se habría referido antes. Esto es: como los postulados fundamentales del positivismo (exigencia de realidad, utilidad, certeza, precisión, positividad y relatividad en oposición a enunciados absolutos) se habrían convertido en componentes importantes que le otorgarían sentido al conocimiento en la Modernidad, hoy formarían parte sustancial del fundamento precomprensivo de los investigadores del Hombre, la sociedad y la cultura. A todo esto no escaparían los investigadores nacionales. Por tanto, y debido a ello, es posible que buena parte de los antropólogos venezolanos se resista a entablar un debate abstracto sobre la naturaleza del conocimiento antropológico y su epistemología. Esto sería trasladado —sin propósito— a estudiantes y nuevos oficinantes entre los cuales suele observarse desgano ante discusiones abstractas, prefiriendo en su lugar los trabajos empíricos y de campo. La actitud de investigadores y profesores suele así reforzar algunas configuraciones socioculturales precomprensivas cuya significación priva y se refuerza en el proceso de formación académica, a despecho de los requerimientos de objetividad científica. De allí la falta de atención y comprensión entre los estudiantes frente a las asignaturas impartidas por el departamento de Teorías y Métodos en la Escuela de Antropología de la Universidad Central de Venezuela, lo cual puede observarse como primer síntoma de esta evasión a la abstracción, la profundidad teórica y la epistemología crítica sobre otra posible antropología.

Bibliografía

- Abouhamad, Jeannette (1978) *El psicoanálisis: discurso fundamental en la teoría social y la epistemología del siglo*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, División de Publicaciones.
- Adorno, Theodor W., et al. (1973) "La disputa del positivismo en la sociología alemana". Barcelona, Ediciones Grijalbo.
- Bunge, M. (1985): *Teoría y realidad*. Barcelona, Ariel.
- Damiani, L. (1997): *Epistemología y ciencia en la modernidad*. Caracas, Ediciones de la Biblioteca U.C.V. y F.A.C.E.S.
- Devereux, George (1989) *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México, Siglo XXI Editores.
- Dilthey, W. (1986): *Crítica de la razón histórica*. Barcelona, Península.
- Durkheim, Emile (1978) *Las reglas del método sociológico*. Madrid, Ediciones Morata, S.A.
- Gadamer, Hans-Georg. (1977) *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Geertz, Clifford (1996) *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Editorial Gedisa.

- Habermas, J. (1990): *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid, Tecnos.
- Heidegger, M. (1998): *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- Ibáñez Gracia, Tomás (1996) *Fluctuaciones conceptuales en torno a la postmodernidad y la psicología*. Caracas, Universidad Central de Venezuela, Facultad de Humanidades y Educación, Comisión de Postgrado.
- Malinowski, Bronislaw (1986) *Los argonautas del Pacífico Occidental*. Barcelona, Ediciones Península.
- Marcus, George y Fischer, Michael (2000) *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Ortiz, J. R. (1990): *La lógica del caos*. Caracas, Universidad Nacional Abierta.
- Popper, Karl R. (1985) *La lógica de la investigación científica* Madrid, Editorial Tecnos.
- Radcliffe Brown, Alfred Reginal (1975) "Antropología Social" en: Llobera, José, R. *La antropología como ciencia*. Barcelona, Editorial Anagrama, p.p. 47-53.
- San Martín, Javier. (2009) *Para una superación del relativismo cultural. Antropología cultural y antropología filosófica*. Madrid, Editorial Tecnos.
- Thuillier, P. (1981): *La manipulación de la ciencia*. En: Mardones, J. M. "Filosofía de las ciencias humanas y sociales". Barcelona, Anthropos.
- Tellez, Magaldy (compiladora) (2001) *Epistemología y educación: estudios sobre la perspectiva empírico-analítica*. Caracas, Comisión de Estudios de Postgrado Facultad de Humanidades y Educación. Universidad Central de Venezuela.
- Tyler, S. (1975): *Una ciencia formal*, en: Llobera, "La antropología como ciencia". Barcelona, Anagrama.
- Ulin, Robert C. (1990) "Antropología y teoría social". Siglo XXI editores, México.
- Waldenfels, Bernhard (1997) *De Husserl a Derrida. Introducción a la fenomenología*. Barcelona, Edit. Paidós.

ARTÍCULOS

- SANDRA ANGELERI REFLEXIONES FEMINISTAS SOBRE LA RELEVANCIA DE LA IDENTIDAD EN LAS COALICIONES CULTURALES
- CATALINA BÄNKO EL COMERCIO ALEMÁN EN MARACAIBO 1821-1945
- DIEGO LARRIQUE ESTUDIANDO EL *DREADTALK*

TEMA CENTRAL RETOS EPISTEMOLÓGICOS CONTEMPORÁNEOS DE LAS CIENCIAS SOCIALES

- YARA ALTEZ PRESENTACIÓN
- NÉLIDA GENTIL NOTAS SOBRE INDIVIDUALISMO Y HOLISMO METODOLÓGICO
- RODOLFO GAETA MONISMO, PLURALISMO Y ESENCIALISMO EN LAS CIENCIAS SOCIALES
- SUSANA LUCERO DEBATES EPISTEMOLÓGICOS EN LAS CIENCIAS SOCIALES
- MAURO CASTELO BRANCO DE MOURA REFLEXIONES SOBRE EL CONTEXTO DE DESCUBRIMIENTO
- ROGELIO ALTEZ HISTORIA, ANTROPOLOGÍA Y PODER: UNA RELACIÓN EPISTEMOLÓGICA INDIVISIBLE
- YARA ALTEZ A PROPÓSITO DE UNA OSCURA RELACIÓN ENTRE LA ANTROPOLOGÍA Y CIERTAS REFLEXIONES METATEÓRICAS

RESÚMENES/ABSTRACTS