

I.

SENTIDO Y SIGNIFICADO

Por Jaime Rubio Angulo

Plantear en la actualidad el problema de la epistemología de las ciencias humanas es volver, de alguna manera, al clásico problema legado por Kant a la tradición: "Cómo son posibles las ciencias?" y ¿"Cuáles son las condiciones de posibilidad de la ciencia?". Es claro que a la pregunta por las condiciones de posibilidad, Kant responde en términos trascendentales (1). A nosotros corresponde responderla poniendo en juego las condiciones socio-políticas e históricas de la producción científica. En consecuencia, las tareas de una epistemología de las ciencias humanas en general, y de la antropología en particular, se puede precisar de la siguiente manera:

La epistemología como reflexión crítica sobre la ciencia debe establecer el diagnóstico de la positivización de las ciencias humanas en América Latina y en Colombia; debe buscar recuperar el espacio específico de las ciencias sociales para devolverles su método y su objeto; debe señalar la inadecuación esencial de todo conocimiento científico con respecto a la totalidad social investigada; y así, finalmente, determinar el sentido de la ciencia sobre la acción política.

1. DIAGNOSTICO DE LAS CIENCIAS HUMANAS EN AMERICA LATINA

Las ciencias humanas o sociales en América Latina se caracterizan por su ideologización positivista. Esta positivización de las ciencias es resultado de un proceso histórico que pone en juego un cierto tipo de racionalidad al declarar como científico lo meramente eficaz para sustentar y multiplicar el sistema; una racionalidad que se agota en el rendimiento y en la estrategia política que busca prevenir riesgos para el Estado. Riesgos que, por otra parte, se deben aceptar mientras concuerden con el ofrecimiento de legitimación. Para emplear una expresión de J. Habermas, la Ciencia y la Técnica se constituyen en las ideologías de la sociedad post-industrial. Ahondemos un poco más en esta tesis de Habermas:

La sociedad industrial moderna ha remplazado las legitimaciones tradicionales y las creencias de base utilizadas como justificación del poder, por una ideología científico-tecnológica. En efecto, el Estado moderno, no es ya un Estado consagrado a representar intereses de ciertas clases, sino a eliminar las disfunciones del sistema industrial. El rasgo dominante, "ahora", es la productividad de la racionalidad misma, racionalidad incorporada a los ordenadores y computadoras. Lo que se debe legitimar es el sistema mismo. Aquí, el binomio la pareja ciencia-técnica sirve para legitimar el sistema; es decir, sirve para mantener las relaciones de desigualdad y de dominación necesarias al funcionamiento

(1) Cfr. Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, p. 162-ss.

del sistema industrial, pero disimuladas bajo la gratificación del mismo sistema. Así el viejo problema del bienestar, es reemplazado por el del mantenimiento del sistema. Dentro de este ámbito la ciencia, entendida como razón instrumental, ofrece elementos que "liberan" al hombre de opresiones naturales. Lo importante estriba en no reducir la ciencia a este tipo de razón instrumental (2).

En Colombia podemos afirmar, al menos hipotéticamente, que la ciencia vigente está determinada por el positivismo que se articula y expresa por el funcionalismo estructural en las investigaciones sociales, por el conductismo en psicología y en educación, por el realismo político en las ciencias políticas, etc. Algunos casos pueden ejemplificar muy bien este modelo: como la tecnología educativa en las facultades de educación y el cada vez menor número de facultades dedicadas a las Ciencias Humanas. Si a esto añadimos las reglamentaciones y "reformas" de la educación superior en Colombia, el diagnóstico de la positivización se completa.

La positivización que aquí se critica no hace referencia al momento explicativo propio de las ciencias, sino a la absolutización de las ciencias naturales como el único criterio de validez científica. La positivización de las ciencias humanas conlleva la cosificación de la sociedad; ésta se reduce a un conjunto de variables: "las relaciones sociales se pueden observar; mejor dicho: las relaciones sociales se hace temáticas en cuanto son observadas. Así, esta concepción positivista de las ciencias sociales, se define como una observación y aclaración de manera controlable y sistemática de las relaciones sociales que se presentan con regularidad, sus causas, condicionamientos y resultados" (J. Seeger) (3).

Observación de relaciones reguladas, explicación causal, etc. Acaso no son éstos los objetivos que persiguen las ciencias naturales? Precisamente, es ahí donde radica el reduccionismo y, por lo mismo, la ilusión del positivismo: considerar el mundo de lo antrópico-social como un mundo físico-natural. Ya Kant, hace doscientos años nos prevenía contra la ilusión "natural e inevitable" del hombre en considerar las ideas propias de la razón como conceptos propios del entendimiento. Es decir, considerar las relaciones y acciones del reino de la libertad, que es el reino auténticamente humano, como relaciones y conductas causales propias del reino natural. Serían muchas las consecuencias que de aquí se desprenden para una epistemología de las ciencias humanas: la noción de teoría y su construcción; la relación entre teoría y experiencia; la noción de sistema y su funcionalidad; la relación de la historia con la teoría; la relación ciencia-praxis; así como el problema de las valoraciones, etc. Problemas todos que exigen un mayor debate, el cual escapa a los límites de este trabajo.

Me propongo llevar ahora esta discusión a un campo especialmente fecundo en las ciencias humanas y en la antropología; me refiero al análisis estructural. Su fecundidad radica no solo en la potencialidad arquitectónica de las ciencias del lenguaje, sino en la orientación un tanto formalista que se ha dado a la etnografía.

- (2) Cfr. Varios autores, *Epistemología y Política*. Bogotá, Cinep, 1980, p. 15-ss. También puede consultarse Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Bs.As., Ed. Sur, 1979, p.92-ss.
- (3) J. Habermas, *Teoría analítica de la sociedad y dialéctica*, en *La lógica de las ciencias sociales*, México, Grijalbo, 1978. También puede verse Lothar Eley, *Fenomenología trascendental y Sociología*, en *Universitas Humanística*, 7, 1974, pp. 173-195.

2. EL PROBLEMA DEL SIGNIFICADO

No pretendo hacer el recuento del proceso de formalización que Lévi-Strauss realiza a lo largo de su obra. La aplicación del modelo lingüístico que encontramos en la *Antropología Estructural* no es otra cosa que el cumplimiento del consejo de Marcel Mauss, quien recomienda a la sociología la imitación de los lingüistas si ésta quiere avanzar con seguridad.

Los sistemas de parentesco ofrecen a Lévi-Strauss el primer análogo riguroso de los sistemas fonológicos. Estos sistemas de parentesco son sistemas de comunicación, es decir, que se pueden comparar con la lengua. Debemos hacer justicia a este momento del análisis de Lévi-Strauss. Este recomienda la generalización del modelo, pero a la vez nos previene: si en toda hipótesis, lo que se debe buscar es la correlación entre las expresiones homólogas formalizadas entre la estructura lingüística y la estructura social, esta investigación nos llevará a una antropología que analice las relaciones y las diferencias propias a estos sistemas. Esta formalización alcanza su máximo grado en el *Pensamiento Salvaje*.

Aquí asistimos a una decisión epistemológica y metodológica llena de consecuencias para nuestro tema: se trata de una opción por la Sintaxis contra la Semántica, para emplear la feliz expresión de Ricoeur. Pero esta opción por la sintaxis está plenamente justificada en la obra de Lévi-Strauss. Y es esta justificación la que debemos explorar:

En una conferencia de 1972 "Structuralism and Ecology", Lévi-Strauss nos ofrece una magistral síntesis de su epistemología. (4)

"Que la antropología es una ciencia empírica es algo obvio: cada una de las culturas que estudiamos nos enfrenta con una situación enteramente nueva que sólo a costa del más arduo y minucioso estudio podemos llegar a comprender y describir. Sólo a través de este estudio nos es dado llegar a conocer la naturaleza y los hechos y de acuerdo a qué principios cada una selecciona...dota de significación, y a partir de los cuales se construye un sistema lógico".

Más adelante agrega: "El principio subyacente a cada clasificación jamás puede ser postulado de antemano", sólo puede ser descubierto "después" por observación etnográfica... la "coherencia de cada sistema de clasificación sólo puede ser explicada recurriendo a una nueva instancia: los constreñimientos específicos de la mente humana".

Lévi-Strauss precisa en los siguientes términos lo que él ha denominado "constreñimientos" de la mente humana:

"Células especializadas de la corteza cerebral llevan a cabo una especie de análisis estructural, que en algunas especies zoológicas es llevado a cabo por determinados tipos de retinas y células ganglionares. Según sus características cada célula de la retina, los ganglios o la corteza, sólo responde a estímulos de un determinado tipo: oposición entre movimiento y reposo, presencia o ausencia de color, cambios en claridad u oscuridad, objetos de perfiles positiva o negativamente curvos, sentido del movimiento... etc. A partir de este cúmulo de informaciones notablemente bien registradas en el cerebro, la mente reconstruye, por así decirlo, objetos que nunca fueron percibidos como tales. (...) Tenemos todas las razones para pensar que este proceso de codificación y descodificación se da también en el hombre".

(4) C. Lévi-Strauss, *Estructuralismo y Ecología*, Barcelona, Cuadernos Anagrama, 1972.

Pero más adelante Lévi-Strauss nos advierte que “una estructura lógica subyace y antecede las complejidades subsecuentes de la percepción sensorial”. Así “lo que aparece como inmediatamente “dado” no es sino un texto, que como todos los textos deben primeramente ser descodificado para poder ser traducido al lenguaje de otros textos”.

El análisis de Lévi-Strauss no se queda en el plano meramente biológico, sino que introduce un elemento “lógico” que “subyace y antecede” las complejidades de la percepción. Ahora bien, esta “estructura lógica” no es otra que el “inconsciente del espíritu”, como le gusta llamarlo. Ahora bien, este inconsciente del espíritu que “actualiza” en las estructuras cerebrales pertenece a la especie humana y allí permanece, es decir, es universal. Estamos ante un caso de reduccionismo, el cual permite a Lévi-Strauss sacar consecuencias etnológicas, y por lo mismo sociales, considerables: para esto es suficiente, como ejemplo, leer los textos de las Estructuras elementales del parentesco; cuando, citando a Engels, critica la noción de dialéctica hegeliana: “Las leyes del pensamiento son simplemente las leyes de la naturaleza y esto indica que los fenómenos sociales no son otra cosa que complicación de los fenómenos naturales; esto es lo que fundamenta la reducción a los fenómenos naturales. Esto mismo permite indicar que la verdadera ciencia del hombre es finalmente un comportamiento de la física, es decir, de la ciencia de la naturaleza”. De ahí a afirmar que los métodos son indispensables para analizar las producciones del espíritu humano no difieren de aquellos empleados para el estudio de la física, no hay sino un paso.

Podemos resumir como sigue la “apuesta” de Lévi-Strauss: si existe una identidad de método entre las ciencias sociales y las naturales, esto se debe a la existencia de una “lógica interna” que dirige el trabajo del inconsciente del espíritu humano; por lo que, en definitiva, las leyes del espíritu humano se resuelven en las de la biología, mediando las complicaciones introductorias por el sistema nervioso que es una “matriz extraordinaria” de combinaciones nuevas. Existen ciertas leyes, ciertos esquemas, que permiten componer “nuevas” relaciones, y estas leyes no son otra cosa que las leyes y esquemas cerebrales (5).

Hasta aquí hemos mostrado cómo Lévi-Strauss acude a un modelo biológico-cerebral para justificar eso que él llama “inconsciente del espíritu humano” y poder así identificar reduciéndola, la etnología con la física.

Veamos, ahora, los problemas y las limitaciones que esta opción nos ofrece:

Von Neuman, quien ha analizado las analogías entre el cerebro y las máquinas (ordenadores) ha señalado la dificultad de tal empresa. En efecto, tal reducción sería posible sí, y sólo sí, existiera una teoría general del cerebro humano. Von Neuman, nos señala que fabricamos nuestras teorías al interior de un lenguaje que es él mismo posibilidad del cerebro. Este, a su vez, contiene las posibilidades de todos los lenguajes posibles e imaginables. Von Neuman nos explica que no podremos encontrar principios tan generales para cubrir el grado de complejidad del cerebro y la teoría que se puede imaginar permanece en el ámbito descriptivo.

Dejemos de lado el problema de la cibernética (6). Es más importante abordar el problema del estatuto de la antropología como ciencia crítica. Para esto, es preciso dar otro paso en compañía de Lévi-Strauss. Sabemos que la naturaleza y sus “organizaciones

(5) Cfr. C. Lévi-Strauss, *El Pensamiento Salvaje*, México, F.C.E., 1964, p. 359, nota 2.

(6) Cfr. Louis Berthe, *Estructuralismo y Antropología en la Nueva Imagen del Hombre*, Bs. As. R. Alonso editor, 1971, p. 122-ss.

fisiológicas”, que él no duda en ubicar dentro del ámbito de la etnología, se comportan como el “inconsciente” del espíritu humano. En *Antropología Estructural* encontramos elementos suficientes para nuestra crítica: Lévi-Strauss abandona la búsqueda de las condiciones históricas de las relaciones sociales por la búsqueda de figuras últimas a históricas. Claro que se sigue declarando seguidor de Marx, y defensor del primado de la infraestructura. Pero aquí la semejanza con el pensamiento crítico de Marx sólo es un “aire de familia” como diría Wittgenstein. El uso de la palabra “infraestructura” nos hace pensar que se está siguiendo un cierto tipo de reflexión. Pero no es así: con este término se refiere Lévi-Strauss al clima, a la geografía y sus repercusiones en el plano biológico. Esto es lo que Marx había llamado “factor natural objetivo”. Así la Antropología pierde su fundamentación crítica y se convierte en un discurso ideológico, por a-histórico.

Dejemos que sea el propio Lévi-Strauss quien nos lo diga:

“...El inconsciente, por el contrario, es siempre vacío o, más exactamente, es tan extraño a las imágenes como lo es el estómago a los alimentos que lo atraviesan. Órgano de una función específica, se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte y ésto agota su realidad: ... se podría decir que el subconsciente es el léxico individual... pero este vocabulario personal sólo adquiere significación si el inconsciente lo organiza según sus leyes y las constituye así en discurso (...). El inconsciente solamente extrae el material de imágenes sobre el cual opera, pero la estructura es siempre la misma, y por ella se cumple la función simbólica” (7).

Es importante anotar que este párrafo establece algunos avances en relación con el mismo problema del “innatismo” y respecto a los “arquetipos” de Jung. “El inconsciente es siempre vacío”, ésto significa que el sujeto no está constituido por lazos sociales. Por eso es a-histórico... Si Paul Ricoeur ha llamado al conocimiento de Lévi-Strauss un kantismo sin sujeto trascendental, este kantismo comete la misma “falta” que el otro. A saber, concebir el sujeto en forma abstracta como lo demostró Hegel en sus críticas a Kant.

Las tareas que el psicoanálisis señalaba al Yo, ahora corresponden al inconsciente. Sólo —y valga la pena esta reiteración— que es transindividual, transcultural y a-histórico. Con esto no se critica una determinada concepción del “Yo” sino que se elimina de plano la posibilidad de tratar el objeto de la antropología como histórico-social. Así la asubjetividad del estructuralismo condiciona también su ahistoricidad, elimina la posibilidad de una reflexión crítica-genética y niega la posibilidad de promover un proceso de transformación política (8).

Llegados a este punto la pregunta que queda planteada es la siguiente: es la antropología una ciencia natural? o es, por el contrario, una ciencia crítica de la sociedad? Conocemos de sobra la respuesta del antropólogo francés: “Totalización no reflexiva, la lengua es una razón humana que tiene sus razones y que el hombre no conoce” (9). El hombre es el vehículo de los “juicios” de la naturaleza. La naturaleza habla consigo misma a través del hombre sin que éste se dé cuenta: cifra, elemento de cambio como el dinero, las palabras y las mujeres.

(7) C. Lévi-Strauss, *Antropología Estructural*, Bs.As., Eudeba, 1969, p. 184-185.

(8) Cfr. A. Lorenzer, *Sobre el objeto del Psicoanálisis*, Bs. As., Amorrortu, 1976.

(9) Cfr. *El Pensamiento Salvaje*, p. 365.

Resumiendo este segundo punto, hemos intentado mostrar cómo el método estructuralista en la antropología, tal como nos lo ha propuesto Lévi-Strauss, se fundamenta en una reducción de tipo biológico-neurológica. Esto condiciona a su vez la noción y la funcionalidad del inconsciente como órgano transubjetivo, transcultural y a-histórico, colocando así a la antropología como ciencia natural, y eliminando cualquier posibilidad de un discurso antropológico crítico. Si lo denominamos problema del significado esto se debe precisamente a la concepción del modelo de ciencia que maneja Lévi-Strauss: un sistema de articulaciones sin referencia, es decir sin significación (sentido).

3. HACIA UNA ANTROPOLOGIA CRITICA

Dos son los problemas que se han venido planteando: uno corresponde al "modelo" lingüístico que Lévi-Strauss comienza a aplicar rigurosamente pero que generaliza hasta llegar a las consecuencias anotadas. El otro hace referencia a la noción de inconsciente. Lo que criticamos en Lévi-Strauss no es su intento sino su postura ideológica. Ciertamente la antropología es una ciencia, pero con qué derecho la coloca dentro del ámbito de las ciencias naturales: ¿Por qué no es una ciencia crítica? La respuesta a estas preguntas nos exigen una revisión a fondo de los problemas antes señalados.

Sabemos que el modelo lingüístico tal como lo adopta y emplea el estructuralismo es un sistema cerrado sin "exterioridad". La eliminación de esta exterioridad (cultural, subjetiva e histórica) es el precio que se debe pagar para declarar que la antropología es una ciencia natural. El sistema, por opción epistemológica, es una "entidad autónoma de dependencias internas".

Esta decisión violenta la naturaleza misma del lenguaje y su carácter primordial, que es su intencionalidad significante, significación (o referencia), según las diversas terminologías. Por qué se impone esta decisión? La respuesta de Lévi-Strauss es clara: hay que superar la dualidad sujeto-objeto y acceder a un "lugar" (el inconsciente) para alcanzar la necesaria "objetividad científica". Esta opción epistemológica me exige que considere a los símbolos solo de un punto de vista limitado": como significados y no como "productores de significación". Esto se ve claramente (y además contradictoriamente) en la famosa introducción de Lévi-Strauss a la obra de Marcel Mauss:

"Sean las que fueren, el momento y las circunstancias de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje ha tenido que aparecer de golpe. Las cosas no han comenzado a significar progresivamente. Este cambio radical no tiene contrapartida en el campo del conocimiento que se realiza lenta y progresivamente. Dicho de otro modo, desde el momento en que el universo, de un solo golpe, se vuelve significativo no por eso es mejor conocido, aún si es verdad que el ritmo del lenguaje debe precipitar el ritmo del desarrollo de la inteligencia. Hay así una oposición fundamental en la historia del espíritu humano, entre el simbolismo que ofrece un carácter de discontinuidad, y el conocimiento caracterizado por la continuidad...." (10).

(10) C. Lévi-Strauss, Introducción a la obra de M. Mauss, en M. Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, París, Puf., 1968 (XLVII-XLVIII).

Este texto nos debería satisfacer plenamente. Aquí la función simbólica es separada de la teoría general de la articulación del signo. No se trata de una relación entre diversos géneros de ciencias de los signos, sino del carácter trascendental del simbolismo con relación al signo. Lo que está en juego es el nacimiento del hombre al orden de los signos.

Más adelante Lévi-Strauss, en el mismo texto, nos indica que la vida social es el resultado de la función simbólica y no al revés. Se trata de "buscar el origen simbólico de la sociedad". Pero aquí, y a pesar de su polémica con Sartre, Lévi-Strauss opta por una "diferencia" pero sin sujeto (él habla de las estructuras inconscientes del pensamiento). Volvemos a encontrar el afán desubjetivador del estructuralismo. Tenemos todo el derecho, si seguimos con Lévi-Strauss, de afirmar la existencia de un "campo" (el "inconsciente") de relaciones y estructuraciones. En efecto, el sistema no tiene sujeto. Pero esto es sólo un momento del análisis. Hay que considerar el lenguaje como productor de significaciones. Es decir la diferencia ("el universo entero de golpe se vuelve significativo") tiene como contrapartida la referencia. Esto nos lleva a recordar que el signo no es sólo un "valor" matemático dentro del sistema; es preciso recordar que el signo opera socialmente e implica una regla de reconocimiento entre los sujetos, lo que nos saca del sistema cerrado para lanzarnos al mundo de las prácticas humanas. Este doble movimiento (diferencia-referencia) ha sido magistralmente resumido por E. Ortigues cuando dice: "Un mismo término se puede considerar como imaginario si se lo considera absolutamente y simbólico si se lo considera como un valor diferencial, correlativo con otros símbolos que lo limitan recíprocamente"... "Cuando se dirige hacia la imaginación material la función diferencial disminuye; cuando uno se acerca a los elementos formadores de la sociedad, la función diferencial aumenta, se tiende hacia valencias distintivas"(11).

Bástenos esta breve referencia al problema que será abordado con mayor profundidad y competencia, en el siguiente artículo, por nuestra colega la Dra. Genoveva Iriarte Esguerra.

Quiero volver, para finalizar, sobre el tema del inconsciente. En Antropología Estructural encontramos una comparación entre el "método" del Shaman y el Psicoanálisis. Al preguntarle a Lévi-Strauss sobre las relaciones entre el psicoanálisis y la antropología estructural este contestó: (12) "Intento hacer un análisis del sentido (sic); lo que intento hacer, a mi manera, es en tanto que etnógrafo, colaborar en una empresa colectiva en donde la tarea del etnógrafo tiene un lugar muy modesto: a saber, cómo funciona el espíritu humano..." Aquí Lévi-Strauss encuentra semejanzas con el Psicoanálisis siempre y cuando este se entienda "como una teoría" y no como "una cura terapéutica". La teoría se fundamenta sobre una crítica del sentido, allí ve Lévi-Strauss que el etnólogo hace en colectividades lo mismo que el psicoanalista con individuos; importa saber cómo funciona el espíritu humano.

Las consecuencias son importantes y sólo me limito a indicar posibles líneas de investigación: ¿Qué se entiende por crítica del sentido? Es el inconsciente una matriz matemática o es algo más? ¿Es posible separar el momento terapéutico del psicoanálisis de la teoría psicoanalítica? Todo esto se puede reducir a una pregunta ¿es el psicoanálisis una ciencia natural o por el contrario es crítica? Un texto tomado de Alfred Lorenzer nos

(11) Citado por Paul Ricoeur en *Le Conflict des interprétations*, París de Seuil, 1969, p. 62.

(12) Para lo que sigue se puede consultar el número especial de la revista *Esprit*, 11, Noviembre de 1963, p. 628-654.

permite esbozar mejor la tarea que queda planteada: "El paciente se comprende a sí mismo y comprende su objeto... una vez que ha comprendido reflexivamente su situación como símbolo. La situación como símbolo da al paciente la libertad de la reflexión y de la acción a la vez, libertad que no poseía mientras permanecía encadenado a una relación inconsciente, incapaz de expresarse en símbolos". Cuando el paciente ha alcanzado este punto ha logrado unir conocimiento y praxis. Aquí el inconsciente no es visto como el "lugar" de las combinatorias posibles sino como el lugar de lo reprimido; de lo "des-simbolizado". Y este proceso de desimbolización se da a nivel de las prácticas sociales, políticas y económicas; si el inconsciente "genera" una lógica, esta será de contenidos (en el sentido de Hegel) y no de sintaxis.

Unido al tema del inconsciente y de las semejanzas entre etnografía y psicoanálisis, aparece otro tema especialmente significativo para una antropología crítica:

¿Por qué en nuestra sociedad hay hombres que se interesan por la etnología? La respuesta de Lévi-Strauss es igualmente problemática: "Podemos hoy reconocer que si hacemos etnología o si nos interesamos por la etnología, es por razones científicamente impuras; al menos si la etnología merece algún día que se la reconozca dentro del conjunto de las ciencias humanas, será por razones distintas".

Así que se hace ciencia, o para nuestro caso antropología, por razones impuras. Los intereses nada tienen que ver con la constitución de la ciencia. Admirable conclusión para quien ha negado la historia y la socialización del sujeto: nada tienen que ver los intereses cuando se trata de construir una admirable estructura que no "puede decir" nada a los hombres. Frente a esa "neutralidad", a la que hemos estado acostumbrados debemos recordar que si existe un comienzo simbólico de la sociedad esta "ruptura" no es otra cosa que la articulación del sentido en el triple campo del discurso, el trabajo y la intersubjetividad. Precisamente esas situaciones "científica impuras" son las que posibilitan y exigen una antropología crítica. Corresponde a la Antropología no sólo hacer una sintaxis de las formas simbólicas sino recordar que la práctica simbólica es la capacidad de reactualización del proyecto instaurador de la sociedad. Por eso la antropología reivindica su derecho "especial a" ser oída por los que se interesan profundamente por el problema de llegar a conseguir un mundo".

Era Malinowski quien decía:

"Los hechos sociales no se reducen a fragmentos dispersos, el hombre los vive, los realiza y esta consciencia subjetiva tanto como sus condiciones objetivas son forma de su realidad"