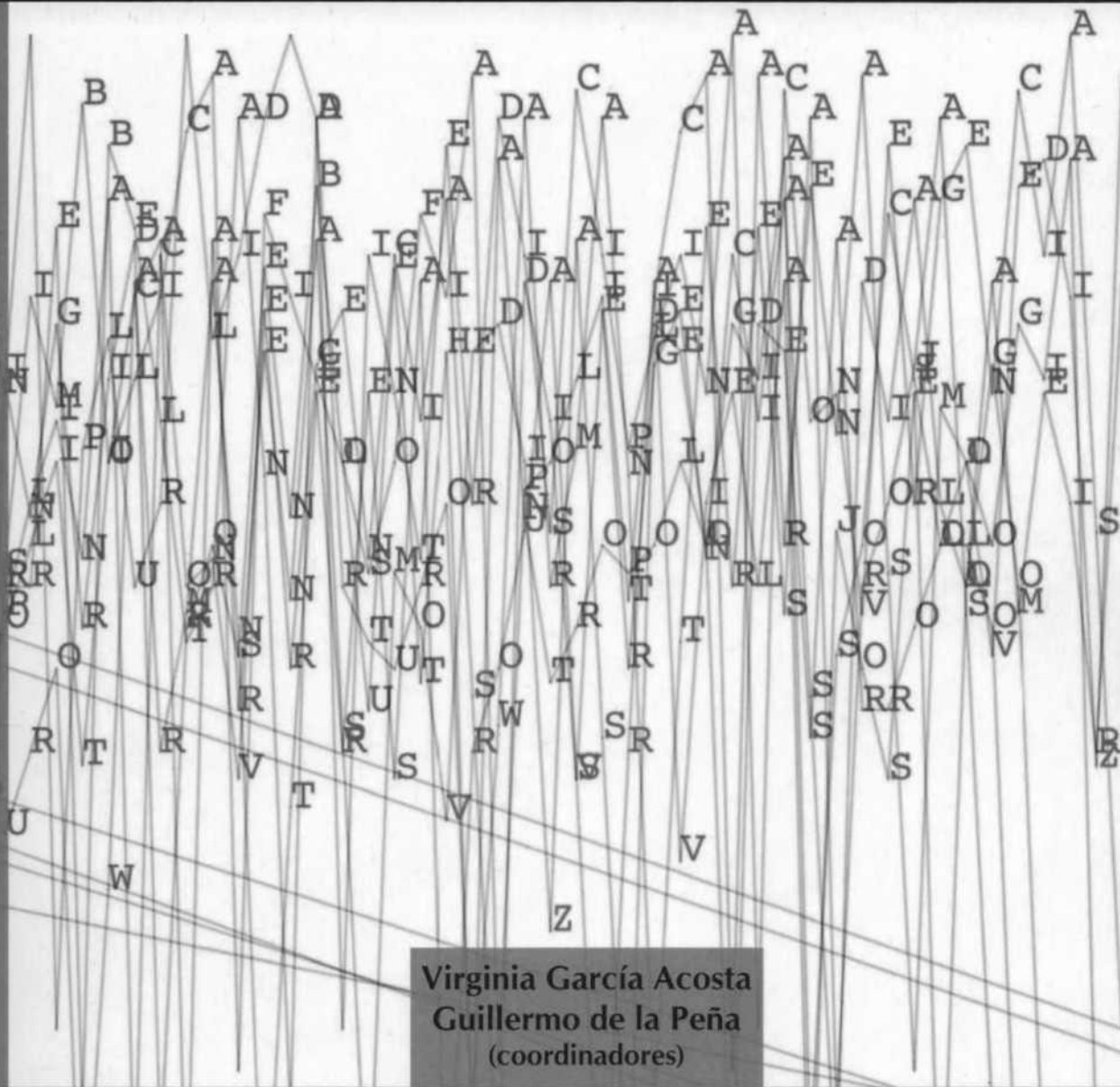


ANTROPOLOGÍAS • HISTORIAS • LENGUAJES • SOCIOLOGÍA



Virginia García Acosta
Guillermo de la Peña
(coordinadores)

MIRADAS CONCURRENTES.
LA ANTROPOLOGÍA EN EL DIÁLOGO INTERDISCIPLINARIO

PUBLICACIONES DE LA CASA CHATA

Miradas concurrentes

La antropología en el diálogo interdisciplinario

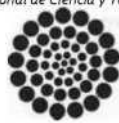
PUBLICACIONES DE LA CASA CHATA

Miradas concurrentes
La antropología en el diálogo interdisciplinario

Virginia García Acosta Guillermo de la Peña
(coordinadores)



CONACYT
Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología



306. 0972

M4l5m Miradas concurrentes: La antropología en el diálogo interdisciplinario / Virginia García Acosta, Guillermo de la Peña, (coordinadores). —

México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2013 312 p.; 23 cm-(Publicaciones de la Casa Chata)

ISBN: 978-607-486-236-2

1. Antropología — México. 2. Antropólogos mexicanos. 3. Aguirre Beltrán, Gonzalo, 1908-1996. 4. Bonfil Batalla, Guillermo, 1935-1991. 5. Palerm Vich, Ángel, 1917-1980. 6. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México - Historia. 7. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, México - Investigación. 8. Antropología social - México. I. García Acosta, Virginia, coord. II. Peña, Guillermo de la, coord. III. Serie.

Proyecto apoyado por el Conacyt

Cuidado de edición: Pastora Rodríguez

Tipografía y formación: Elba L. Padilla

Diseño de portada: Elba L. Padilla, sobre una imagen creada por Pablo de la Peña

Primera edición: 2013

D. R. © 20. 13 Centro de Investigaciones
y Estudios Superiores en Antropología Social
Juárez 87, Col. Tlalpan,
CP. 14000, México, D. R
difusion@ciesas.edu.mx

ISBN: 978-607-486-236-2

Impreso y hecho en México

Concreción simbólica y descripción etnográfica
(Sobre la relación entre antropología y filosofía)

*Luis R. Cardoso de Oliveira**

Todas las disciplinas académico-científicas orientadas a la producción de conocimiento mantienen cierto vínculo con la filosofía. Dicho vínculo es tan evidente en el caso de aquellas disciplinas que se originaron al interior de la propia filosofía, como las matemáticas o la psicología, como en el de aquéllas cuyo origen es otro (v. g., las ciencias de la información, la nutrición, etcétera), pero que no han dejado de dialogar con la filosofía en su esfuerzo por hallar fundamentos para el conocimiento que producen. En el caso de la antropología, esta relación se presenta de una manera particularmente compleja, ya que, además de los vínculos asociados con el proceso de formación de la disciplina o con los esfuerzos por fundamentar los resultados de sus investigaciones, el propio proceso a través del cual se elabora la interpretación etnográfica tiene una dimensión filosófica ineludible. En otra ocasión intenté caracterizar esta condición disciplinaria indicando que la “constitución de la disciplina está profundamente marcada por una relación dialéctica entre ciencia y filosofía, entre el empirismo y la metafísica, o entre el dato y el significado” (L. Cardoso de Oliveira, 1992: 28). Si toda investigación, cualquiera que sea su naturaleza, tiene una dimensión conceptual que condiciona la mirada del investigador, entonces en la antropología existe una tensión permanente entre el material recabado en el campo y el sentido que se le atribuye.

Dentro de la tradición francesa, donde el desarrollo de la disciplina estuvo fuertemente marcado por la Escuela Sociológica encabezada por Durkheim y Mauss, toda la discusión sobre la relación entre las categorías del entendimiento y la morfología social se da en diálogo directo con la filosofía —con filósofos neokantianos, por un lado, y empiristas, por el otro (Durkheim, 1912)—, retomada en cierta medida en la discusión sobre la articulación entre prácticas y representaciones sociales. En este contexto, la síntesis de esta relación con la filosofía quizá pueda expresarse mejor mediante el concepto de concreción simbóli-

* Quisiera agradecer los comentarios de Wilson Trajano Filho, y recordar que soy enteramente responsable por cualquier problema interpretativo

ca, que tan bien retrata la trayectoria de la disciplina desde Mauss hasta Claude; Lévi-Strauss, tal como la esbozó Merleau-Ponty (1980: 193-206), y que habría llevado a Lévi-Strauss a afirmar que “los símbolos son más reales que aquello: que simbolizan” (Lévi-Strauss, 2003: 29). Así pues, me gustaría argumentar que; lo simbólico, blanco privilegiado de la descripción etnográfica, acarrea el carácter absolutamente indisociable de las dimensiones empírica y filosófica de la antropología, o de la relación de internalidad entre dato y concepto en interpretación antropológica.¹

Aunque esta indisociabilidad entre dato y significado nunca ha dejado de ser una preocupación en la tradición francesa, de base fenomenológica, en la tradición anglo-americana el tema no empezó a explorarse más sistemáticamente sino hasta los años 1960, cuando comenzó a cuestionarse o relativizarse de manera más incisiva lo que se conoce como corte epistemológico entre sujeto y objeto. En un primer momento, en el famoso debate sobre la racionalidad en la antropología inglesa, a partir de la crítica de Peter Winch (1964: 307-324; 1994: 31-86) a la interpretación de Evans-Pritchard (1937) del pensamiento místico de los azande, para dar sentido a las prácticas de brujería del grupo.² Posteriormente, el problema se vuelve más amplio en la propuesta de Geertz (1973) de una antropología interpretativa que, de alguna manera, representa un desdoblamiento de las discusiones en torno a la antropología simbólica (Dolgin. Kemnitzer y Schneider, 1977). Lo que está en juego, en todos estos casos, es el reconocimiento del carácter simbólicamente pre-estructurado —o *lingüístificado*, según la vertiente interpretativa de base analítica— del mundo social o de la vida en sociedad, así como de sus implicaciones para la interpretación antropológica (véase también Rabinow & Sullivan, 1979).³ En este sentido, lo que llamamos antropología posmoderna es un segundo desdoblamiento de este movimiento, y tiene como punto focal los problemas para validar la interpretación antropológica a partir de criterios estrictamente externos a la investigación o a la relación entre el *sujeto* cognoscente y el *objeto* cognoscible, así como la

¹ Véase la interesante discusión de Winch (1958: 121-128) sobre la relación de internalidad entre ideas y relaciones sociales, donde demuestra convincentemente la existencia de una interdependencia radical entre ellas, volviéndolas completamente ininteligibles de forma aislada.

² Las principales intervenciones en este debate se pusieron a disposición del público en dos compilaciones organizadas, respectivamente, por Bryan R. Wilson (1970) y Martín Hollis y Steven Lukes (1982).

³ Véase el interesante libro de Roy Howard (1982) sobre tres vertientes interpretativas en la filosofía occidental.

posición central del autor en la definición de los resultados de la investigación (véase Clifford y Marcus, 1986 y la crítica de Trajano Filho, 1988).⁴

De cualquier modo, esta dimensión de auto-reflexión, que siempre está presente en la investigación antropológica, también caracterizada como momento no metódico en la producción del conocimiento (R. Cardoso de Oliveira, 2000: 73-93), tiene implicaciones significativas para la etnografía, y marca, a un tiempo: 1) la crítica incisiva de la disciplina al etnocentrismo y 2) el carácter inagotable de la comprensión antropológica. Si el primer aspecto llama la atención hacia la necesidad de que el investigador relativice sus categorías o presuposiciones culturales para entender al *otro*, evitando equívocos en el plano cognitivo y arbitrariedades en el plano normativo, el segundo aspecto subraya el carácter local y contextualizado del conocimiento antropológico, siempre abierto a nuevas interpretaciones. Esas nuevas interpretaciones, por cierto, no están motivadas sólo por nuevas miradas, ni parten sólo de nuevos puntos de vista, sino que también están motivadas por el carácter dinámico de las situaciones o eventos etnográficos que se transforman a lo largo del tiempo, adquiriendo continuamente nuevos significados.⁵

Aunque la antropología actualmente ha expandido su universo de investigación a todo tipo de sociedades o formas de vida humana sin dejar fuera ningún tipo de grupo o segmento social, y puede incluso adoptar como objeto de estudio el mismo grupo social al que pertenece el investigador, durante el proceso de formación de la disciplina, el foco de interés fue la comprensión de sociedades radicalmente distintas y, por lo general, alejadas de la sociedad del antropólogo, ya fueran sociedades “tribales”, frecuentemente ágrafas y de pequeña escala (como la mayoría de las sociedades precolombinas en las Américas), o segmentos de grandes civilizaciones, como la India y China, o cualquier forma de organización social situada fuera de occidente (Dumont, 1986). El esfuerzo

⁴ Esta problemática del lugar del autor se plantea de manera enteramente distinta en antropologías como la brasileña o la mexicana, por ejemplo, que se desarrollaron a partir de investigaciones realizadas dentro de las fronteras de los respectivos países, y donde el esfuerzo por comprender las sociedades indígenas estudiadas no dejaba de estar articulado a una reflexión sobre la sociedad del propio investigador, en la que éste conjugaba simultáneamente los papeles de intérprete y de autor o ciudadano (véase, *inter alia*, R. Cardoso de Oliveira, 1964, y Bonfil Batalla, 1987).

⁵ Wilton Trajano Filho me llama la atención sobre el hecho de que incluso interpretaciones antropológicas anteriores pueden contribuir para alterar el sentido mismo del evento etnográfico en cuestión. Un caso muy determinante de esto es el poder transformador de la interpretación antropológica de los cultos afrobrasileños sobre el modo en que los *filhos de santo* (hijos de santo) conciben su propia práctica religiosa y sus símbolos centrales.

por describir y dar un sentido etnográfico a estas formas de vida diversas acarrea, como contrapartida inmediata, una interrogante filosófica: ¿cuáles serían las condiciones de inteligibilidad de la etnografía? En otras palabras, ¿cómo describir sin estereotipos ni distorsiones las prácticas sociales o formas de vida vigentes en el mundo no occidental?

Sobre la inteligibilidad de las prácticas de brujería

Aunque en cualquier descripción etnográfica está presente la cuestión de la inteligibilidad, motivada por la preocupación de evitar las distorsiones del etnocentrismo, su importancia puede verse de una manera especialmente dramática en los estudios sobre brujería, como se indicó anteriormente, en el debate provocado por la crítica de Winch a Evans-Pritchard, pues enfocan prácticas totalmente desacreditadas en la sociedad del investigador, sobre todo en el medio académico-científico al que pertenece. Dado que estas prácticas no pueden producir, ante los ojos del investigador, los efectos que les atribuyen los sujetos de la investigación, ¿cómo describirlas y darles sentido etnográfico? A principios del siglo pasado, Frazer ([1922] 1976) llegó a sugerir que la magia era producto de un error cognitivo, posteriormente corregido por el pensamiento científico que la sucede. Su postura fue pronto criticada por Wittgenstein (1979).⁶ Pues, ¿era la magia un modo de intervención en el mundo semejante o equivalente a las intervenciones basadas en el pensamiento científico? Winch, discípulo de Wittgenstein, se inspiró en él al momento de criticar a Evans-Pritchard, cuya etnografía también sugiere deficiencias en la relación entre pensamiento místico y *realidad*, aunque haya sido producto de un cuidadoso trabajo de campo, que dio lugar a un relato mucho más rico, minucioso y denso que el de Frazer.

El debate iniciado por Winch dio lugar a varias intervenciones y diversas perspectivas que revelan la riqueza y la importancia del tema, y que podrían sintetizarse en la oposición entre perspectivas relativistas y racionalistas al fundamentar la comprensión de las sociedades o formas de vida que los antropólogos estudian (véase nota 1 *supra*). Sin embargo, para subrayar el diálogo con la filosofía, me limitaré a poner en acción tres aspectos del debate: 1) la cuestión de la inteligibilidad y los problemas para comprender al *otro*-, 2) lo que esto implica para la posición de la interpretación antropológica; y 3) la necesidad

⁶ La crítica de Wittgenstein se elaboró en los años 1930, pero se publicó postumamente, muchos años después.

de aprehender al menos una dimensión de positividad desde el punto de vista nativo, aun cuando el antropólogo se mantenga escéptico en lo que respecta al poder explicativo de este punto de vista en un sentido más amplio. Dadas las diferencias y la distancia que media entre las visiones de mundo halladas, respectivamente, en la sociedad del investigador y la sociedad de los sujetos de la investigación, como se indicó anteriormente, para el antropólogo es casi imposible producir un relato convincente del material etnográfico recopilado en el campo sin demostrar cierto grado de sintonía entre su interpretación y el punto de vista nativo. Una recomendación consolidada en la disciplina sostiene que la interlocución con los sujetos de la investigación constituye una importante fuente de aprendizaje, y que tiene un papel absolutamente fundamental en la elucidación de las interrogantes del antropólogo.

El principal punto de discrepancia señalado por Winch radica en el carácter de la distinción que Evans-Pritchard propone entre pensamiento científico, sentido común y pensamiento místico en su etnografía. Si los tres tipos de pensamiento se consideraran igualmente lógicos, sólo los dos primeros tendrían respaldo en la realidad, pues no sería posible demostrar la supuesta referencia del pensamiento místico en la realidad. Winch cita dos pasajes de artículos de Evans-Pritchard donde el antropólogo presenta este argumento con claridad:

Scientific notions are those which accord with objective reality both with regard to the validity of their premises and the inferences drawn from their propositions... Logical notions are those in which according to the rules of thought inferences would be true were the premises true, the truth of the premises being irrelevant...

A pot has broken during firing. This is probably due to grit. Let us examine the pot and see if this is the cause. That is logical and scientific thought. Sickness is due to witchcraft. A man is sick. Let us consult the oracles to discover who is responsible. That is logical and unscientific thought (Evans-Pritchard, 1935, *apud* Winch, 1964: 308)⁷.

⁷ “Las nociones científicas son aquellas que concuerdan con la realidad objetiva tanto en lo que respecta a la validez de sus premisas, cuanto a las inferencias extraídas de estas proposiciones. Las nociones lógicas son aquellas en las que, de acuerdo con las reglas de pensamiento, las inferencias serán verdaderas donde las premisas sean verdaderas, siendo la realidad de las premisas irrelevante. Una jarra se ha roto mientras se horneaba. Ello se debe probablemente a la arena. Vamos a examinar el jarrón y a ver si ésta es la causa. Éste es un modo de pensar lógico y científico. La enfermedad es debida a la brujería. Un hombre está enfermo. Consultemos a los oráculos para descubrir qué brujo es el responsable. Éste es un modo de pensar lógico pero acientífico” (Winch, 1994: 35).

Este pasaje aparece inmediatamente después de otro en el que Evans-Pritchard compara la explicación europea sobre la presencia de lluvias con la explicación zande, para señalar que ambas son producto de construcciones sociales igualmente lógicas, y que no reflejarían de ninguna manera una supuesta superioridad intelectual del europeo:

It would be absurd to say that the savage is thinking mystically and that we are thinking scientifically about rainfall. In either case like mental processes are involved and, moreover, the content of thought is similarly derived. But we can say that the social content of our thought about rainfall is scientific, it is in accord with objective facts, whereas the social content of savage thought about rainfall is unscientific since it is not in accord with reality and may also be mystical where it assumes the existence of supra-sensible forces" (Evans-Pritchard, 1934, *apud* Winch, 1964: 308)⁸.

Sin embargo, Evans-Pritchard indica con todas sus letras que, mientras el pensamiento científico está de acuerdo con la realidad, el pensamiento mágico no lo está. Winch cuestiona tal afirmación (1964: 308; 1994: 35-36), y se pregunta si acaso Evans-Pritchard no está imponiendo una definición de la realidad o criterios de validación propios del juego del lenguaje de la ciencia en contextos en los que no podrían aplicarse, suponiendo la existencia de una realidad independiente de cualquier estructura simbólica o del lenguaje a través del cual se articula.

En otras palabras, aunque Winch reconoce la importancia de la distinción entre lo que es real y lo que no lo es en cualquier sociedad, independientemente de la subjetividad o de las idiosincrasias de cualquier actor, el modo de establecer esta distinción no sólo varía entre las sociedades a lo largo del tiempo y el espacio, sino también entre las instituciones de una misma sociedad, como la ciencia y la religión, por ejemplo,⁹ subrayando que esta distinción es articulada siempre a través del lenguaje y no puede utilizarse adecuadamente fuera de su contexto de

⁸ "Sería absurdo decir que el salvaje está pensando místicamente lo que nosotros pensamos científicamente sobre la lluvia. En ambos casos se encuentran procesos mentales similares y, además, el contenido del pensamiento se deriva de un modo similar. Pero podemos decir que el contenido social de nuestro pensamiento acerca de la lluvia es científico, está de acuerdo con factores objetivos, mientras que el contenido social del pensamiento salvaje acerca de la lluvia no es científico al no estar de acuerdo con la realidad, y puede incluso ser místico allí donde admite la existencia de fuerzas suprasensibles" (Winch, 1994: 34).

⁹ Por ejemplo, la realidad de Dios para los cristianos no puede refutarse o demostrarse mediante criterios científicos o experimentos empíricamente observables.

uso, a partir de criterios exclusivamente externos.¹⁰ Se trata, fundamentalmente, de descubrir lo que está en juego en los actos y acciones humanas, o cuál es el objetivo y el sentido de la acción en cuestión. Siguiendo a Wittgenstein, Winch argumenta que, si el acto no se sitúa en referencia a la *regla* que se sigue, o que orienta la acción del actor, no es posible entender el evento ni saber qué es lo realmente está sucediendo. Un antropólogo diría que, sin considerar el punto de vista nativo, adecuadamente contextualizado, es difícil evitar el etnocentrismo y comprender las instituciones (prácticas, representaciones) de sociedades lejanas en tiempo o espacio.

Como es bien sabido, Evans-Pritchard llama la atención hacia el hecho de que los azande distinguen claramente la idea de causalidad física de la idea de causalidad mágica o mística, esto es, basada en fuerzas suprasensibles cuya acción no puede demostrarse mediante una cadena de hechos objetivos empíricamente observables. Así, los azande afirman que el techo de la troje se hundió porque las termitas consumieron su base, pero que estos hechos no explican por qué razón el techo cayó precisamente cuando fulano, golpeado por el derrumbe, estaba sentado bajo la troje. Para descubrir este aspecto del acontecimiento, los azande consultan oráculos cuyo funcionamiento ha sido ya bien descrito en la etnografía. Lo que nosotros clasificaríamos como accidente o infortunio, es clasificado por los azande como producto de la brujería (Evans-Pritchard, 1937: 63-83).¹¹ A diferencia de Frazer, Evans-Pritchard demuestra convincentemente que las prácticas mágicas o de brujería no involucran ningún equívoco (lógico o cognitivo) por parte de sus practicantes, aunque los efectos que se les atribuyen no tengan respaldo en la realidad.

Pero el célebre antropólogo también afirma que durante su estadía entre los azande guió sus acciones y su vida, en general, a partir de las nociones de brujería vigentes, y que éstas resultaron ser tan satisfactorias y adecuadas como las que guiaban su vida en Inglaterra. Así, Evans-Pritchard no sólo habría aprendido a manipular adecuadamente las nociones de brujería de los azande y entendido la lógica de estas prácticas, sino que las habría puesto en acción con éxito para dar

¹⁰ A propósito, la discusión de Kuhn (1962) sobre “La estructura de las revoluciones científicas” y la inconmensurabilidad entre paradigmas científicos plantea el problema de las distinciones entre diferentes definiciones de realidad hacia el interior de la ciencia misma.

¹¹ Evans-Pritchard distingue entre brujería (*wichcraft*) y hechicería (*sorcery or bad magic*) en el contexto etnográfico de los azande, identificando el segundo término con prácticas que exigen un soporte material o magia negra (medicinas, imprecaciones, etcétera), y el primero operaría sin soporte material, a partir de actos estrictamente psíquicos.

sentido a su cotidianidad, y éstas habrían resultado ser plenamente efectivas para ello. Años más tarde, Evans-Pritchard (1976: 240-254) ofrece una visión más favorable a la relación entre las nociones de brujería de los azande y la realidad que éstas representan. Aunque mantiene cierto escepticismo, el autor afirma que reconoce al menos parcialmente la realidad de las fuerzas psíquicas en las que se basan las creencias azande sobre brujería, y sugiere que poner en duda esta realidad no sólo impediría la comprensión de las prácticas estudiadas, sino que inhabilitaría cualquier esfuerzo por dar un sentido lógico a los actos del propio investigador en sus interacciones en el campo (*ibidem.* 244). Es precisamente esta dimensión de positividad desde el punto de vista nativo a la que me referí anteriormente, una dimensión que elucida y da sentido objetivo a las formas de vida investigadas por los antropólogos, por lo que su aprehensión se convierte en la condición necesaria para la inteligibilidad de la realidad etnográfica.

Sin entrar en cuestiones filosóficas más abstractas sobre el significado de distintas modalidades culturales para lidiar con el sentido de los accidentes o de los infortunios, así como con el sentido de prácticas religiosas como las promesas y las oraciones, por ejemplo, —tan presentes en las sociedades occidentales donde se originó la antropología—, ¿no sería más adecuado concebirlas como evidencias de una realidad que la ciencia no explica satisfactoriamente? ¿O vueltas hacia cuestiones de otro orden?

La descripción etnográfica, que, como vimos, tiene siempre una dimensión interpretativa, porque está embebida en los símbolos que dan sentido a las prácticas e instituciones estudiadas, procura dar cuenta de realidades cuya nitidez a veces es difícil aprehender. Estos símbolos y categorías nativas son siempre fundamentales para elucidar formas de vida locales, y para comprenderlos es necesario relativizar las categorías y presupuestos culturales del investigador, que, aunque no pueden despreciarse, tienen que re-situarse o re-contextualizarse para renovar su poder explicativo.

Se trata de un procedimiento de auto-reflexión, que autores como Louis Dumont (1979) —de orientación maussiana— asocian con la necesidad del investigador de ponerse en perspectiva, reflexionando críticamente sobre su punto de partida; y que un autor como Clifford Geertz, inspirado en la formulación de Heinz Kohut (un psicoanalista), caracteriza como un ejercicio para establecer una conexión entre conceptos de experiencia próxima y conceptos de experiencia distante (1983: 57). En situación de campo, teniendo como referencia el punto de vista del investigador, los primeros serían los conceptos de la disciplina y los conceptos vigentes en la sociedad del antropólogo, mientras que los conceptos de experiencia distante serían las categorías nativas compartidas por los

sujetos de la investigación. Para poner en acción tan sólo uno de los ejemplos indicados por Geertz (*ibidem*), que dialoga directamente con la discusión de Dumont sobre ponerse en perspectiva, teniendo como referencia ahora el punto de vista de los nativos o sujetos de la investigación, la *estratificación social sería*, un concepto de experiencia distante para los hindúes, y la *casta* sería un concepto de experiencia cercana para los mismos.

La caracterización de Geertz es particularmente afortunada, porque enfrenta directamente las cuestiones de inteligibilidad involucradas en la interpretación de prácticas o instituciones distantes y ajenas al antropólogo a partir de un esfuerzo de traducción y comprensión de expresiones o locuciones básicas de la sociedad estudiada. Tomando como referencia las reacciones provocadas por la publicación postuma de los diarios de campo de Malinowski ([1967] 1989), Geertz se pregunta: "... ¿Qué sucede con *verstehen* (la comprensión) cuando *einfühlen* (la empatía) desaparece? " (1983: 56). Al revelarse los comentarios negativos de Malinowski sobre sus "informantes" en el campo, el mito de la completa empatía o sintonía entre el antropólogo y sus nativos se desmoronaba definitivamente. ¿Cómo explicar, entonces, la capacidad de entender e interpretar adecuadamente costumbres tan distintas, lejanas y ajenas a los ojos del antropólogo?

Tanto la formulación de Geertz como la de Dumont, indican que el objetivo de la etnografía no es que el antropólogo sea capaz de ver y pensar como los nativos, a partir de una sensibilidad especial que le permita trasladarse a la mente de los sujetos de la investigación, y reduzca la noción de empatía a la de simpatía (capacidad de identificarse con el otro), sino poner en acción conceptos y presupuestos que le permitan establecer cierto grado de intersección con el punto de vista nativo. En mi opinión, el concepto que mejor sirve para expresar este movimiento interpretativo de aprehensión de formas de vida y visiones de mundo lejanas en tiempo o espacio es el concepto de la *fusión de horizontes*, tal como lo elaboró Gadamer ([1960] 1994; 1977). Inspirado en la formulación de este autor, he intentado caracterizar las condiciones de producción de la interpretación antropológica examinando la situación del *encuentro etnográfico*, en el que el investigador tendría que construir con éxito un área de intersección entre su universo sociocultural de referencia y el de los nativos (L. Cardoso de Oliveira, 1992: véase la figura de la página 30).

Esta imagen del encuentro etnográfico procura tematizar el ejercicio hermenéutico-interpretativo de la estructura de continuas *anticipaciones* que caracterizan al círculo hermenéutico desde Schleiermacher hasta Gadamer, pasando por Dilthey, Heidegger y toda una serie de autores asociados con el romanticismo

alemán del siglo XIX.¹² La idea es que, para comprender otras culturas o formas de vida, así como para aprehender el significado de prácticas sociales y hechos en observación, el antropólogo debe poner en acción, entre las preconcepciones que conforman su horizonte histórico-cultural de referencia, aquéllas que tengan un mayor potencial de resonancia desde el punto de vista nativo, con el fin de develar, así, la situación en cuestión. Las preconcepciones que se ponen en acción permiten que el antropólogo anticipe un significado para el evento o situación etnográfica, y su poder de elucidación se pone a prueba y renueva continuamente en su esfuerzo por elaborar interpretaciones coherentes para dicho evento o situación etnográfica como un todo, así como para sus partes.¹³ Este vaivén entre la parte y el todo partiendo de las anticipaciones del intérprete, es lo que caracteriza al círculo hermenéutico, que quizá sería mejor concebir como una espiral (Fischer, 1985), ya que en este proceso el intérprete nunca vuelve exactamente al mismo punto de partida, sino a posiciones potencialmente cada vez más claras.

En la propuesta de Winch, el correlato de la fusión de horizontes de Gadamer sería la necesidad de que el intérprete extienda o amplíe su universo lingüístico-cultural, explorando de manera abierta y creativa, entre las categorías preexistentes en nuestro universo, aquéllas que permitan establecer un punto de contacto productivo con el universo del otro (Winch, 1964: 317-119 o 1994: 63-71). Sea como fuere, es importante recordar que la posibilidad de que comprendamos otras sociedades o formas de vida depende de nuestra capacidad de encontrar o construir áreas de intersección entre nuestras preconcepciones o categorías y las que están vigentes en el universo investigado. Éstas frecuentemente apuntan hacia significados contra-intuitivos (L. Cardoso de Oliveira, 2008) que

¹² Para una discusión más detenida de la tradición hermenéutica como perspectiva, véanse, además de la magna obra de Gadamer ([1960] 1994), las contribuciones de Rickman (1976), Habermas (1977), Bleicher (1980), Howard (1982) y Ricoeur (1992), entre otros.

¹³ Gadamer rehabilita, en su obra, las nociones de prejuicio, tradición y autoridad (que la crítica iluminista había hecho a un lado), como conductoras de cualquier esfuerzo comprensivo. Aunque no es éste el sitio adecuado para presentar con más detenimiento la articulación entre estas nociones y sus implicaciones, vale la pena señalar que la mayor influencia en este desarrollo es Heidegger y su definición de la pre-estructura de la interpretación compuesta por tres dimensiones de la anticipación: 1) *Vorhabe* (pre-tener), basado en lo que ya tenemos o de lo que ya disponemos anticipadamente; 2) *Vorsicht* (pre-visión), basado en lo que prevemos anticipadamente; y 3) *Vorgriff* (pre-concepción), basado en lo que percibimos o concebimos anticipadamente (Heidegger [1927] 1962: 191).

hay que anclar en áreas de intersección suficientemente porosas para producir interpretaciones enriquecedoras y coherentes de la situación o hecho estudiado.

Antes de trasladar la discusión sobre los problemas de la inteligibilidad etnográfica o la dimensión filosófica de la antropología a contextos más cercanos, a partir de mi propio material de investigación, me gustaría abordar brevemente un ejemplo más que tiene que ver con prácticas de brujería. Me refiero al interesante estudio etnográfico de Favret-Saada (1977) sobre la brujería en la región de Bocage, Francia.

A diferencia de las prácticas de brujería estudiadas por Evans-Pritchard entre los azande, donde dichas prácticas permeaban todos los aspectos de la vida y de la cotidianidad de todos los miembros de la sociedad, y se hablaba de ellas todo el tiempo, lo cual, en cierta forma, impuso el tema al investigador (Evans-Pritchard, 1976: 242), en la región de Bocage las prácticas de brujería y los discursos que le daban sentido competían con prácticas y discursos dominantes que procuraban desacreditarlos (como el de la ciencia y el de la religión católica), y no se hablaba de ellos con extraños, de manera que era muy difícil acceder a discursos no estereotipados sobre las prácticas mencionadas.

Según Favret-Saada, antes de su investigación, la literatura sobre ese tema en la región se limitaba a artículos sensacionalistas en la prensa y trabajos de folcloristas que presentaban las creencias y costumbres locales de manera igualmente estereotipada, como características de campesinos atrasados, ingenuos y poco instruidos. Pues, en efecto ¿quién, si no, podría creer en brujas y hechizos hoy en día? Recetas y procedimientos exóticos se publicaban como ejemplos de supersticiones típicas de la Edad Media que aún pervivían en Bocage. Ese fue el caso, por ejemplo, de los relatos sobre la excéntrica *Dame Blonde*, que pasaba la noche con maridos hechizados para librarlos del hechizo (Favret-Saada, 1976: 69).

No obstante, la etnógrafa demuestra que no es posible acceder a las prácticas de brujería locales desde de la perspectiva de un observador externo, posición adoptada por los periodistas y folcloristas, sino únicamente a partir de una de las dos posiciones nativas institucionalmente disponibles para establecer una interlocución acerca de ese tema en el trabajo de campo: la de hechizado (a) o la “deshechizador(a)” [*désorceleur o désenvoûter*]. La tercera posición teóricamente posible, la de hechicero(a), no estaba disponible en realidad, pues constituía una categoría acusatoria con la que nadie se identificaba. El discurso desinteresado sobre el tema entre actores no involucrados en el caso siempre suscitaba respuestas distantes e incrédulas por parte de la población, que clasificaba esas prácticas como costumbres del pasado o excentricidades con las que no se identificaba (Favret-Saada, 1976: 15-57). La investigadora no pudo tener acceso a

datos sobre casos concretos, vividos por los interlocutores, sino hasta cuando se le clasificó erróneamente como deshechizadora y acabó por asumir el papel, aunque sin mucha claridad al principio. Posteriormente combinó ese papel con el de hechizada, cuando sus interlocutores la identificaron como tal. A partir de ese momento, fue descubriendo poco a poco los misterios de las prácticas de brujería en Bocage.

Lejos de la versión impresionista y exotizante que difundían los folcloristas, Favret-Saada describe prácticas que adquieren vida y sentido en la cotidianidad de la población local, y que no sólo resultan lógicas, sino que están mucho mejor sintonizadas con los dramas que enfrentan sus actores en comparación con los discursos de la ciencia y de la religión, que no dan crédito a los problemas de sus actores ni atienden adecuadamente a sus interrogantes.¹⁴ Tal como sucede entre los azande, los campesinos de Bocage no tienen problemas para aceptar las explicaciones de médicos y veterinarios sobre las enfermedades de su familia o de sus animales, así como las explicaciones técnicas sobre los problemas de la cosecha, por ejemplo. Pero tales explicaciones no satisfacen su necesidad de comprender infortunios en serie y, en lugar de recurrir a oráculos, como los azande, los actores ponen en acción a los deshechizadores para resolver el problema. En este sentido, es interesante observar que, como lo demuestra Favret-Saada, las consultas a los deshechizadores no sólo facilitan una respuesta inmediata a los infortunios, sino que además tienen un sentido terapéutico, pues llenan la falta de significado que dejan las alternativas interpretativas vigentes y permiten comprender de una manera más satisfactoria el destino o las condiciones de vida de cada cual. La propia investigadora indica que experimentó esta modalidad de terapia en el curso de su investigación, al frecuentar, durante más de dos años, a una deshechizadora que le presentaron quienes la identificaron como hechizada, y a cuya interpretación sometió los sucesos de su vida personal durante las sesiones en que la atendía (1976: 39).

A diferencia de los folcloristas y de los periodistas, por un lado, y de los psiquiatras o profesionales de la salud y sacerdotes, por el otro, la etnógrafa tomó en serio el punto de vista de los campesinos de Bocage, procurando dar sentido a las fuentes de su sufrimiento y a los discursos a través de los cuales lidiaban con sus problemas e intentaban dar cuenta de sus experiencias. Al igual que en

¹⁴ Ni la ciencia (médicos, veterinarios) ni la religión (el párroco local o el exorcista de la diócesis) prestan ningún significado al carácter serial de los eventos atribuidos a la brujería, lo que no permite ningún intento de elaboración discursiva sobre la situación vivida por los actores o sobre sus conflictos.

el caso de las prácticas de hechicería azande, la interpretación que la etnógrafa de Bocage ofrece no es inmune a la crítica o el debate, pero no puede ponerse en duda la concreción de la experiencia de sus actores.

El filtro judicial y la invisibilidad del insulto

Pero, como lo ha demostrado la literatura antropológica, la dificultad de interpretar adecuadamente las prácticas sociales o las condiciones de vida estudiadas no sólo es visible en las investigaciones sobre instituciones de dudosa eficacia ante los ojos del mundo académico-científico, como la brujería, ni se limita a los estudios etnográficos sobre sociedades distantes y con costumbres ajenas al investigador. Como veremos más adelante, también los estudios etnográficos que tratan sobre instituciones centrales para el funcionamiento del Estado en las sociedades modernas pueden revelar problemas interpretativos y sentidos sorprendentes.

Mi investigación en un Juzgado de Pequeñas Causas en Massachusetts, Estados Unidos, por ejemplo, reveló que cierto tipo de causas era sistemáticamente mal comprendido y mal manejado en el ámbito del Juzgado.¹⁵ Me refiero especialmente a las causas que demandaban reparación por la agresión a derechos de carácter ético-moral, en las que las faltas de respeto no podían traducirse adecuadamente en pruebas materiales y, por lo tanto, eran de difícil aprehensión en las audiencias judiciales. Caractericé estos actos de falta de respeto como insultos de orden moral, contrastándolos con los actos de ruptura de derechos de orden estrictamente legal, claramente positivados. Posteriormente, esta distinción se convirtió en la clave de mi comparación entre las demandas de derechos y de ciudadanía en Brasil, Quebec y Estados Unidos (L. Cardoso de Oliveira, [2002] 2011).

En el ámbito del Tribunal, las demandas de reparación por insulto podían verse más claramente en las causas que requerían indemnizaciones de hasta 50 dólares, pues en estos casos, cuando mucho, si todo salía bien para el autor de la causa en la audiencia judicial, éste recibía, como máximo, lo que le había costado el proceso.¹⁶ ¿Por qué, pues, en estos casos, las partes insistían en recu-

¹⁵ Se trata de una *Small Claims Court*, y la investigación se llevó a cabo en los años 1980 para elaborar mi tesis de doctorado (L. Cardoso de Oliveira, 1989)

¹⁶ Durante mi investigación, el valor máximo de las causas en estos Juzgados era de 1500 dólares, y en las causas de menor valor, el requirente tenía que pagar una tasa de 8.89 dólares para tener

rir al Juzgado para que el juez escuchara sus demandas? Si el principal objetivo de las partes era obtener la indemnización por la que se litigaba, sus acciones no tendrían sentido, pues siempre significarían una pérdida de tiempo y, con frecuencia, también de dinero.

En realidad estos Juzgados sólo admitían causas civiles, necesariamente encauzadas en demandas por indemnización que debían encuadrarse en una de las siguientes alternativas: 1) demandas de reparación por un daño o delito civil;¹⁷ y 2) demandas por incumplimiento de contrato. En cualquiera de estos casos, el querellante debe presentar evidencias materiales de los daños sufridos para que se le reconozca el derecho a la indemnización litigada. El *insulto*, además de caracterizar una agresión objetiva a los derechos, que no puede traducirse adecuadamente en evidencias materiales, involucra también una negación o devaluación de la identidad del que se siente agredido (L. Cardoso de Oliveira, 2009).

Las dos modalidades de encuadramiento de las causas (daño o incumplimiento de contrato) representan un fuerte mecanismo de filtro que deja fuera del análisis de los casos todo aquello que no pueda vincularse directamente con los mecanismos de encuadramiento judicial. Este filtro se hace explícito en los tribunales estadounidenses por medio de la expresión *to narrow down a case* (limitar una causa) que en la tradición jurídica brasileña encuentra una expresión equivalente en la idea de *reduzir a termo* las demandas. En ambos casos, se trata de encuadrar las demandas en formulaciones jurídicas predefinidas, que permitan seleccionar los aspectos (o los *hechos*) de la disputa a los que el Juzgado puede dirigirse con respaldo institucional para tomar una decisión. El hecho es que en las tradiciones jurídicas occidentales, ya sea en Derecho Consuetudinario (*Common Law*) o en la Tradición Civilista, la positivización de los derechos y la preocupación por delimitar con mayor precisión las fronteras entre las

entrada en el Juzgado, más cinco dólares para pagar el transporte de por lo menos dos visitas al Juzgado. Como en las dos visitas el requirente perdería por lo menos cinco horas de trabajo que no se le remunerarían, teniendo en cuenta que el salario mínimo local en aquella época era de cinco dólares por hora, podríamos decir que en ningún caso sería posible gastar menos de 40 dólares para llevar la causa hasta su desenlace en el Juzgado.

¹⁷ El daño o delito civil es una agresión a los derechos de carácter no criminal, que tampoco involucra la ruptura de un contrato: si una maceta cae del parapeto de mi ventana y daña el auto del vecino, esto se caracterizaría como un daño y yo sería responsable por la reparación de los estropicios ocasionados.

cuestiones de orden legal y las cuestiones de orden moral hacen del *insulto* una agresión casi totalmente invisible.¹⁸ Así, en el Juzgado de Massachusetts, donde hice mi investigación, las demandas de reparación por insulto no sólo no pueden formalizarse, sino que tampoco hay mucho espacio para discutirlos, ni siquiera en las sesiones de mediación, cuyos procedimientos son más flexibles y se asume que son distintos de las prácticas judiciales. A propósito, no deja de ser interesante el hecho de que, en muchos casos, cuando la percepción de insulto tenía un papel relevante, era difícil para las partes articular un discurso coherente sobre el fundamento de la demanda de reparación, ya que ésta no podía asociarse inmediatamente con un daño material (L. Cardoso de Oliveira, 1989: 399-440).¹⁹

Aunque las demandas de reparación por insulto y la dificultad para darles visibilidad en el juzgado eran más claras en las causas de menos de 50 dólares, cuya motivación no podría explicarse adecuadamente a la luz de la indemnización litigada o de los daños materiales demandados, éstas no dejaban de tener un papel en las causas que involucraban valores más cuantiosos, indudablemente significativos para las partes. Así, en el caso de la “Compra Frustrante de Auto”, el acusador quiere anular la transacción y exige una indemnización de 500 dólares (400 por el auto y 100 por las reparaciones), alegando que el auto no se encontraba en las condiciones acordadas, cosa que el acusado refuta enfáticamente, pero la motivación para recuperar el daño se ve sustancialmente agravada por el hecho de que aquél se siente engañado (L. Cardoso de Oliveira, 1989: 321- 326).²⁰ De la misma manera, en el caso de las “Camisas Perdidas”, el querellante quiere que le reembolsen 180 dólares por seis camisas perdidas en la lavandería del acusado, y en la sesión de mediación deja claro que la decisión de recurrir al

¹⁸ Véase la seminal contribución de Berger (1983) sobre la dificultad de procesar a alguien por insulto al honor en sociedades como la estadounidense. Para contrastar estos mecanismos de filtro judicial con instituciones jurídicas no occidentales, que no encuadran los casos con la misma rigidez y administran los conflictos a partir de un marco de referentes más amplio, véanse las excelentes etnografías de Gluckman ([1955] 1967) y Bohannan ([1957] 1968) sobre sociedades tribales africanas.

¹⁹ En Brasil, los Juzgados Especiales han aceptado demandas de reparación por *daño moral*, pero estas causas todavía tienen que estudiarse mejor y no está claro hasta qué punto permiten encauzar mejor las agresiones a derechos que he definido como insulto moral.

²⁰ Como el acusador no tenía evidencias que probaran sus alegatos, el juez concedió la victoria al acusado. Además, durante la audiencia no fue posible discutir ninguno de los alegatos sobre comportamiento inadecuado u ofensivo de parte a parte.

juzgado y demandar el valor de nuevas camisas (para reponer las viejas) se debe a que el acusado negó toda su responsabilidad en el primer intento de negociación, falta de respeto que le molestó muchísimo (*ibidem*: 383-398).²¹

Desde el punto de vista del ciudadano, la sensibilidad a las agresiones por insulto se manifiesta en varios contextos de afirmación de derechos. En investigaciones sobre conflictos llevados por la *Delegada do Consumidor* en Curitiba (Brasil), Bevilaqua (2001: 319) analiza un caso en el que el consumidor perjudicado sólo acepta llegar a un acuerdo con el proveedor si éste se compromete a pedir disculpas formales, después de satisfacer plenamente sus demandas de reparación en el plano material, que eran claramente importantes para él. En otro trabajo sugerí que las demandas de reparación por insulto estaban asociadas con la dimensión del reconocimiento que, junto con las dimensiones de los derechos (legales) y de los intereses, está en casi toda disputa judicial. Mientras las dos últimas se refieren, respectivamente, a la observación de los derechos vigentes y a la reparación de los daños causados por la ruptura de dichos derechos, la dimensión del reconocimiento se relaciona con la dignidad del ciudadano o con el derecho de que se le trate con respeto y consideración (L. Cardoso de Oliveira, 2004: 30).

Donde está en vigor el derecho positivo, el poder judicial concentra su atención en la cuestión de los derechos y de los intereses, mientras que la cuestión del reconocimiento parece ser precisamente la que más difícilmente se atiende de manera adecuada, aunque su importancia es muy variada en los diversos tipos de causas judiciales. En algunas, como en la mayoría de los conflictos entre grandes empresas, podría decirse que la cuestión del reconocimiento es, incluso, irrelevante. Sin embargo, ya que llamé la atención hacia aquellas disputas en que las demandas de reparación por insulto se mostraban particularmente significativas, me gustaría concentrarme ahora en algunos conflictos que, por su importancia, sumada a los problemas para llevar las respectivas demandas, son casi totalmente ininteligibles a los ojos del poder judicial, que acaba atribuyendo a sus protagonistas alguna deficiencia mental o graves problemas emocionales.

²¹ Las partes llegaron a un acuerdo en la sesión de mediación por el monto de los 180 dólares demandados, pero que se pagarían en créditos por servicios en la lavandería. Aunque la sesión permitió una exposición suficiente de los alegatos sobre la relación entre derechos e intereses de las partes, de tal manera que fue posible establecer un acuerdo satisfactorio, la discusión no llegó a contemplar todas las preocupaciones explicitadas por las partes en este aspecto, dejando un déficit de satisfacción que impidió la celebración de un acuerdo plenamente “ecuánime” en mi clasificación de los casos (L. Cardoso de Oliveira, 1989: 397-440).

Cómo perder el juicio en juicio

Mi primera intuición sobre la fecundidad de hacer una exploración de la relación entre los problemas que enfrenta el poder judicial al llevar demandas de reparación por insulto y el “diagnóstico” judicial de enfermedad mental nació de la lectura de un artículo publicado en el *British Journal of Psychiatry* (Lester *et al.* 2004: 352-356).²² Bajo el título de “Unusually persistent complainants”, el artículo proponía retomar el tema de la paranoia del litigante en la identificación de querellantes especialmente insistentes, y que en el pasado se diagnosticaban como portadores de psicosis delirante (*ibidem*: 352). Tal categoría llegó a definirse en los dos sistemas principales de clasificación de enfermedades,²³ pero cayó en desuso en la segunda mitad del siglo pasado, porque se le consideraba una forma de patologizar a los querellantes que tenían energía y disposición para exigir sus derechos. A partir de una investigación realizada en auditorías australianas, los autores identificaron ciertas características de comportamiento en un grupo de querellantes clasificados como persistentes, que coincidían en gran medida con los antiguos casos de “paranoia quejumbrosa” (*querulous*) descritos en la literatura psiquiátrica.

La investigación del equipo de psiquiatras se realizó a partir de datos recopilados por funcionarios que tenían experiencia en el encauzamiento de demandas en seis auditorías en Australia, en las que ningún querellante pasó por exámenes clínicos. Se solicitó a estos funcionarios que seleccionaran casos ya inactivos de querellantes especialmente persistentes y que, por cada uno de estos casos, seleccionaran otro con características similares, pero que involucrara querellantes no persistentes del mismo sexo y grupo de edad que los primeros, para formar un grupo de control. Para cada caso, los funcionarios debían responder un cuestionario elaborado a partir de consultas con grupos focales de funcionarios y de una revisión de la literatura sobre la paranoia del querellante. De los 110 cuestionarios que se distribuyeron entre los funcionarios de las auditorías, se devolvieron 96, de los cuales 52 se referían a litigantes persistentes y 44 correspondían al grupo de control (Lester *et al.*, 2004).

El cuestionario da especial importancia a aspectos externos del modo en que se llevan las demandas y, cuando se enfoca en la forma en que las partes perciben los casos, organiza el material a partir de criterios excesivamente formales.

²² Agradezco a mi colega Daniel Simião por haber llamado mi atención sobre este artículo.

²³ Los dos sistemas serían los siguientes: ICD / *International Classification of Diseases* / de la WHO; y DSM: *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*.

Como veremos más adelante, estos criterios hacen difícil aprehender adecuadamente el significado de demandas asociadas con la dignidad del ciudadano o con la dimensión del reconocimiento, y que dependen fuertemente de procesos de elaboración simbólica. Así, nos enteramos de que el procesamiento de las demandas de los querellantes persistentes tarda en promedio 35 meses en llegar a su desenlace, mientras que el tiempo promedio de las demandas del grupo de control es de 8.3 meses. Sólo el 23% de los casos de los persistentes se considera resuelto al cierre del proceso, mientras que en el grupo de control esta proporción llega al 87%. De la misma manera, los persistentes visitan la auditoría con mayor frecuencia sin hacer cita (31% *versus* 4.5%) y utilizan una mayor variedad de instrumentos de comunicación (correo electrónico, fax, cartas, etcétera). El 60% de estos querellantes manda más de diez cartas contra el 9% del grupo de control, y el 25% de las cartas enviadas por persistentes tiene más de 100 páginas, contra sólo el 2.7% de las cartas enviadas por el grupo de control. Además, el 52% de los persistentes exigió que se cambiara al responsable de atender su caso a lo largo *del* proceso, contra el 19% de los demás.

Todos estos indicadores revelan diferencias significativas entre los dos grupos en lo que respecta al empeño de los querellantes, o al énfasis con que afirman sus derechos y a la eventual complejidad de los casos, si se tiene en cuenta el tiempo utilizado para procesarlos. Pero no dicen nada sobre las causas en sí mismas. Aunque los datos sobre la naturaleza del daño y sobre el objetivo de la reparación litigada revelen números muy semejantes en ciertos aspectos, las tablas que se presentan a continuación también indican grandes diferencias que es necesario explorar más allá de los estereotipos comportamentales que sugiere el artículo.

En realidad, los dos primeros puntos de cada tabla no presentan una variación significativa en los números, pero las diferencias en los demás incisos son bastante sugerentes. Si bien no hay grandes diferencias en la percepción del daño material entre los dos grupos de querellantes (daño financiero), o en lo que haría falta para reparar este aspecto de la demanda (compensación financiera), las consecuencias, el sufrimiento y las demandas de reparación más amplias sí presentan diferencias importantes entre los dos grupos. Los tres últimos incisos de la tabla sobre los tipos de daño son particularmente significativos en lo que respecta al sufrimiento de los querellantes, y sugieren, además, diferencias en la definición misma de los derechos involucrados. Los persistentes no sólo se sintieron más perjudicados en el impacto socioeconómico del daño y en las consecuencias para su salud, sino que indicaron un impacto más amplio sobre su autoestima (40% *versus* 14%), uno de los aspectos más sensibles en las demandas de reconocimiento. La autoestima afecta directamente la dignidad del

Tabla comparativa 1

<i>Tipo de daño</i>	<i>Querellantes persistentes</i>	<i>Grupo de control</i>
Daño financiero	71%	72%
Relaciones afectadas	25%	18%
Funcionamiento físico	15%	5%
Daños al funcionamiento social y económico	35%	9.5%
Daños a la autoestima	40%	14%
Daños a la salud en general	44%	23%

Tabla comparativa II

<i>Reparación demandada</i>	<i>Querellantes persistentes</i>	<i>Grupo de control</i>
Compensación financiera	61%	58%
Mejora en los servicios	42%	47%
Disculpas y reconocimiento de maltrato	67%	32%
Reconocer implicaciones sociales más amplias	39%	9%
Reconocimiento público	25%	0%
Procesar al responsable u obtener su despido	43%	11%
Exposición pública y humillación	14%	0%
Justicia basada en principios	60%	18%
Querer tener su día en el tribunal (<i>day in court</i>)	25%	4%
Naturaleza y razones variadas para la queja	31%	0%

ciudadano y, conforme he intentado demostrar, tiene un papel importante en las demandas de derecho a un trato respetuoso y considerado (L. Cardoso de Oliveira, 2002/2011; 2004; 2009).²⁴

En mi opinión, el examen de la segunda tabla hace aún más difícil comprender ampliamente, en el ámbito de las auditorías, las demandas enfatizadas por los querellantes persistentes. Exceptuando la séptima línea, que exige la exposición pública y humillación de los responsables del daño, lo cual revela un claro deseo de venganza, presente en el 14% de las demandas de los persistentes y en ninguna del grupo de control, todos los demás incisos de reparación pueden entenderse como medidas en pro de la recuperación de la dignidad perdida. Tal parece ser el caso de la demanda de pedido de disculpas y reconocimiento de trato indebido, así como del reconocimiento público de la necesidad de reparación. La demanda de justicia con base en los principios también apunta en la misma dirección, así como la exigencia de “tener su día en el tribunal” (*to have his day*)

²⁴ El derecho al reconocimiento ha tenido un gran espacio en la literatura a partir de los años 1990, con contribuciones especialmente importantes de Taylor (1994), Honneth (1996) y Fraser (2003), donde la dignidad, autoestima e identidad se vuelven centrales en las respectivas formulaciones.

in court). Esta última expresión es muy común en el mundo anglófono y, en los juzgados estadounidenses, tiene con frecuencia un significado ambiguo: puede referirse tanto al derecho inalienable de todo ciudadano a que el Estado escuche sus demandas, como a los litigantes cuyas demandas se consideran irracionales o sin sentido jurídico, pero que insisten en tener una vista en el juzgado. La aparente confusión, presente sólo en una parte de las causas presentadas por los persistentes, que en el 31% de los casos *alterarian la naturaleza*, y el fundamento de sus quejas a lo largo del proceso, también puede entenderse como parte del esfuerzo por darse a entender en un contexto adverso al reconocimiento de derechos asociados con la dignidad del ciudadano.

Los indicadores que expresan la percepción de los funcionarios que atienden a los querellantes refuerzan el argumento sobre lo difícil que es para las auditorías australianas procesar satisfactoriamente las demandas de reparación de los querellantes persistentes; algo que yo asociaría con la problemática de la dignidad y del insulto, conforme señalé anteriormente. En el 31% de los casos presentados por querellantes persistentes, los funcionarios creen que no hay pérdida sustancial, contra el 9% de los casos del grupo de control; sólo el 10% de las quejas de los persistentes se presenta con coherencia y racionalidad en las entrevistas, mientras que el 82% de los reclamos del grupo de control cumple con este aspecto. Los datos sobre lo problemático que es para los funcionarios interactuar con los persistentes son aún más impresionantes: a) en sólo el 12% de los casos la relación se califica como positiva, contra el 86% de los casos del grupo de control; b) en 52% de los casos persistentes, el funcionario busca ayuda de algún colega con mayor experiencia, contra el 2% de los otros casos; y c) en el 48% de los casos persistentes, el funcionario frecuentemente evita el contacto, cosa que no sucede en ninguno de los demás casos.

Algunas otras características en la presentación de las demandas distinguen acentuadamente a los dos grupos y ayudan a “exotizar” a los querellantes persistentes: redacción larga y difícil en la exposición de los reclamos, retórica de haber recibido un trato inaceptable, declaraciones de terceros sobre su buen carácter, uso de marcadores de colores y varias otras formas de énfasis en los textos presentados, etcétera. Además, algunos aspectos comportamentales casi exclusivos de los querellantes persistentes van en el mismo sentido: amenazas directas o indirectas a quienes los atienden (por escrito, por teléfono o en persona), amenazas de suicidio, uso de expresiones excesivamente dramáticas, etcétera. Me gustaría llamar la atención aquí hacia el hecho de que, exceptuando los indicadores relativos a amenazas a los funcionarios de las auditorías y algunas demandas de venganza, que sólo se presentan en los casos de los querellantes

persistentes, los demás indicadores (salvo la demanda de reconocimiento público de la tabla II) también se presentan en cierta medida en los demás casos, lo cual sugiere que existe un espacio de intersección entre las demandas de los dos grupos de querellantes.

Desde mi punto de vista, el área de intersección relativa a las demandas del grupo de control abarcaría la dimensión temática del reconocimiento y los derechos asociados a la dignidad del ciudadano, que, en estos casos, o para estos actores, no tendrían la misma importancia que tienen para los querellantes persistentes. No quiero decir con esto que algunos querellantes persistentes no tengan problemas psicológicos en diversos grados, sino que probablemente en la mayoría de los casos que se clasifican como persistentes el principal problema de los querellantes es la dificultad para recibir una atención adecuada al tipo de demanda encauzada. Esto no deja de ser cierto incluso en aquellos casos en que es posible diagnosticar claramente, con base en exámenes clínicos, cuadros de paranoia o alguna psicosis entre los querellantes persistentes. Pero como para hacer un análisis más concluyente sería necesario discutir de manera más amplia algunos aspectos substantivos de los casos, algo que una exposición basada en indicadores meramente formales no permite, me gustaría concluir mi argumentación discutiendo brevemente un caso que registré durante mi investigación en el juzgado de Massachusetts. De esta manera, podré caracterizar mejor el déficit de comprensión de las demandas de reparación por insulto en los juzgados en los que está en vigor el derecho positivo, o en auditorías como las australianas, aquí mencionadas, e indicar por qué no es tan difícil o sorprendente perder el juicio en un juicio.

Se trata de una disputa sobre derechos en la renta de inmuebles residenciales, que involucra el depósito (*security deposit*) que por lo general se cobra a los inquilinos en el momento de la renta (cfr. L. Cardoso de Oliveira [2002] 2011 : 61-62). El caso es particularmente interesante en este contexto, porque la propietaria, cuyo comportamiento fue clasificado por los funcionarios del Juzgado como totalmente irrazonable, es una empresaria exitosa, plenamente funcional en sus actividades cotidianas y en la gestión de sus negocios. Tomé conocimiento del caso cuando asistía a las sesiones de la *Superior Court* del Middlesex County en Massachusetts, hacia donde se encauzaban las causas apeladas en mi juzgado.²⁵ El caso llamó la atención no sólo porque se originó en el juzgado, sino

²⁵ Cuando las partes apelan a la decisión proferida en el Juzgado, se les escucha de nuevo, como en la primera instancia, pero esta vez en una audiencia con procedimientos más formales, ante 12 juzgados.

porque la propietaria, que había formalizado la apelación, no estaba representada por un abogado e insistía en ejercer su derecho de autorrepresentación. La sesión se interrumpió y postergó bajo vehementes protestas de la propietaria poco después de que ésta comenzara a defender su caso, porque no podía presentar evidencias de acuerdo con las reglas procedimentales del juzgado y porque se mostraba incapaz, en opinión del juez, de defender sus derechos en ese foro.²⁶

El hecho de que la propietaria no conociera las reglas procedimentales y se le impidiera ejercer el derecho de autorrepresentación no me sorprendió, ni se trataba de algo extraordinario en estas circunstancias, pero sí me sorprendió su manifestación de contrariedad y la repercusión que ésta tuvo en la secretaría del juzgado. Además de excederse al refutar la decisión de aplazar el juicio tomada por el juez, orillándolo a amenazarla con cárcel por desacato para cerrar la sesión, la propietaria inició una discusión con el secretario del juez en el registro del juzgado después de la sesión, y éste la dejó hablando sola tras decirle en voz alta: *"I've had it... I've had it..."* ("llegué a mi límite..."). Después del incidente, en el registro se comentaba que la propietaria era una peleonera, que estaba perturbada emocionalmente, y que *"just wants her day in court"* (sólo quería tener su día en el tribunal).

Tras observar estas escenas, intercambié algunas palabras con la propietaria y examiné los archivos del juzgado sobre el caso. El proceso original había sido iniciado por los ex inquilinos, que exigían la devolución del depósito tras la desocupación del inmueble, alegando que los problemas del inmueble se debían al deterioro normal causado por el uso (*wear and tear*), y que tenían derecho a la devolución íntegra del depósito. Como los derechos al uso del depósito están regulados por leyes de aplicación estricta (*strict liability*) no hay mucho espacio para la flexibilidad interpretativa cuando el proceso se evalúa en una audiencia judicial. De acuerdo con la ley, el propietario sólo puede retener el depósito cuando al inicio del arrendamiento firma con el inquilino un documento en el que quedan asentadas las condiciones del inmueble en ese momento. Posteriormente, al momento de la desocupación, esas condiciones tienen que reevaluarse. Durante la ocupación, el depósito debe permanecer en una cuenta de ahorro, cuyo saldo debe restituirse íntegramente al ex inquilino si no hay reparaciones justificables que hacer. Cuando el propietario no observa estos procedimientos y se niega a revisar su posición después de recibir una carta de reclamo que le da

²⁶ Estos tribunales tienen reglas estrictas de presentación de evidencias, e incluso para un abogado que no esté acostumbrado a litigar frente a un jurado es difícil actuar adecuadamente en este foro.

30 días para devolver el depósito, queda sujeto a indemnizar al inquilino con un valor hasta tres veces superior al valor original del depósito.

Eso fue precisamente lo que sucedió en este caso. La propietaria no aceptaba devolver el depósito ante la supuesta constatación de varios daños causados por los ex inquilinos a su inmueble, pero la decisión judicial, que concedía *treble damages* a los ex inquilinos, la enfureció por completo. Simplemente no podía aceptar que no se le indemnizara por los supuestos daños sufridos por su inmueble debido a “detalles” procedimentales, y su insistencia en procurar revertir una decisión sin articular vías jurídicas practicables, o siquiera lógicas, hacía que, a los ojos del juzgado, sus acciones carecieran por completo de sentido.

Al igual que los querellantes persistentes de Australia, esta mujer había redactado y enviado al juzgado largos documentos (uno de ellos de más de 100 páginas) para apoyar sus demandas, e incluso había entregado transcripciones de conversaciones telefónicas con los abogados de los ex inquilinos, conversaciones que había grabado ilegalmente, lo cual agravaba su situación jurídica en el desarrollo del caso. Al leer estos documentos y relacionarlos con algunos de sus discursos en el juzgado, me quedó claro que, además de los intereses materiales involucrados, la propietaria había experimentado malentendidos con los ex inquilinos a lo largo del arrendamiento, y creía que parte de los daños se debían a un descuido intencional derivado de dichos malentendidos. En una palabra, sentía que los ex inquilinos habían abusado de ella y no se resignaba a aceptar lo que, en su opinión, era un respaldo del juzgado a los supuestos abusos. Independientemente de la mayor o menor adecuación de los juzgados modernos para atender este tipo de conflictos, su existencia no es producto de la falta de salud mental de sus protagonistas, y la ausencia de instrumentos adecuados para atender conflictos de este tipo no solo pone en riesgo derechos importantes para el ciudadano, sino que puede agravar otros conflictos.

De cualquier manera, el análisis de estos casos sugiere que la forma en que se procesan en los juzgados y otras instituciones modernas dedicadas al manejo de conflictos presenta problemas significativos de inteligibilidad. Así como los procedimientos científicos no son el mejor camino para comprender las prácticas de brujería, tampoco es posible comprender adecuadamente las demandas de reparación por insulto y los derechos asociados al reconocimiento de la dignidad del ciudadano mediante los criterios vigentes de filtro judicial o mediante un énfasis estricto en los derechos positivados. En ambos casos es necesario que el investigador expanda o amplíe su horizonte interpretativo, explorando ampliamente todas las posibilidades de elucidación a partir de su experiencia en la

interacción con los sujetos de la investigación.²⁷ La concreción etnográfica exige una reflexión permanente sobre los criterios de inteligibilidad, que cultive cuestiones de carácter filosófico, y se ocupe de situaciones empíricas bien delimitadas y simbólicamente preestructuradas.

Referencias

Berger, P.

1983 "On the Obsolescence of the Concept of Honor", en S. Hauerwas & A. MacIntire (eds.) *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, University of Notre Dame Press, Indiana.

Bevilaqua, C.

2001 "Notas sobre a forma e a razão dos conflitos no mercado de consumo", en *Sociedade e Estado*, vol. XVI, números 1/2, 306-334.

Bleicher, J. (org.)

1980 *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*, Roudedge & Kegan Paul, London.

Bohannan, R

[1957] 1968 *Justice and Judgment Among the Tin*, Oxford University Press, London. Bonfil Batalla, G.

1987 *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo, México.

Cardoso de Oliveira, L.

1989 *Fairness and Communication in Small Claims Courts*, (PhD dissertation, Harvard University), Ann Arbor: University Microfilms International, pp. 495 (order # 8923299).

1992 "La Vocación Crítica de la Antropología". *Antropológicas*, pp. 27-35, unam, México.

[2002] 2011 *Direito Legal e Insulto Moral —Dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA* (2ª Edição, com novo Prefácio). Rio de Janeiro: Garamond— (Coleção Direitos, conflitos e segurança pública).

2004 "Honor, Dignidad y Reciprocidad". *Cuadernos de Antropología Social* N° 20, pp. 25-39, 2004, www.scielo.org.ar/pdf/cas/n20/n20a03.pdf

²⁷ De la misma manera, ante la dificultad de procesar adecuadamente estas causas en el Juzgado, sería interesante que el poder judicial ampliara las alternativas de procedimiento y creara mecanismos de selección, en asociación con otras instituciones, para viabilizar mejor la comprensión de las demandas de reparación por insulto y alcanzar desenlaces más en sintonía con las expectativas de los ciudadanos.

- 2008 “O Ofício do Antropólogo, ou Como Desvendar Evidências Simbólicas”. *Anuário Antropológico/2006*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, pp. 9-30.
- 2009 “Derechos, insulto y ciudadanía (¿Existe violencia sin agresión moral?)”, en R. Stanley (org.) *Estado, violencia y ciudadanía en América Latina*, Libros de la Catarata / Entilhemá, Madrid, 159-178.
- Cardoso de Oliveira, R.
[1964] 1996 *O Índio e o Mundo dos Brancos* (4ª Edição com novo Posfácio), Editora da UNICAMP, Campinas.
- 2000 “O lugar — e em lugar - do método”, en *O trabalho do antropólogo*, Paralelo 15-Unesp, Brasília, pp. 73-93.
- Clifford, J. & G. Marcus (eds)
1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.
- Dolgin, J., D. Kemnitzer & D. Schneider (eds)
1977 *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, Columbia University Press, New York.
- Dumont, L.
1966 *Homo hierarchicus: Essai sur le système des castes*, Gallimard, Paris.
- 1986 “The Anthropological Community and Ideology,” en *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 202-233.
- Durkheim, E.
1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France.
- Evans-Pritchard, E. E.
1934 “Lévy-Bruhl’s Theory of Primitive Mentality,” *Bulletin of the Faculty of Arts*, University of Egypt.
1935 “Science and Sentiment,” *Bulletin of the Faculty of Arts*, University of Egypt.
1937 *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, The Clarendon Press, Oxford.
- 1976 “Some Reminiscences and Reflections on Fieldwork”, Appendix IV to the abridge edition of *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*, The Clarendon Press, Oxford, 240-254.
- Favret-Saada, J.
1977 *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, France.
- Fraser, N.
2003 “Social Justice in the Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition and Participation”, in N. Fraser & A. Honneth, *Redistribution or Recognition ? A Political-Philosophical Exchange*, Verso, London, pp. 7-109.

Frazer, J.

[1922] 1976 *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (Abridged Edition), The MacMillan Press LTD, London.

Fischer, M.

1985 "Da Antropología Interpretativa a Antropología Crítica", en *Anuário Antropológico 83*, Tempo Brasileiro, Rio, pp. 55-72.

Gadamer, H.G.

[1960] 1994 *Truth and Method* (Second Revised Edition), The Continuum Publishing Company, New York.

1977 "The Universality of the Hermeneutical Problem", in *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, Berkeley, pp. 3-17.

Geertz, C.

1973 "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture." En: *The Interpretation of Cultures*, Basic Books Inc. Publishers, New York, pp. 3-30.

1983 "From the native's Point of View", in *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*, Basic Books.

Gluckman, Max

[1955] 1967 *The Judicial Process Among the Barotse of Northern Rhodesia (Zambia)*, Manchester University Press, Manchester.

Habermas, J.

1977 "A Review of Gadamer's Truth and Method", en F. Dalimayr & T. MacCarthy (org.) *Understanding and Social Inquiry*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, pp. 335-363.

Heidegger, M.

[1927] 1962 *Being and Time*, Harper and Row Publishers, Incorporated, New York.

Hollis, M. & Steven Lukes (eds.)

1982 *Rationality and Relativism*, The MIT Press, Cambridge.

Honneth, A.

1996 *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts.

Howard, R.

1982 *Three Faces of Hermeneutics*, University of California Press, Los Angeles.

Kuhn, T.

1962 *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago-

Lester, G.; Wilson, B.; Griffin, L. & Mul- Len, P. E.

2004 "Unusually persistent complainants", *British Journal of Psychiatry*, 184: 352- 356, abr.

- Levi -Strauss, C.
 2003 “Introdução à obra de Marcel Mauss”, en M. Mauss, *Sociología e Antropología*, Cosac & Naify, São Paulo, pp. 11-46.
- Malinowski, B.
 [1967] 1989 *A Diary in the Strict Sense of the Term*, Stanford University Press, California.
- Merleau-Ponty, M.
 1930 “De Mauss a Claude Lévi-Strauss”, in *Merleau-Ponty* (coleção Os Pensadores), Editora Abril Cultural, São Paulo, pp. 193-206.
- Rabinow, P. & W. Sullivan (eds.)
 1979 *Interpretive Social Sciences*, University of California Press, Berkeley.
- Rickman, H.P (org.)
 1976 *Dilthey: Selected Writings*, Cambridge University Press, London.
- Ricoeur, P.
 1992 *Interpretação e Ideologías*, Francisco Alves, Rio de Janeiro.
- Taylor, C.
 1994 “The Politics of Recognition,” in A. Gutmann (org.) *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton University Press, New Jersey, pp. 25-73. Trajano Filho, W.
 1988 “Que Barulho é esse, o Dos Pós-Modernos?”. *Anuário Antropológico/ '86*: 133- 151.
 Editora Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro.
- Wilson, B. (ed.)
 1970 *Rationality*. Basil Blackwell, Worcester.
- Winch, R
 1958 *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Routledge and Kegan Paul, London.
 1964 Understanding a Primitive Society. *American Philosophical Quarterly*, vol. 1, num. 307-324. University of Illinois Press.
 1994 *Comprender una sociedad primitiva*, Ediciones Paidós, I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona/Buenos Aires/México.
- Wittgenstein, L.
 1979 *Remarks on Frazer's Golden Bough* (Edited by Rush Rhees), Humanities Press, New Jersey.